

Verspannung im Denken.**Zur Verkrampfung und Therapie in der Religionsphilosophie Martin Heideggers**

Henrik Holm

Zusammenfassung

In diesem Essay soll erwiesen werden, dass der religiöse Impetus der Philosophie Heideggers, der gleichsam den Hintergrund seiner Philosophie bildet, zu einer religionsphilosophischen Verkrampfung führt, die im Wesentlichen mit seinem Verhältnis zum Christentum zu tun hat. Ich möchte aus diesem Grund den religiösen Impetus aus christlich-theologischer Perspektive kritisch würdigen, indem ich die Verspannungen beschreibe und dabei Heideggers Versuche einer Selbsttherapie, kritisch erörtere. Ich konzentriere mich auf *Sein und Zeit*, die Vorlesung *Was ist Metaphysik?* und grundlegende Begriffe seiner späten Religionsphilosophie.

Schlüsselbegriffe

Philosophie und Biographie, Metaphysik, Religionsphilosophie

Abstract

This paper on Heidegger's philosophy understands essential philosophical items in his thinking as compelled by tensions caused in Heidegger's relation to Christianity. Therefore, I will describe these tensions and treat the problem of Heidegger's therapy of them from a Christian-theological point of view. This is going to be shown by dealing with essential philosophical patterns in *Being and Time*, his lecture *What is Metaphysics?* and in some fundamental concepts of his late philosophy.

Keywords

philosophy and biography, metaphysics, philosophy of religion

1 Psychosomatik eines Denkens

Eine Verkrampfung und die damit einhergehenden Symptome werden zu Recht negativ gewertet. Jeder, der mit Muskelverspannungen zu kämpfen hat, weiß, dass Verspannung oft zu einer lähmenden Verkrampfung führen kann. Im allgemeinen Sprachgebrauch bedeutet die Bezeichnung eines Menschen als verkrampft nichts Positives. Die Verkrampfung deutet auf etwas hin. Das Ursachenspektrum ist komplex. Weder die Medizin noch die Psychiatrie können gänzlich die psychosomatischen Abgründe des Symptoms ausloten. Denn das würde ein Allwissen vom Menschen implizieren. Das Denken ist Teil der großen Vernunft des Leibes, – eine Vernunft, die wir nie begrifflich erfassen können. Spannungen im Denken bleiben nicht innerhalb der Grenzen des Denkens, sondern äußern sich irgendwann psychosomatisch. Die denkerische Selbsttherapie ist oft dabei Teil der Verkrampfung. Verkrampfted Denken kann zu Blockaden führen, – sei es auf der unbewussten oder bewussten Ebene. Der Wille des Menschen spielt oft eine wichtige Rolle: Man ist verkrampft, weil man

etwas Bestimmtes *will*, das aber dem eigenen Sein nicht entspricht. Man hält an einem Gedanken fest, obwohl man eigentlich erkannt hat, dass man ihn verabschieden müsste. Trotz und Unzufriedenheit bleiben dabei die Folge. Nietzsche hat in *Menschliches, Allzumenschliches* eindrücklich auf den Zwiespalt hingewiesen, in den sich ein Denker begeben kann. Nietzsches Freigeist denkt gegen das eigene Herz. Es kommt dabei zu einer unerträglichen Verspannung. Er verblutet an der Erkenntnis der Wahrheit und die *Sonnenfinsternisse der Seele* breitet sich aus.

Nun ist aber die Tragödie die, dass man jene Dogmen der Religion und Metaphysik nicht glauben kann, wenn man die strenge Methode der Wahrheit im Herzen und Kopfe hat, andererseits durch die Entwicklung der Menschheit so zart, reizbar, leidend geworden ist, um Heil- und Trostmittel der höchsten Art nöthig zu haben; woraus also die Gefahr entsteht, dass der Mensch sich an der erkannten Wahrheit verblute (Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, 108).

In einer letzten Phase bahnt sich Nietzsches Freigeist einen Weg aus der verzweifelten Aporie heraus, durch Dankbarkeit und Leichtigkeit bzw. durch die Gewinnung einer neuen Perspektive auf die Dinge. Die Verblutung bleibt aber dennoch bestehen – so die einhellige Botschaft der Briefe Nietzsches.

