

Die transzendente Zerstreuung des Daseins und die Übermacht des Göttlichen bei Heidegger

von Claudius Strube

Es ist üblich geworden, sich gegenüber der Edition der Vorlesungen Heideggers kritisch zu äußern. Die eigentliche Einstellung kann doch aber nur die sein, in ihnen neue Quellen für das Verständnis seiner veröffentlichten Schriften zu erschließen. Eine solche Quelle, und zwar für das Verständnis der ohnehin nur fragmentarisch gegebenen philosophischen Theologie Heideggers, findet sich nunmehr in der Marburger Logik-Vorlesung vom Sommersemester 1928.

Bei der Abhebung des – wie man sagen könnte – *existenzialen* Begriffs der Transzendenz vom theologischen Transzendenzbegriff macht Heidegger die folgende Anmerkung: „Das Problem der Transzendenz ist in die Frage nach der Zeitlichkeit und nach der Freiheit zurückzunehmen, und erst von da kann gezeigt werden, inwiefern zur Transzendenz selbst, als wesentlich ontologisch differenter, das Verstehen von Sein qua *Übermächtigem*, qua Heiligkeit gehört. Es geht nicht darum, ontisch das Göttliche in seinem ‚Dasein‘ zu beweisen, sondern darum, den Ursprung dieses Seinsverständnisses aus der Transzendenz des Daseins, d. h. die Zugehörigkeit dieser Idee von Sein zum Seinsverständnis überhaupt zu erhellen.“¹ Die Aufgabe einer philosophischen Theologie kann also nach Heidegger nicht darin bestehen, ein übersinnlich und unbedingt Seiendes als tatsächlich vorhanden nachzuweisen². Eine solche Aufgabenstellung verkennt grundsätzlich, daß sich uns ein Seiendes nur dadurch zu erkennen geben kann, daß wir aus dem Verstehen seines Seins auf es zurückkommen. Die theologische Frage muß daher transzendentalontologisch gefaßt werden. Statt das Göttliche direkt zu thematisieren und damit ontisch zu fixieren, müssen wir erst einmal das Sein des Göttlichen aushalten. Es gilt also, unser Verständnis von der Heiligkeit zu explizieren und sodann den Ursprung dieses Seinsverständnisses in der Transzendenz des Daseins aufzusuchen.

Die transzendente Ontologie, die die ursprünglichere Möglichkeit der Metaphysik ist, nimmt es auf sich, atheistisch genannt zu werden, weil sie nicht sogleich von Gott handelt. „Lieber den billigen Vorwurf des Atheismus einstecken, der sogar, wenn er ontisch gemeint ist, völlig gerechtfertigt ist. Ob aber nicht der vermeintliche ontische Glaube an Gott im Grunde Gottlosigkeit ist? Und der echte Metaphysiker religiöser ist denn die üblichen Gläubigen, Angehörigen einer ‚Kirche‘ oder gar die ‚Theologie‘ jeder Konfession?“³ Diese Bemerkung zeigt, wie gründlich mißverstanden sich Heidegger durch den Vorwurf des Anthropozentrismus fühlen mußte. In der neuen philosophischen Erkenntnisart, in der tiefer gesehenen Metaphysik, glaubte er eine Möglichkeit entdeckt zu haben, die Religiosität im Menschen besser und gründlicher bewahren zu können, als dies in einer an schnellebige Philosophien angepaßte Theologie geschehen konnte.

Als Ursprung des Heiligen nennt Heidegger die transzendente Zerstreuung: „... nur in und aus der vollen, zum Wesen der Transzendenz gehörigen Streuung ... kann diese Idee des Seins als Übermacht verstanden werden, nicht aber in einer Ausle-

¹ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. v. Klaus Held, Gesamtausgabe Bd. 26, 211, Anm. 3, Frankfurt 1978.

² Die überlieferten Gottesbeweise verwenden den Terminus *existentia stans* in einer kategorialen Bedeutung, d. h. im Sinne von Vorhandenheit.

³ a. a. O.

gung auf ein absolutes Du hin, und auch nicht als bonum, als Wert oder als Ewiges.“⁴ Diesem Hinweis gilt es nunmehr so weit als möglich zu folgen⁵.

Das Phänomen des Heiligen versucht Heidegger im Hinblick auf ‚Übermächtigkeit‘ zu exponieren. Leitend könnte hierbei Rudolf Ottos ‚phänomenologische‘ Analyse der irrationalen Momente des Heiligen gewesen sein⁶.