Man kann schwerlich behaupten, Heidegger sei wie Nietzsche am eigenen Denken verblutet. Gerade dies macht sein Denken verkrampft. Denn er verzichtet auf die Beschreibung der Spannungen, die mit den Forderungen seiner Philosophie einhergehen. Dies macht sich besonders in seiner prinzipiellen Ausschließung theologischer Antworten auf seine philosophischen Fragen bemerkbar. Aus diesem Grund soll in diesem Essay die religionsphilosophische Verkrampfung Heideggers thematisiert werden. Unter einer religionsphilosophischen Verkrampfung verstehe ich in diesem Zusammenhang den inneren Zwiespalt zwischen dem theologischen Hintergrund, der Abkehr davon und der Entwicklung eines neuen Anfangs des Denkens aus dem Sein. Weil Heidegger seine religionsphilosophischen Motive nicht freilegt, entsteht eine Verkrampfung, die er vermeidet, philosophisch fruchtbar zu machen, indem er auf das Geschick des Seins, das sich in seinem Denken anbahnt, hinweist. Dieses Geschick wird nicht philosophisch begründet, sondern schwebt als atmosphärische Setzung seines religionsphilosophischen Entwurfs. Damit ist es als einen Versuch zu interpretieren, eine ehrliche Auseinandersetzung mit dem, was er will, zu umgehen. Weil Heideggers Philosophie – worauf Gadamer des Öfteren hingewiesen hat – von den Fragen der christlichen Theologie herkommt, soll hier seine Religionsphilosophie aus christlich-theologischer Perspektive einer Kritik unterzogen werden.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt aus psychoanalytischer Perspektive Anton Fischer, der den Versuch unternommen hat, Heideggers Person und Denken psychoanalytisch zu untersuchen. Er will eine Antwort auf die Frage, wie ein „niedriger Mensch“ zu einer gewaltigen Figur der Geistesgeschichte“ (Fischer, 2008, 15) werden kann. Die Intention des Buches Anton Fischers ist es, zu zeigen, dass Heidegger ein narzisstischer, egozentrischer, verlogener Mensch war und dass dessen Philosophie dies eben in voller Gänze zeigt. Die Selbstinszenierungen und teilweise verlogenen Selbstbilder Heideggers werden zur Sprache gebracht, wobei die negative Motivation Fischers den Quellenbefund öfters übertreibend psycho-pathologisch und spekulativ interpretiert. Zutreffend ist zum Beispiel Fischers Entmythologisierung des Selbstbildes Heideggers als eines bäuerlichen einfachen Menschen aus dem Schwarzwald, der nur das Schweigen der Natur liebt. Prägnant und in der Sache überzeugend schreibt Fischer:

So viele falsche Selbstbilder wie Heidegger hat kaum ein anderer Denker produziert: Seine Philosophie erwuchs weder aus dem Boden des Schwarzwaldes, noch hatte seine Schreibtischarbeit auch nur das Geringste mit der Bauernarbeit zu tun. Seine Tribüne waren die Städte, wo Universitäten, Akademien, Bibliotheken und Buchhandlungen stehen. Er war auch kein wortkarger Alemanne, der auf der Ofenbank stumm sein Pfeifchen raucht, sondern ein höchst beredter Schwabe. Seine Denkarbeit hatte nichts mit Cézannes Arbeit als Maler zu tun, er war nicht anfänglich und ursprünglich, sondern ein komplexes und widersprüchliches Produkt des 20. Jahrhunderts, wie die Großstädter, die er verachtete. Er war kein Sieger und geistiger Führer und schon gar kein heroischer Kämpfer, der seine großen Ziele mit stählerner Härte durchsetzt, sondern ein Feigling. [...] Die Unerträglichkeit der eigenen Schwäche hat Heidegger zum Faschismus geführt. Weil er der Welt nicht mächtig war, mußte er sein Denken allmächtig werden lassen (Fischer, 2008, 730f).

Dieses vernichtende Urteil über Heidegger ist doch mit einiger Vorsicht zu genießen. Heideggers Verherrlichung des bäuerlichen Ideals war vermutlich ebenso ein heimatstiftender Gedanke, mit dem er sein städtisches Leben, dem er sich nicht zugehörig fühlen konnte, bewältigte. Jedoch besteht keine eindeutige Monokausalität zwischen seinen Schwächen, seinen Wünschen, seinen Hemmungen und dem Faschismus. Fischer hat des Weiteren darauf hingewiesen, dass das Ungedachte *und* das Gedachte in Heideggers Denken oft banale psychopathologische Phänomene widerspiegeln. Gegen eine heldenhafte, teilweise blinde Heidegger-Verehrung eignet sich das umfassende Buch von Fischer sehr gut. Man kann vieles über Heidegger lernen, das in der Heidegger-Forschung teilweise verschwiegen und/oder nicht gesehen werden will. Die nie zur Ruhe kommende Treibkraft eines oft in Trotz gefangenen Denkers wird klar und eindrücklich herausgearbeitet.

Wenn man die Philosophie des 20. Jahrhundert verstehen will, ist Heidegger ein Denker, um den man nicht herumkommt. Jede Generation ist aufgefordert, sich mit Heidegger zu beschäftigen. Thomas Rentsch ist völlig zuzustimmen, wenn er seine kritische Einführung in die Gedankenwelt Heideggers mit folgenden Worten abschließt: „Es ist daher der Philosophie nach Heidegger die zentrale Aufgabe gestellt, sein Denken von romantischen und mythischen Elementen zu befreien und es da aufzunehmen, wo es analytisch und argumentativ stark ist. Jede Generation wird von nun auch die für Mythen und vermeintlich deutsche Tiefe anfälligen, politisch unaufgeklärten Heidegger entdecken. Nur wenn dieser bleibende Zwiespalt bewusst gehalten wird, kann seine Philosophie auf das vernünftige Gespräch zurückbezogen werden, das die Philosophie ihrem Begriff nach seit der Antike ist“ (Rentsch, 1989, 230f).

Methodisch wird in drei Schritten vorgegangen: Erstens soll *das Verkrampfte in Sein und Zeit* thematisiert werden. Es liegt vor allem im bewussten Ausweichen der Aufnahme theologischer Antworten. Zweitens geht es um die *unmenschliche Forderung eines Ausstehens in der Angst* im Heideggers Begriff der Metaphysik. Drittens handelt es sich um Heideggers *Versuch einer Selbsttherapie* im Rahmen seines religionsphilosophisch fundierten Ereignis-Denkens, das hier als eine verkrampfte Vermeidung des Christentums verstanden werden soll. Mit anderen Worten handelt es sich um eine selbsttherapeutische Religionsphilosophie.