Das Heilige ist nach Rudolf Otto eine komplexe Kategorie, in ihr verschränken sich irrationale Momente mit rationalen (ontologische und ethische). Den Anteil des Irrationalen nennt er zur Abhebung das Numinose. Zugänglich wird es nur in spezifischen Gefühlen und Gestimmtheiten. „Betrachten wir das Unterste und Tiefste in jeder starken frommen Gefühlsregung, sofern sie noch mehr ist als Heilsglaube, Vertrauen oder Liebe, dasjenige, das auch in uns zeitweilig, ganz abgesehen von diesen Begleitern, das Gemüt mit fast sinnverwirrender Gewalt erregen und erfüllen kann, verfolgen wir es durch Mit- und Nachgefühl . . . in der Feierlichkeit und Gestimmtheit von Riten und Kulturen, in dem, was um religiöse Denkmäler, Bauten, Tempel und Kirchen wittert und schwebt, so kann sich uns als Ausdruck der Sache nur eines nahe legen: das *mysterium tremendum*.“⁷ Das erste Moment des Numinosen ist das *tremendum*, denn erlebt wird es in der religiösen Scheu und im mystischen Erschauern. Entwicklungsgeschichtliche Vorstufen sind die dämonische Scheu und der panische Schrecken. Es ist ein seltsam abdrängendes Moment und irritiert alle diejenigen, „die nur Güte, Milde, Liebe, Vertraubarkeit und im allgemeinen nur Momente der Welt-Zugekehrtheit im Göttlichen anerkennen wollen“⁸. Im Sinne dieses Moments hat das Heilige die Bedeutung „schlechthinnige Unnahbarkeit“⁹. Das zweite Moment ist die *majestas*, die *tremenda majestas*. „Besonders auf dieses Moment der schlechthinnigen Übermacht . . . bezieht sich als sein Schatten und subjektiver Reflex jenes ‚Kreaturgefühl‘, das als Kontrast zu dem objektiv gefühlten Übermächtigen als Gefühl eigenen Versinkens, Zunichtewerdens, Erde, Asche und Nichts Seins sich verdeutlicht . . .“¹⁰ Mit dem Moment der schlechthinnigen Überlegenheit verbindet sich als drittes Moment das des Energischen, d. i. das Moment des rastlos und restlos Drängenden, Bezwingenden und Lebendigen. Das vierte Moment, das des Mysteriösen, wird am treffendsten ausgedrückt durch das ‚Ganz andere‘, das aus dem Gewohnten und ‚Heimlichen‘ schlechterdings Herausfallende. Das fünfte und letzte Moment des Numinosen ist das *fascinosum*. Das Numinose ist nämlich auch „etwas eigentümlich *Anziehendes*, *Bestrickendes*, *Faszinierendes*, das nun mit dem abdrängenden Momente des *tremendum* in eine seltsame Kontrastharmonie tritt . . . So grauenvoll-furchtbar das Dämonisch-Göttliche dem Gemüte erscheinen kann, so lockend-reizvoll ist es gleichzeitig. Und die Kreatur, die vor ihm erzittert in demütigstem Verzagen, hat immer zugleich den Antrieb, sich zu ihm hinzuwenden . . .“¹¹ Insgesamt ist also das Numinose, das Heilige, insofern es nicht rational faß-

⁴ a. a. O.

⁵ Ausgespart bleiben muß die Erörterung des Zusammenhanges von Transzendenz und Zeitlichkeit sowie die des Zusammenhanges zwischen diesem Seinsverständnis und dem Seinsverständnis überhaupt.

⁶ Heidegger wird wohl die gleiche Einstellung wie Scheler eingenommen haben. „So wenig ich Ottos religiöser Erkenntnistheorie folgen kann, die er in den späteren Abschnitten seines Buches entwickelt, so sehr begrüße ich in dem rein *deskriptiven* Abschnitt seines Buches den erstmaligen ernstlichen Versuch, auf dem Wege der phänomenologischen Wesenserörterung die wichtigsten Qualitäten der Wertmodalität des Heiligen – die aller und jeder Religion Gegenstandsbestimmtheit ist – aufzuweisen.“ *M. Scheler*, Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke Bd. 5, Bern/München 1971, 166.

⁷ *R. Otto*, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 4. Auflage, Breslau 1920, 13.

⁸ a. a. O. 21.

⁹ a. a. O. 22.

¹⁰ a. a. O. 22.

¹¹ a. a. O. 39.

bar und nur in Form von Begriffs-Analoga andeutbar ist, ein *mysterium tremendum et fascinans*.