2 Die philosophische Verkrampfung in *Sein und Zeit*: Selbsterlösung statt christliche Erlösung

Ein großes Verdienst von *Sein und Zeit* ist die Aufnahme der Frage nach dem Sein. Eine noch größere Leistung ist, dass Heidegger dabei die menschliche Existenz auf eine Weise ins Zentrum rückt, die die Philosophische Anthropologie bei weitem übertrifft. Es handelt sich um keine Deutung biologischer Thesen über

den Werdegang von lebendigen Organismen, sondern Ausgangspunkt ist das immer vorausgesetzte Dasein des Menschen. Die methodische Entscheidung, das menschliche Dasein anders zu beschreiben als durch die aristotelischen Kategorien, nämlich durch die Auffindung von Existenzialen, ist als einen Versuch, Philosophie mit dem Selbstverständnis des Menschen zusammen zu denken, positiv zu würdigen. Aus philosophiegeschichtlicher Perspektive werden in *Sein und Zeit* Fragen erörtert, die einem tiefen theologischen Impetus entstammen. Die Fragen nach dem *Sinn des Seins*, nach dem Woher der *Geworfenheit* des Daseins, nach dem Umgang mit dem Tod und der Endlichkeit wurden immer in der abendländischen Denkgeschichte von der Theologie und derjenigen Philosophien, die die Gottesfrage nicht apriorisch ausschließen, thematisiert. Allerdings wird, worauf schon hingewiesen wurde, eine theologische Antwort auf diese Fragen von Heidegger prinzipiell ausgeschlossen, obwohl sie aus einem theologischen Fragehorizont hervorgehen.

Ein Beispiel: Heideggers Begriff der Eigentlichkeit entspringt einem Versuch der Selbsterlösung. Anstatt auf die Erlösungsbedürftigkeit als ein Modus menschlicher Existenz, der nicht immanent einzulösen sei, einzugehen, postuliert Heidegger die Annahme des eigenen Seinkönnens als Kategorie des normativ zu verwirklichenden Menschen. Dahinter steht ein trotziger Wille, der nicht auf die christliche Wurzeln dieser Problematik eingehen möchte. Persönliche Kämpfe mit dem Christentum, die wohl Heidegger sein ganzes Leben lang begleitet haben, dienen hier der Begründung immanenter Existenziale, die von vorneherein wesentliche Aspekte menschlicher Existenz, wie sie einem christlichen Kulturkreis bekannt sind, ausschließen. Die Reduzierung des Antworthorizontes auf die Immanenz ist eine Setzung, die Heidegger hierbei nicht begründet. Er schreibt, dass er sich eine Abkehr von allen „längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik“ (Heidegger, *Sein und Zeit*, 229) herbeiwünscht. Es spricht viel dafür, dass Heideggers Denken versucht, das Christentum durch eine neue Philosophie zu ersetzen und es so zum Schweigen zu bringen. An sich wäre das nicht zu verurteilen; nur wenn Fragen, die einer theologischen Beantwortung bedürfen, gestellt werden sowie wenn sie apriorisch die Möglichkeit einer theologischen Antwort ausschließen, entsteht ein Krampf, der den gesamten Entwurf Heideggers zwanghaft macht. Es entstehen Forderungen, die nicht erfüllbar sind.

Heideggers Modell der Eigentlichkeit ist innerhalb der Beschreibung menschlicher Existenz in *Sein und Zeit* kaum durchführbar. Dies wird vor allem deutlich, wenn man in der Frage nach persönlicher Identität eines Menschen Heidegger mit der von ihm sehr intensiv studierten christlichen Theologie gegenüberstellt. Für Heidegger, sowie in der christlichen Theologie, darf man in der Frage nach personaler Identität des Selbst bei einer Beschreibung des alltäglichen Menschen nicht stehen bleiben, obwohl sie zu einer Daseinsanalyse dazugehört. Vielmehr müsse man, so Heidegger, von der Eigentlichkeit des Menschen ausgehen, um das Problem gebührend zu behandeln. „Die Selbstheit ist existenzial nur abzulesen am eigentlichen Selbstseinkönnen, das heißt an der Eigentlichkeit des Seins des Daseins *als Sorge*“ (ebd., 322). Dies heißt: Die Bestimmung des Selbst dürfe nur normativ im Rahmen der Eigentlichkeit, die dem uneigentlichen Verfallen der Alltäglichkeit nicht untersteht, behandelt werden. Unter Eigentlichkeit versteht Heidegger u.a. „die Möglichkeit des Freiseins für das eigene Seinkönnen“ (ebd., 144). Die nähere Bestimmung der personalen Identität im Rahmen der Eigentlichkeit als das Freisein für das eigene Seinkönnen vollzieht Heidegger als eine Explikation der Zeitlichkeit, die *Sinn und Einheit* der Sorge ist. Die Einheitlichkeit der Sorge wird mit anderen Worten als die Einheit der Ekstasen der Zeitlichkeit, also Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart, bestimmt. „Sie [die Zeitlichkeit, H.H.] ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus *sich* heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der *Ekstasen*“ (ebd., 329). Hiervon ausgehend vertritt Heidegger dann folgende These:

Die Sorge bedarf nicht der Fundierung in einem Selbst, sondern die Existenzialität als Konstitutivum der Sorge gibt die ontologische Verfassung der Selbst-ständigkeit des Daseins, zu der, dem vollen Strukturgehalt der Sorge entsprechend, das faktische Verfallensein in die Unselbst-ständigkeit gehört (ebd., 323).

Die Selbstheit des Menschen konstituiert sich am Seinkönnen des Selbst als ein Modus der Eigentlichkeit und konkretisiert sich in der Einheit der Ekstasen der Zeitlichkeit. Imperativisch knüpft sich daran die Forderung zur Entschlossenheit, durch die sich das Dasein dem eigenen Seinkönnen eröffnet (vgl. ebd., 298). Dabei ist natürlich die Zukunft als der Raum der Möglichkeiten des sich entschließenden Daseins die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit, denn sie konstituiert das Sich-vorweg-sein, das ja als eine existenziale Bestimmung der Sorge gilt. Hier haben wir eine heldenhafte Form eines wesentlichen Theorems der christlichen Theologie. Die Gnade Gottes ist ersetzt durch das Postulat einer Eigentlichkeit, die eigentlich nur ein gewaltiger Held, der den Tod in der Hand hat, verwirklichen kann. Der eigentliche Mensch ist der Mensch, der entschlossen am Potential des Seinkönnens seiner Selbst orientierend, sein *Sein zum Tode* lebt und gerade in der Übernahme dieser Eigentlichkeit seine Kraft sieht. Wer aber vermag so zu leben? Niemand. Dadurch entsteht die Verkrampfung seines Versuches, die christliche Erlösungslehre durch die Selbsterlösung des eigentlichen Menschen zu ersetzen. Obwohl die Eigentlichkeit bei Heidegger viel Berechtigtes vorweist, ist sie der Versuch einer Erlösung des Selbst. In christlicher Perspektive ist es nur Gott, der den Menschen erlösen kann.

In der formalen Struktur wird aber die personale Identität bei Heidegger und in der Theologie ähnlich verstanden: Der Mensch braucht für seinen Lebensentwurf eine Ausrichtung auf etwas, das das empirische Ich übersteigt, und etwas, das von der Sorge befreien kann. In der Frage nach dem Wie dieser Befreiung liegt der unüberbrückbare Gegensatz zwischen der christlichen Theologie und Heidegger. Erst durch das Einbrechen der Religion in das Leben kann in der christlichen Theologie persönliche Identität entstehen. Der Bezug zu Gott garantiert gewissermaßen ein sinnvolles Selbstverständnis, in dem Identität dadurch entsteht, dass man sich als geliebte Kreatur Gottes annimmt (vgl. Guardini). Selbstverständlich darf Heidegger diese Annahme verweigern, aber indem er darauf verzichtet, seine Motive zur Sprache zu bringen, fehlt es in Bezug auf das Christentum an intellektueller Redlichkeit.

Binswanger hat im Anschluss an die Existenzialanalytik Heideggers in *Sein und Zeit* mögliche pathologische Folgen aus dem In-der-Welt-sein untersucht. Man könnte fragen, ob man davon ausgehend Heideggers Begriff der Eigentlichkeit als eine Form von Pathologie interpretieren könnte, in der die normative Analyse des In-der-Welt-seins bei Heidegger zu einem kranken Selbst führt. Denn das Sein zum Tode im Rahmen der Eigentlichkeit ist keine Form glücklichen Lebens, sondern eher ein existenzialistischer Lebensweg, der zum total vereinsamten Solipsismus führt. Binswanger hat dementsprechend mit Recht darauf hingewiesen, dass Heideggers Daseinsentwurf schwer darunter leidet, dass es an einer Analyse der Liebe mangelt. Demgegenüber gab er der Liebe den Vorrang in seiner Beschreibung des menschlichen Daseins (vgl. Binswanger, 21ff).

3 Metaphysische Verkrampfung in *Was heißt Metaphysik?*

Nachdem Heidegger in seiner berühmten Vorlesung *Was heißt Metaphysik?* festgestellt hat, dass die Wissenschaften, und darin implizit auch die Logik, keinen Beitrag zur Frage nach dem Nichts leisten können, fragt Heidegger: Wie kann der Mensch dem Nichts begegnen? Der Begriff des Gestimmtseins hilft ihm weiter. Eine Begegnung mit dem Nichts erfährt der Mensch durch Stimmungen. Als Beispiele nennt Heidegger die Langeweile und die Freude. Das Entscheidende an der Stimmung ist, dass sie dem gestimmten Menschen vor das