Um unsere Vermutung zu erhärten, daß das von Rudolf Otto herausgestellte Phänomen der *tremenda majestas* Heidegger als Leitfaden für die Interpretation des Heiligen gedient habe, rezensieren wir die entsprechenden Stellen in Rudolf Ottos Buch aus der Sicht von „Sein und Zeit“¹².

Hervorzuheben ist zunächst einmal die Beobachtung der positiven Funktion der Stimmungen und Gefühle. Da Rudolf Otto aber nicht ihre existenziale Funktion erkannte, konnte er seine Einsichten auch nur gemäß dem Gegensatz von Irrationalismus und Rationalismus ordnen. Die eigentliche Schwierigkeit Rudolf Ottos besteht aber darin, die spezifische Gestimmtheit für das Numinose phänomenal zu fassen. Er versucht zwar, die numinose Scheu von der natürlichen Furcht abzuheben, aber ein phänomenologisches Kriterium vermag er nicht aufzuweisen. Das zeigt z. B. sein Versuch, im Grauen eine rohe Äußerung der numinosen Scheu zu sehen. „Denn Grauen ist nicht natürliche, gewöhnliche Furcht, sondern selber schon ein erstes Sich-Erregen und Wittern des Mysteriösen, wenn auch in noch so roher Form, ein erstes Werten nach einer Kategorie, die nicht im übrigen, gewöhnlichen, natürlichen Bereiche liegt und nicht auf Natürliches geht . . .“¹³ Auch auf seiner Vollendungsstufe, auf der es sich dann gänzlich von der dämonischen Scheu unterscheidet, zeigt das Gefühl des Numinosen nach Rudolf Otto noch eine Spur des Grauens. „Das ‚Grauen‘ kehrt hier wieder in der unendlich geadelten Form jenes tiefst innerlichen Erzitterns und Verstummens der Seele bis in ihre letzten Wurzeln hinein. Es packt auch im christlichen Kult in voller Gewalt das Gemüt bei den Worten: ‚heilig, heilig, heilig.‘“¹⁴ Angesichts der Bedeutung, die Rudolf Otto dem Gefühl des Grauens beimißt, wäre also alles auf eine sichere phänomenologische Unterscheidung des Grauens von der Furcht angekommen. Das ist Rudolf Otto jedoch nicht gelungen. Es gibt zwar einen Unterschied zwischen den beiden Phänomenen, aber der kann auch ein bloß modaler sein. Beim Grauen kommt gegenüber der gewöhnlichen Furcht hinzu, daß „das Bedrohliche den Charakter des ganz und gar Unvertrauten“¹⁵ annimmt; aber das bedeutet lediglich, daß die nächste Alltäglichkeit erschüttert wird, nicht die Alltäglichkeit überhaupt. Auch das Wovor des Grauens ist ein innerweltlich Begegnendes, nichts Unheimliches. Das Grauen ist somit ein Modus der Furcht. Gesucht wurde von Rudolf Otto jedoch als Kern der numinosen Scheu ein elementares Gefühl für das Unheimliche. „Von ihm und seinem ersten Durchbruche in den Gemütern der Urmenschheit ist alle religionsgeschichtliche Entwicklung ausgegangen. In ihm wurzeln ‚Dämonen‘ wie ‚Götter‘ und was sonst die ‚mythologische Apperzeption‘ oder die ‚Fantasie‘ an Objektivationen desselben hervorbrachte.“¹⁶ Gibt es also überhaupt eine Gestimmtheit, in der wir das Unheimliche erschließen und in der die Alltäglichkeit von Grund aus erschüttert wird? Eine solche Grundstimmung gibt es in der Tat, es ist die Angst. „In der Angst ist einem ‚unheimlich‘. Darin kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, wobei sich das Dasein in der Angst befindet, zum Ausdruck: das Nichts und Nirgends. Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein. Bei der ersten phänomenalen

¹² Ob auch das andere Moment des Numinosen, das *mysterium fascinans*, Heidegger als Leitfaden für die Freilegung des Phänomens des Heiligen diene, kann hier nicht geklärt werden. Es sei aber darauf hingewiesen, daß Jörg Splett in Heideggers späterer Besinnung auf die „Gegnet“ noch eine Spur des von Otto herausgestellten Doppelcharakters des Numinosen bemerkt hat. „In dieser Doppelung von Entzug und Gewährung erscheint so noch einmal, nun ganz in die ruhende Stille der Gelassenheit gesammelt, das berühmte Begriffspaar Rudolf Ottos. So zeigt in der Gegnet sich das Heilige . . .“ J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, Freiburg 1971, 182.