Seiende in seiner Totalität führt. „Die Befindlichkeit der Stimmung enthüllt nicht nur je nach ihrer Weise das Seiende im Ganzen, sondern dieses Enthüllen ist zugleich [...] das Grundgeschehen des Daseins“ (Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 110). Die Einführung des Begriffs der Stimmung dient mit anderen Worten dem Erweis des Nichts. Die Stimmung, die das Nichts offenbart, sei, so postuliert Heidegger ohne eine Begründung zu liefern, die Angst. Gemäß der schon in *Sein und Zeit* eingeführten Differenzierung zwischen Furcht und Angst bestimmt Heidegger die Angst durch ihre „wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit“ (ebd., 115). Damit der argumentative Kreis sich schließt, folgert Heidegger: „Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein“ (ebd., 115). Für den Menschen bedeutet dies, dass sein Da-sein als die „Hineingehaltenheit in das Nichts“ (ebd., 118) verstanden werden kann. Der Mensch ist das Wesen, das einen Bezug zum Nichts hat. Da die Stimmung, die ihn in das Nichts einführt, die unbestimmbare Angst ist, ist er seiner Endlichkeit ausgeliefert. Das Bewusstwerden dieser Endlichkeit ist gleichzusetzen mit dem nicht-kategorialen Wissen um das Nichts. Darin zeigt sich des Weiteren, dass der Mensch bei Heidegger ein Wesen der Transzendenz ist. „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz“ (ebd., 118). Diese Dreierstruktur seiner Argumentation – *Angst – Hineingehaltenheit in das Nichts – Transzendenz* – macht deutlich, dass die Transzendenz des Menschen nicht wie bei Augustinus in der Gottesehnsucht der Seele liegt oder wie bei Schelling in seinem Freiheitsvermögen, sondern in der Bewusstwerdung des Nichts als Offenbarung des Seins im Ganzen. Wenn der Mensch gelernt hat, dem metaphysischen Grundgeschehen seines Da-seins Folge zu leisten – erfährt der Mensch keine Antwort auf die Frage nach dem Nichts. Das Suchen des Geistes führt zu keiner Anrede. Alles liegt jenseits einer Ich-Du-Erfahrung. Die Unheimlichkeit der Totalitätsperspektive, die offenbar wird in der Angst, wenn sie das Nichts offenbart, legt sich als eine lähmende Schicht im Bewusstsein. Gerade darin kann man einen Grund sehen, dass der Mensch sich bewusst vom Wissen um das Nichts, das durch die Angst ermöglicht wird, entfremdet. Bei Heidegger tritt diese Entfremdung auf, wenn der Mensch den Bezug zum Sein verstellt und sich dabei der Öffentlichkeit und dem Alltagsverstand ausliefert. Weil der Mensch ein Da-sein in der Angst nicht aushält, muss er sich seine Welt zu recht machen. Für Heidegger ist dieser Prozess Teil seiner allgemeinen Abwertung des Alltagsverstandes des Menschen, der am öffentlich zugänglichen Seienden klebt.

Nur der Philosoph müsse, so Heidegger, das Verweilen in der Angst durchhalten. Denn sonst sind keine Antworten auf die existenziellen Fragen der Metaphysik möglich. Seine Vorlesung schließt Heidegger mit folgenden Worten:

Die Philosophie kommt nur in Gang durch einen eigentümlichen Einsprung der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeiten des Daseins im Ganzen. Für diesen Einsprung ist entscheidend: einmal das Raumgeben für das Seiende im Ganzen; sodann das Sich-loslassen in das Nichts, d.h. das Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt; zuletzt das Ausschwingenlassen dieses Schwebens, auf daß es ständig zurückschwingt in die Grundfrage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? (ebd., 122)

Jede Antwort auf die Frage, warum etwas sei, wird als nicht-philosophisch abgewertet. Wer in der Fragwürdigkeit stehen bleibe, sei ein philosophischer Held. Bisher hat noch kein Mensch es geschafft, dieser Forderung gerecht zu werden. Denn sie impliziert den Ausschluss einer Ich-Du-Erfahrung. Nietzsche hat die kaum zu ertragenden Dimension dieser Annahme gesehen. Nietzsche erlebte den Schmerz des völligen Fehlens eines Du nach der fehlenden Antwort auf seinen *Also sprach Zarathustra*:

Nach einem solchen Anrufe aus der innersten Seele keinen Laut von Antwort zu hören, das ist ein furchtbares Erlebnis, an dem der zäheste Mensch zu Grunde gehen kann: es hat mich aus allen Banden mit lebendigen Menschen herausgeschoben (Nietzsche, KSA 12, 225).

Heidegger schweigt zu solchen Erfahrungen. Oder anders gesagt: Sein verkrampfter Trotz weigert sich, die potentielle Verlusterfahrung eines Du überhaupt zu thematisieren. Ein totaler Nihilismus lähmt das ganze Dasein mit allen seinen Bezügen. Wer mit dieser Haltung in die Welt geht, kann nichts anderes als verkrampft sein. Immer stehend bleiben in der nicht-wissenden Situation des Fragenden – das ist die verzweifelte Situation des freien Geistes bei Nietzsche. Der Ruf des Fragenden bei Nietzsche entwickelt sich zu einem Schreien. Nietzsches freier Geist ging zugrunde am nicht hörbaren Du. Heidegger scheint sich demgegenüber einzurichten in der Position des Fragenden. Er zerbricht nicht am Zwiespalt des metaphysisch Fragenden mit dem eigenen Herzen, das ein Du vom tiefsten Herzensgrund ersehnt. Die Angst müsste dauerhaft werden, einen Weg aus der Angst zu suchen wäre für Heidegger ein Zeichen von Schwachheit. An Heideggers Konzeption in *Was ist Metaphysik?* müsste man, will man danach leben, zugrundegehen. Niemand vermag den Trotz auszustehen, den Heidegger fordert.

Ungeachtet dieser Kritik weist der Text *Was ist Metaphysik?* auf sehr Wichtiges hin: Philosophie ist der Ort an dem die Ganzheit des Seienden gedacht wird. Metaphysik ist und bleibt ein Grundgeschehen im Dasein. Der Mensch weigert sich ständig vor diesem Grundgeschehen. Im immer wieder herauf beschworenen post-metaphysischen Zeitalter ist Heideggers Bestimmung der Metaphysik ein Warnruf, der uns daran erinnert, dass Philosophie die wesentlichen Fragen thematisieren muss. Dass man sich in der Gegenwart geradezu weigert, eben dies zu tun, könnte man als Resignation verstehen, hinter der der selbst-destruktive Trieb, sich selbst überflüssig zu machen, steht. Die Philosophen haben die Aufgabe, den Menschen vor das Unheimliche des Seins zu bringen. Das hat wie kein Anderer Heidegger immer wieder mit großem Recht betont.

4 Religionsphilosophie als verkrampfte Selbsttherapie

Hier soll Heideggers Konzeption der Selbsttherapie den Schwerpunkt bilden. Die Existenz des Philosophen als ein Stehen in der Angst und so vor dem Ganzen des Nichts führt zu einer Erstarrung, einer Verkrampfung, einer Blockade. Dies hat Heidegger gesehen. Es kam aber zu keiner philosophischen Auseinandersetzung damit. Stattdessen versucht er im Rahmen einer Religionsphilosophie der Kunst die Verspannungen zum Schweigen zu bringen. Die nicht auszuhaltenden Forderungen der bereits behandelten Texte werden aufgegeben zu Gunsten einer religionsphilosophischen Therapie, die vor allem in Beziehung zum sogenannten *Ereignis-Denken* zu sehen ist. Hier wird man gewahr, wie abgründig Heideggers Versuche eines Ausweges aus der selbstverschuldeten Verkrampfung – entweder als Folge aus seinem Denken oder von der Biographie herkommend – ist. Auf die Frage, wie das Therapeutische aussieht, kann man an manchen Stellen vermuten, dass aus der Therapie eine neue Verkrampfung entsteht. So ist Heidegger in gewisser Weise ein Gefangener im Labyrinth von der sich zunehmend wechselseitigen Durchdringung von Verkrampfung und Selbsttherapie. In groben Skizzen möchte ich diese These begründen:

Heidegger möchte im Rahmen seines Ereignis-Denkens die Dimension des Göttlichen aufrichten, ja, einen Raum, in dem das unbestimmte Heilige erscheinen bzw. bei uns ankommen kann, denkerisch eröffnen. Im *Brief über den Humanismus* hat er dieser Motivation einen klaren Ausdruck gegeben:

Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Wie soll denn der Mensch der gegenwärtigen Weltgeschichte auch nur ernst und streng fragen können, ob der Gott sich nahe oder entziehe, wenn der Mensch es unterläßt, allererst in die Dimension hineinzudenken, in der jene Frage allein gefragt werden kann? Das aber ist die Dimension des Heiligen, die sogar schon als Dimension verschlossen bleibt, wenn nicht das Offene des Seins gelichtet und in seiner Lichtung dem Menschen nahe ist. Vielleicht besteht das Auszeichnende dieses Weltalters in der Verschlossenheit der Dimension des Heilen. Vielleicht ist das das einzige Unheil (Heidegger, Brief über den Humanismus, 151f).

Er recurriert auf eine neue Mythologie, die im Wesentlichen durch seine Hölderlin-Rezeption geprägt ist, um sein religionsphilosophisches Denken, das in der Wahrheit des Seins gründen will, zu begründen. Hier spielt die katholische Frömmigkeit, die Heidegger seit seiner Kindheit kennt, keine Rolle, aber man könnte fragen, ob sie trotzdem teilweise den Hintergrund einschlägiger Gedanken des Ereignis-Denkens und der darauf beruhenden Spätphilosophie bildet. Als katholisches Erbe kann man seinen Versuch, den Geheimnischarakter des Seins zu bewahren, verstehen. Dass er überhaupt mit seiner Philosophie einen Sinn für das Geheimnis wiedergewinnen möchte, ist auf dem Hintergrund des in der katholischen Frömmigkeit aufrechterhaltenen Sinnes für das Geheimnis in der Feier der Eucharistie, die als das Anwesen und die Gegenwärtigkeit Gottes geglaubt wird, zu verstehen. Die Erfüllung der Synthese von Natur und Gnade findet in der Eucharistie (durch die Opfertaten Brot und Wein, die zum Leib und Blut Christi verwandelt werden,) ihre Kulmination und wird von Heidegger in dem Sinne bewahrt, dass er den Menschen als offen für das Geheimnis und für das Nicht-Verfügbare des Rationellen des Seins versteht. In seiner Rilke-Auslegung versteht er diesen Zusammenhang als das Aufstehen der Erde im Inneren des Menschen. Die Natur komme zu ihrer Vollendung durch ihre Verarbeitung im menschlichen Herzen. Dadurch werde sie verwandelt. Folgendes Zitat aus der neunten Elegie Rilkes spielt dabei eine wichtige Rolle:

Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar in uns erstehn? – Ist es dein Traum nicht, einmal unsichtbar zu sein? – Erde! Unsichtbar! Was wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?
Erde, du liebe, ich will. (Heidegger, Holzwege, 319)

Heidegger glaubt des Weiteren an die verwandelnde Kraft des Seins im Sinne eines im idealen Fall offenen und dynamischen Bezugs des Menschen zum Sein. Dabei hat Heidegger die schenkende Gabe des Seins reflektiert, in bewusster Anspielung auf die schenkende Tugend von Nietzsches Zarathustra. Auf der unbewussten Ebene ist die Gunst des Seins, von der er in seiner Vorlesung *Was heißt Metaphysik?* spricht, eine Übernahme dessen, was er in der Eucharistie erlebt hat; nur mit dem wesentlichen Unterschied, dass Heidegger sich von jeglichem Inhalt einer Gabe lossagt: Im Gegensatz zur Eucharistie, bei der es sich um die leibliche Vermittlung der Liebe Gottes in Jesus Christus handelt, sei die Gabe des Seins bei Heidegger kein persönlicher Akt eines liebenden Gebers. Vielmehr vermittelt die Gabe nur die Eröffnung einer neuen Dimension, die den Menschen offen macht für das Heile, das Heilige und die Winke der Götter und des Gottes. Das Denken Heideggers führt durch diese Dimension – fast ungewollt – auf ihre theologische Wurzel zurück. Sie bleibt in der Nähe der Eucharistie, wie sie Heidegger durch die katholische Frömmigkeit kennt.