¹³ R. Otto, *Das Heilige*, 17.

¹⁴ a. a. O. 19.

¹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 9. Aufl., 142.

¹⁶ R. Otto, *Das Heilige*, 16.

Anzeige der Grundverfassung des Daseins . . . wurde das In-Sein bestimmt als Wohnen bei . . . , Vertrautsein mit . . . Dieser Charakter des In-Seins wurde dann konkreter sichtbar gemacht durch die alltägliche Öffentlichkeit des Man, das die beruhigte Selbstsicherheit, das selbstverständliche ‚Zuhause-sein‘ in die durchschnittliche Alltäglichkeit bringt. Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der ‚Welt‘ zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht zusammen.“¹⁷

Nun ist die Angst als solche eine viel zu allgemeine Erschließungsmöglichkeit, als daß sie hinreichte, dem Dasein so etwas wie die schlechthinnige Übermacht zu erschließen. Gesucht wird also eine existenziale Modalisierung der Angst. Bei dieser Suche können die Modi der Furcht als Leitfaden dienen. Es gibt ja keine besondere Sprache für die ursprünglichen Phänomene, das läßt die existenziale Möglichkeit des Geredes gar nicht zu. Auch Angst und Furcht werden zumeist verwechselt. Und oft gibt es in unserer Sprache nur ein einziges Wort für ein Stimmungsphänomen. Und dann kommt alles auf das phänomenologische Kriterium an, nämlich ob es sich um eine alltägliche Stimmung oder um eine Grundstimmung handelt. Dieser Unterschied ist ein transzendentaler, nicht ein gradueller. Ein gewisses Verständnis hierfür, erzwungen durch die Phänomene selbst, zeigte bereits Rudolf Otto. „Und wer imstande ist zu schärferer seelischer Analyse, muß sehen, daß sich solche ‚Scheu‘ durchaus nicht nur durch Grad und Intensität von natürlicher Furcht unterscheidet. Sie *kann* so stark sein, daß sie durch Mark und Bein geht, daß sich die Haare sträuben und die Glieder schlottern. Aber sie kann auch in ganz leichter Regung und als kaum bemerkte und flüchtige Anwendung des Gemütes auftreten. Sie hat nichts zu tun mit Intensität. Und keine natürliche Furcht geht durch bloße Intensivierung in sie über. Ich kann über die Maßen voller Furcht, Angst, Schrecken sein, ohne daß auch nur eine Spur vom Gefühl des ‚Unheimlichen‘ darin liegt.“¹⁸

Was also Rudolf Otto mit der numinosen Scheu suchte, ist die Scheu als Grundstimmung. Zunächst und zumeist ist die Scheu jedoch ein Modus der Furcht. „Ein Besorgen kann seiner eigenen Sache unsicher sein, mit ihr im Grunde unvertraut sein. In diesem Falle kann im Begegnen eines geringfügigen Bedrohlichen ein Fürchten aufkommen, das nun den eigentümlichen Charakter des Bedenklichseins hat, was wir mit *Ängstlichkeit* bezeichnen . . . In diesen Zusammenhang gehören die weiteren Modifikationen der *Schüchternheit*, *Scheu*, *Bangigkeit*, *Stutzigwerden* und dergleichen.“¹⁹ Die Scheu gehört also zu den Modi der Furcht, die vor allem die Selbstheit des Fürchtenden modifizieren. Jedes In-der-Welt-sein kann ja nach den drei konstitutiven Momenten der Welt, des In-Seins und des Selbst analysiert werden. So modifiziert das Grauen das Weltliche, wovor sich das Dasein fürchten kann, zu einem ganz und gar Unvertrauten. Das Erschrecken wandelt dagegen nicht den Charakter des Bedrohlichen ab, sondern den Begegnischarakter; beim Erschrecken begegnet das Furchtbare nämlich plötzlich. Im Entsetzen vereinigen sich schließlich beide Modalisierungen. „Und wo nun gar ein Bedrohendes im Charakter des Grauenhaften begegnet und zugleich den Begegnischarakter des Erschreckenden hat, die Plötzlichkeit, da wird die Furcht zum *Entsetzen*.“²⁰ Bei der Scheu sind keine der beiden genannten Modalisierungen entscheidend. Das Bedrohliche kann faktisch geringfügig sein, und die Plötzlichkeit der Begegnung ist gänzlich uncharakteristisch für die Scheu. Der Scheue hat kein rechtes Zutrauen zu sich selbst und seinem Können, d. h. der Scheue befindet sich in einer Möglichkeit des Daseins, das faktische Seinkönnen nicht ausdrücklich und beständig zu vollziehen. Indem der Scheue dergestalt seine eigenen Möglichkeiten nicht oder nicht vollständig anzueignen vermag, erschließt er sich seine Umwelt und Mitwelt als eine sol-

¹⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 188 f.