Aus theologischer Perspektive bildet Heideggers Eröffnung dieser Dimension des Heiligen und des Heilens eine innovative Leistung, wenn es darum geht, den Raum der Gottesbegegnung als einen heiligen Bezirk zu denken. Die Feier der Eucharistie ist schwierig zu verstehen ohne diese implizite Ebene des Heiligen und des Heilens. Allerdings ist diese Ebene bei Heidegger inhaltsleer. Sie kommt einer bloß gedachten Philosophie der

Religion gleich, die Gott nur als abstrakten Begriff und nicht als Person denkt. Diese Inhaltslosigkeit hebt die begriffliche Arbeit der Philosophie auf und verabschiedet sich damit von der abendländischen Philosophie. In diesem Sinne kann man Ernst Tugendhat Recht geben:

Heideggers Anspruch, in einer Destruktion der Tradition eine tiefere Dimension erreicht zu haben, bescherte ihm seinen außerordentlichen Erfolg, aber sie löste in Wirklichkeit nichts, und am Ende befand sich Heidegger selbst in einem Zustand, der an einen indischen Mystiker erinnert, der nur noch die Silbe ‚Om, Om‘ wiederholt (Tugendhat, 2007, 20).

Trotz der Kritik an der begrifflichen Inhaltslosigkeit der Heideggerschen Dimension des Heiligen ist in seiner Eröffnung einer Dimension für das Heilige der Geheimnischarakter des Seins angesprochen, der seine theologische Wurzel in der Unergründlichkeit des Seins hat. In der Theologie wird diese Unergründlichkeit schöpfungstheologisch begründet. Für Heidegger kommt, wie er in seiner Metaphysik-Vorlesung beschreibt, die Einbeziehung des Schöpfungsgedankens aber nicht in Frage. Hierin liegt eben das Verkrampfte: Heidegger weigert sich aus außer-philosophischen Motivationen her, die theologische Wurzel seiner Begriffe herauszuarbeiten. Stattdessen versucht er sie zu umgehen, indem er sie strukturell übernimmt, aber den Inhalt preisgibt. Wenn Heidegger auf dem Hintergrund seines nicht-rational einholbaren Begriffs des Seins in seinem Geheimnischarakter *Gelassenheit* fordert, ist seine Religionsphilosophie nur bedingt in der Lage diese Gelassenheit zu ermöglichen. Von Heideggers Philosophie geht gewiss eine therapeutische Wirkung aus, aber sie vermag nicht mehr als eine Dimension für etwas zu eröffnen, was offen und in der begriffslosen und unbestimmten Schwebelage hängend bleibt. Diesbezüglich kann man vermuten, dass Heidegger die Christus-Dimension des christlichen Glaubens bewusst verdrängen wollte zu Gunsten eines offenen unverbindlichen Gottesbegriffs, der die traditionellen Religionen hinter sich lässt. In diesem Verlust von Christus liegt aus christlicher Perspektive der Abgrund seiner Philosophie. Denn hier denkt einer von der christlichen Theologie her, ohne aber mit einem Satz das Wesen des christlichen Glaubens, das man mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zusammenfassen kann, zu thematisieren.

Wenn Heidegger sich von der christologischen Dimension der Theologie lossagt, koppelt er sich gleichzeitig ab von der philosophischen Aneignung der Religion, wie sie exemplarisch bei Kant, Fichte, Hegel und Schelling zu finden ist. Das religionsphilosophische Potential des christologischen Denkens in der klassischen deutschen Philosophie, exemplarisch durchgeführt bei Hegel und Schelling, übersieht Heidegger, weil er gegen die Wurzel seines eigenen Denkens ankämpft, ohne die Gründe hierfür transparent und redlich offenzulegen. Das Fehlen einer philosophischen Begründung bestärkt die These von der Verkrampfung seiner Religionsphilosophie.

Der Ersatz christlicher Gedanken durch Anleihen von Zusammenhängen aus z. B. dem griechisch-antiken Götterverständnis ist meines Erachtens persönlich motiviert. Es setzt einen Verdrängungsmechanismus an, indem zwanghaft eine neue Mythologie geschaffen wird, die bloß der eigenen Loslösung vom Christentum dient.

In den *Beiträgen zur Philosophie* wird deutlich, dass Heidegger eine neue Religion, vorbereitet durch sein Denken, erwartet.

Alle bisherigen ‚Kulte‘ und ‚Kirchen‘ und solches überhaupt kann nicht die wesentliche Bereitung des Zusammenstoßes des Gottes und des Menschen in der Mitte des Seyns werden. Denn zuerst muß die Wahrheit des Seyns selbst gegründet werden und für dieses Aufgegebene alles Schaffen einen anderen Anfang nehmen (Heidegger, 2003, 416).

Coriando (2011) ist zuzustimmen, wenn sie die These vertritt, mit den *Beiträgen* sei der Versuch verbunden – sei es als Aufgabe oder als schon vollzogener Akt des Denkens –, das Christentum zu überwinden. Heideggers Verabschiedung vom Christentum kommt letztlich in seiner wiederholten Rede vom *Fehl Gottes* zum Ausdruck. Heidegger sieht das in den Beiträgen postulierte Ausbleiben der Wahrheit des Seyns im *Fehl Gottes*. Diesen Begriff hat er von Hölderlin aufgenommen und u.a. als Ausgangspunkt seiner im weiten Sinne verstandenen Kulturanalyse installiert, deren metaphysischer Grund der bei Nietzsche interpretierte Tod Gottes ist.