¹⁸ R. Otto, *Das Heilige*, 18.

¹⁹ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Hrsg. Petra Jaeger, Gesamtausgabe Bd. 20, 398.

²⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 142.

che, die seine Kräfte zu übersteigen droht. In der Scheu wird das Sein der vorhandenen und zuhandenen Dinge sowie auch das Mitsein als überlegenes erfahren. Aber dies hat die Scheu auch mit der Schüchternheit und Bangigkeit gemeinsam. Bei der Scheu kommt noch das besondere Moment hinzu, daß der Scheue sich dem überlegenen Sein ausgeliefert fühlt; ihm droht ständig die Überwältigung. Dementsprechend ist auch sein intentionales Verhalten durch Zögern und Verzagtheit bestimmt.

Der *eigentlichen* Scheu gehen diese Kennzeichen der Furchtsamkeit gänzlich ab. „Die Scheue ist wohl ein anderes als die Schüchternheit, die in allem, was ihr begegnet, nur zaghaft und unsicher bleibt. Die Scheu dagegen ist gehalten durch das eindeutig Einzige, wovor sie Scheu ist. Die Scheu wird nicht unsicher und hält doch an sich. Ihr An-sich-halten entgeht jedoch der Gefahr, daß die Scheuen sich in eine Bekümmernung um sich selbst verstricken nach der Art der Furchtsamen.“²¹ Das An-sich-halten der eigentlichen Scheu ist nicht mehr die verzagte Zurückhaltung gegenüber der Um- und Mitwelt. In der Grundstimmung der Scheu geschieht die ursprünglichste Epoché. Die eigentliche Scheu enthält sich der Alltäglichkeit überhaupt. Indem sie sich aber so auch aller gewohnten Maße enthält, nimmt sie der uneigentlichen Scheu die Grundlage für ihre stillen, ichbezogenen Auseinandersetzungen mit der Um- und Mitwelt. „Das An-sich-halten der Scheu kennt aber auch nie den Vorbehalt. Die Scheu ist als ursprünglich gefestigtes An-sich-halten vor dem Gescheuten zugleich die innigste Zuneigung zu diesem.“²² Die Scheu steigert nicht die Subjektivität, sondern bringt gerade vor das, was ‚weiter draußen‘ ist, als es je ein Objekt sein kann. Die Scheu erschließt die Welt im ursprünglichsten Sinne. Indem sich die Scheu nämlich des zerstreuten Seins bei den verschiedensten Objekten und Subjekten enthält, läßt sie das eindeutig Einzige zur Anwesenheit gelangen. Gegenüber der alltäglichen ‚Welt‘ und ihren gewohnten Maßstäben ist das eindeutig Einzige des ursprünglichen Waltens von Welt das schlechthin Ungewöhnliche. Vor diesem tritt die Scheu zurück. „Was zur Scheu stimmt, läßt zögern. Doch die zögernde Scheu kennt kein Zagen und Verzagen. Ihr Zögern ist die wartende Entschiedenheit zur Geduld. Zögerung ist hier der längst entschiedene Mut zum Langsamen.“²³ Die Scheu kann die Alltäglichkeit nicht auslöschen. Sie kann aber Tage zeitigen, die nicht wie alle Tage sind. Dies geschieht, indem sie sich des unablässigen und fast rastlosen Besorgens enthält. „Im bloßen Aussetzen mit der Arbeit kann schon das An-sich-halten bestimmend sein. Darin kommen wir zu uns selbst. Nicht als würden wir selbststüchtig auf unser ‚Ich‘ zurückgebogen. Das An-sich-halten versetzt eher hinaus in einen kaum erfahrenen Bereich, aus dem her unser Wesen bestimmt wird. Aus solcher Versetzung beginnt das Erstaunen oder auch das Erschrecken oder auch die Scheu.“²⁴ An den Feiertagen werden wir frei für das Ungewöhnliche, für das ursprüngliche Walten der Welt. Und erst dadurch können wir unser ursprüngliches In-der-Welt-sein erfahren. Die eigentliche Scheu ist der geschichtliche Ursprung des Feiertages, und an den wirklich gefeierten Feiertagen kann sich die Scheu, d. h. das Zurücktreten vor dem Ungewöhnlichen, wieder entfalten. Solche Scheu hemmt nicht. „Aber sie legt das Langsame auf den Weg. Sie ist die feiertägliche Grundstimmung für die langsamen Stege.“²⁵

„Die Zögerung der Scheu ist Langmut. Aber die Scheu erschöpft ihr Wesen nicht in solcher Zögerung. Denn in dieser selbst waltet das zugeneigte Hindenken zu dem Gescheuten. Die Scheu ist das an sich haltende, langmütig hinüberstauende Andenken an Jenes, was nahe bleibt in einer Nähe, die einzig darin aufgeht, ein Fernes in seiner Fülle fern und dadurch für sein zu quellendes Entspringen bereit zu halten. Diese wesenhafte Scheu ist die Stimmung des heimgekommenen *Denkens an* den Ursprung.“²⁶

²¹ M. Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 2. Aufl., Frankfurt, 124.

²² ebd.

²³ ebd.

²⁴ a. a. O., 97.

²⁵ a. a. O., 124.

²⁶ ebd.

Im Unterschied zur Angst erschließt die eigentliche Scheu nicht nur die Welt als solche, sondern darüberhinaus als Fülle, als Reichtum. Es ist die Verhaltenheit dieser Scheu, die den inneren Reichtum der Welt bewahrt. „Reichtum ist nie bloßer Besitz; noch weniger ist er die Folge des Besitzes, weil er stets sein Grund bleibt. Reichtum ist der Überfluß dessen, was den Besitz des eigenen Wesens gewährt, indem es den Weg zu seiner Aneignung öffnet und unerschöpflich bleibt an Gebot, für das Eigene reif zu werden.“²⁷ Das, was den Besitz des eigenen Wesens gewährt, ist das Heile. Das ursprünglich Heilgewährende, das Heilige selbst, ist der verborgene Reichtum der Welt. „Überfluß ist aber nicht die Unmenge, die dem Satten als das stets noch Übrige vorliegt. Der echte Überfluß ist das Überfließen, das sich selbst überfließt und so übertrifft. Bei solchem Übertreffen fließt das Überfließende zu sich selbst zurück und erfährt, daß es sich selbst, weil stets übertroffen, nicht genügt. Aber dieses sich übertreffende Sich-nie-genügen ist der Ursprung. Der Reichtum ist wesenhaft Quelle, an der das Eigene erst und allein zum Eigentum wird.“²⁸ Zu jeder Stimmung gehört ein Verständnis. Zur Grundstimmung der Scheu gehört das Wissen, daß das Heilige nicht unmittelbar erfahren werden kann. „Das Heilige als das Unnahbare wirft jeden unmittelbaren Zudrang des Mittelbaren aus seinem Vorhaben ins Vergebliche. Das Heilige setzt alles Erfahren aus seiner Gewöhnung heraus und entzieht ihm so den Standort. Also entsetzend ist das Heilige das Entsetzliche selbst.“²⁹ Im Ansiehalten der Scheu vermeidet das Dasein also jegliche unmittelbare Erfahrbarkeit des Heiligen. Einzig die Scheu ermöglicht dem Heiligen eine Nähe; eine solche allerdings, die das Ganze des Heils zugleich fernhält.

Für die ontologische Interpretation dieses Phänomens bietet sich der Begriff der Möglichkeit an. Denn dasjenige, das alles Faktische wesenhaft übertrifft, nennen wir das Mögliche. Das, was aber noch die alltäglichen Möglichkeiten des Daseins übertrifft, ist das Heile. Das Heilige ist demnach die Welt als das Ganze der reinen Möglichkeiten des Existierens.

Der phänomenologische Weltcharakter des Heiligen ist bislang stets übersehen worden. Allzu schnell hat man das Heilige einer bestimmten Sphäre, der ‚transzendenten‘, zugeordnet. Der Mythos weiß jedoch von solchen Einteilungen noch gar nichts. Dies zuerst gezeigt zu haben, ist das Verdienst von Ernst Cassirers „Phänomenologie des Mythos“.