Der Fehl Gottes bedeutet, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelte und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt. Im Fehl Gottes kündigt sich aber noch Ärgeres an. Nicht nur die Götter und der Gott sind entflohen, sondern der Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen. Die Zeit der Weltnacht ist die dürftige Zeit, weil sie immer dürftiger wird. Sie ist bereits so dürftig geworden, daß sie nicht mehr vermag, den Fehl Gottes als Fehl zu merken (Heidegger, Beiträge, 269).

Hier geht es um den Tod Gottes im menschlichen Bewusstsein und um das damit einhergehende Absterben religiöser Instinkte und Erfahrungen. Die Folgen dieses Prozesses sieht Heidegger bei Nietzsche exemplarisch vorgezeichnet. In einer Zeit des *Fehl Gottes* erwartet Heidegger den letzten Gott. Das siebte Kapitel fängt mit dem Wort an: „Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen“ (ebd., 403). Damit hat Heidegger seine Absicht deutlich dargelegt: Er sieht den christlichen Gott als der Vergangenheit zugehörig. Dieser Gedanke, der keinen Kampf gegen das Christentum bedeutet, kommt sehr gut zum Ausdruck in Heideggers Antwort auf Max Müllers Frage, warum jener bei Wanderungen mit diesem in Kirchen sich mit Weihwasser bekreuzige. Er habe, so Heidegger, da er geschichtlich denke, Respekt vor dem Ort. Denn dort, wo so viel gebetet worden ist, sei das Göttliche da, aber mit der Einschränkung, heute sei es nicht mehr da (vgl. Fischer, 2008, 61f.). Diese bekannte Geschichte dient oft als Beispiel der Frömmigkeit Heideggers. Ich würde sie eher als Beispiel seiner Verkrampfung, die sein ganzes Denken durchsäuert, verstehen. Der letzte Gott, den Heidegger vor allem in den Beiträgen propagiert, ist ein neuer Gott. Er ist ein kommender Unbekannter. Dies hat wenig mit Mystik zu tun, sondern ist eher als eine Attacke auf den persönlichen Gott des Christentums zu interpretieren.

5 Zusammenfassung

Es ist aus Sicht der christlichen Theologie eine großartige Leistung, dass Heidegger das philosophische Denken zur Ankunft des Transzendenten eröffnen möchte. Dennoch verfängt er sich im eigenen Denken und wird ein unfreier Umherirrender in dem eigenen selbst aufgerichteten Labyrinth. Es muss hierbei eingrenzend gesagt werden, es sei nicht der Sinn dieses Aufsatzes Verkrampfung als solche abzulehnen. Vielmehr war intendiert, auf ein gewisses Problem in seiner Religionsphilosophie aufmerksam zu machen und gleichzeitig klar zu machen, dass Heidegger mit seinem Versuch, sich im Rahmen einer selbstkonstruierten Kunstreligion – die seinen philosophischen Forderungen aber nicht gerecht wird – zu reflektieren, gescheitert ist. Die daraus resultierenden Versuche einer Selbsttherapie waren solche, die Verkrampfungen in höherer Potenz zur Folge hatten. Darunter leidet aus christlicher Perspektive sein Denken.

Literaturverzeichnis

Coriando, Paola-Ludovica: Seinsbedürfnis. Der ‚letzte Gott‘ in Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie‘, in: Fischer, Norbert/von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hg.): *Die Gottesfrage im Denken Heideggers*, Hamburg 2011, 89-104.

Binswanger, Ludwig: *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942.

Düsing, Edith: *Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus*, München 2007, 2. Aufl.

Fischer, Andreas M.: *Der gottlose Priester, Psychogramm eines Denkers*, Zürich 2008

Guardini, Romano: *Die Annahme seiner Selbst. Den Mensch erkennt nur, wer von Gott weiß*, Mainz 2008.

Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?*, in ders.: *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a. M. 2004, 103-122.

Heidegger, Martin: *Vom Wesen der Wahrheit*, in ders.: *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a. M. 2004, 177-202.

Heidegger, Martin: *Brief über den Humanismus*, in ders.: *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a. M. 2004, 313-364.

Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt am Main 2003.

Heidegger, Martin: *Holzwege*, GA5, Frankfurt am Main 2003.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen 182001.

Heidegger, Martin: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, in ders.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, Frankfurt a.M. 2000, 107-117.

Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 61998.

Heidegger, Martin: *Was heißt denken?*, Tübingen 51997.

Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.

Rentsch, Tomas: *Martin Heidegger, eine kritische Einführung*, München 1992.

Tugendhat, Ernst: *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007.

Zum Autor:

Dr. phil. Dipl. theol. Henrik Holm (geb. in Oslo 1980), wissenschaftlicher Mitarbeiter (Interdisziplinäre Fakultät) und Dozent (Theologische Fakultät) an der Universität Rostock.

Schwerpunkte in Forschung und Lehre: Augustinus, Anselm von Canterbury, Kant, Nietzsche und Heidegger, Religionsphilosophie, Metaphysik und Europäische Religionsgeschichte.

Kontakt: Dr. Henrik Holm, Universität Rostock, THF, 18051 Rostock.

Email beruflich: Henrik.holm@uni-rostock.de; privat: he.holm@gmail.com