Nach Cassirer kennt das mythische Bewußtsein noch nicht die für den theoretischen Aufbau des Weltbildes konstitutive Scheidung zwischen dem bloß ‚Vorgestellten‘ und dem ‚wahrhaft Seienden‘, zwischen dem ‚Subjektiven‘ und dem ‚Objektiven‘. Das mythische Bewußtsein ‚hat‘ den Gegenstand vielmehr nur, „indem es von ihm überwältigt wird; es besitzt ihn nicht, indem es ihn fortschreitend für sich aufbaut, sondern es wird schlechthin von ihm besessen . . . Aber eben diese Intensität, diese unmittelbare Gewalt, mit der das mythische Objekt für das Bewußtsein da ist, hebt es nun aus der bloßen Reihe dessen, was immer gleichförmig ist und gleichartig wiederkehrt, heraus. Statt in das Schema einer Regel, eines notwendigen Gesetzes gebannt zu sein, erscheint jedes Objekt, sofern es das mythische Bewußtsein ergreift und erfüllt, wie etwas nur sich selbst Angehöriges, wie etwas Unvergleichliches und Eigenes.“³⁰ Aber die mythische Welt besteht nun nicht etwa aus lauter unverbundenen Einzelheiten. „Denn eben durch ihren Sondercharakter schließen sich alle Inhalte, die dem mythischen Bewußtsein angehören, wieder zu einem Ganzen zusammen. Sie bilden ein in sich geschlossenes Reich – sie besitzen gewissermaßen eine gemeinsame Tönung, vermöge deren sie sich aus der Reihe des Alltäglichen und Gewöhnlichen, des gemeinen empirischen Daseins

²⁷ a. a. O., 125.

²⁸ ebd.

²⁹ a. a. O., 61 f.

³⁰ E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil. Das mythische Denken. Darmstadt 1964, 94.

herausheben.“³¹ Das Heilige ist also keine objektive Beschaffenheit, keine vorhandene Eigenschaft bestimmter Objekte oder Objektgruppen. Jeder alltägliche Inhalt kann den auszeichnenden Charakter der Heiligkeit gewinnen. „Indem alles Sein und Geschehen auf den einen Grundgegensatz des ‚Heiligen‘ und ‚Profanen‘ projiziert wird, gewinnt es in dieser Projektion selbst einen neuen Gehalt.“³² Den phänomenalen Anhalt für diese Auffassung bietet die von der ethnologischen Forschung immer schärfer herausgearbeitete Mana-Vorstellung. „In dem *mana* der Polynesier, in dem *manitu* der Algonkinstämme Nordamerikas, im *orenda* der Irokesen usf. läßt sich als gemeinsamer Grundbestand nur der Begriff und die Anschauung der gesteigerten, über alle bloß ‚natürlichen‘ Grenzen hinausgehenden *Wirksamkeit schlechthin* herauslösen . . . Das Mana ist das Machtvolle, Wirksame, Produktive, ohne daß in diese Wirksamkeit die spezifische Bestimmung des Bewußten, des ‚Seelischen‘ oder Persönlichen im engeren Sinne eingeht.“³³ Von hier aus wird sogleich eine Schwäche in der Analyse von Rudolf Otto bemerkbar. Denn indem er die gestimmte Erfahrung der tremenda majestas als Kreaturgefühl bezeichnet, geht er über den phänomenalen Tatbestand hinaus. Um das ursprüngliche Phänomen des göttlichen Seins zu bestimmen, müssen die historischen Deutungen, wie z. B. die des persönlichen Schöpfergottes, zunächst ferngehalten werden. In seiner Kritik der Lehre vom „Abhängigkeitsgefühl“ bei Schleiermacher hat Rudolf Otto allerdings einen wichtigen Beitrag geliefert. „Das Korrelat zur ‚Abhängigkeit‘ wäre auf Seiten der Gottheit die *Kausalität*, nämlich *Allursächlichkeit* und Allesbedingtheit. Das aber liegt zunächst gar nicht im unmittelbaren ‚frommen Gefühle‘ so, wie wir es im Moment der Andacht auffassen und analysieren, drin. Das gehört vielmehr durchaus auf die *rationale* Seite der Gottesidee, läßt sich in Begriffen scharf entwickeln und hat einen ganz anderen Quell seines Ursprunges. Die ‚Abhängigkeit‘, die in Abrahams Worten sich ausdrückt, ist nicht die der Geschaffenheit, sondern die der Geschöpflichkeit, ist Ohnmacht gegenüber der Übermacht, ist eigene Nichtigkeit.“³⁴ Was Rudolf Otto hier mit Recht zurückweist, ist der Gott der Philosophen, der Gott als *causa sui*. „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der *causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.“³⁵ Nur die Scheu vor der Übermacht vermag vor den „göttlichen Gott“³⁶ zu bringen. Nach wie vor stellt sich daher die Frage, was denn ‚Übermacht‘ eigentlich besagt. Diese Frage wird aber abgeboten, wenn die Ohnmacht des eigenen Seins als Kreaturgefühl bezeichnet wird.

Was Rudolf Otto mit ‚Geschöpflichkeit‘ eigentlich meint, ist das, was die Fundamentalontologie phänomenal ursprünglicher als die Geworfenheit des Daseins bezeichnet hat. „In der ‚Geworfenheit‘ liegt ein Ausgeliefertsein des Daseins an die Welt derart, daß ein solches In-der-Welt-sein von dem, woran es ausgeliefert ist, überwältigt wird. Übermächtigkeit vermag sich als solche überhaupt nur zu bekunden *für* ein Ausgeliefertsein an . . . In solcher Angewiesenheit an das Übermächtige ist das Dasein *von* diesem benommen und vermag sich daher nur als zugehörig zu und verwandt mit diesem Wirklichen selbst zu erfahren. In der Geworfenheit hat sonach alles irgendwie enthüllte Seiende den Seinscharakter der Übermächtigkeit (*mana*).“³⁷ In diesem extremen Sinne gilt dies natürlich nur für den Mythos. An diesem läßt sich aber nun einmal sehr gut der ursprüngliche Zusammenhang von Geworfenheit und Übermächtigkeit aufzeigen. Diese methodische Funktion kann der Mythos nämlich deshalb übernehmen, weil

³¹ ebd.

³² a. a. O., 96.

³³ a. a. O., 189.

³⁴ R. Otto, *Das Heilige*, 23.

³⁵ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, 2. unveränd. Aufl., Pfullingen 1957, 70.

³⁶ a. a. O., 71.

³⁷ M. Heidegger, Rezension zu: E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 2. Teil, *Das mythische Denken*. DLZ N. F. 5, Berlin 1928, Sp. 1009.

„das mythische Dasein primär durch die ‚Geworfenheit‘ bestimmt ist“³⁸. Wissenschaft und Technik sind dagegen primär durch die Möglichkeit des transzendentalen Entwerfens bestimmt. Indem das Dasein seine eigene Transzendenz und deren Grundwesen, die Freiheit, erfahren hat, hat es sich auch schon in die Möglichkeit begeben, sich selbst seine Geworfenheit und Ohnmacht zu verdecken. Der freie transzendente Entwurf der Natur ermöglichte weltgeschichtlich die Vergegenständlichung und damit die Beherrschung der Natur. Doch in dem Maße, wie im Transzendieren des Daseins, d. h. im frei entwerfenden und so alles naturhafte Seiende übertreffende Sein des Daseins, sich die Möglichkeit ausbilden konnte, die Welt zum Gemächte des Menschen werden zu lassen, so konnte sich im selben Maße auch die Ohnmacht des Daseins verdecken. „Sofern nun die Freiheit (transzendental genommen) das Wesen des Daseins ausmacht, ist dieses als existierendes wesensnotwendig immer ‚weiter‘ als jegliches faktische Seiende. Aufgrund dieses Überschwunges ist das Dasein jeweils dem Seienden über, wie wir sagen, aber freilich gerade so, daß es das Seiende in dem Widerstand allererst erfährt als das, wogegen das transzendierende Dasein ohnmächtig ist. Die Ohnmacht ist metaphysisch, d. h. als wesenhaft zu verstehen: sie kann nicht widerlegt werden durch den Hinweis auf die Naturbeherrschung, auf die Technik, die heute wie eine entfesselte Bestie in die ‚Welt‘ hineinwütet; denn diese Herrschaft ist der eigentliche Beweis für die metaphysische Ohnmacht des Daseins . . .“³⁹

Die ontologische Analyse des Daseins darf nun allerdings nicht bei der Herausstellung der Geworfenheit stehenbleiben, wenn der Ursprung der Idee der Übermacht vollständig aufgeklärt werden soll. Der Hinweis auf die Geworfenheit reicht nämlich nicht hin, um das Moment der Macht-Fülle in der Idee der Übermacht verständlich zu machen. Nun enthält die Struktur der Geworfenheit aber ein Moment, das die innere Vermannigfaltigung des Daseins ermöglicht. Dieses Moment ist die „transzendente Zerstreuung“⁴⁰. „Das In-der-Welt-sein des Daseins hat sich mit dessen Faktizität je schon in bestimmte Weisen des In-Seins zerstreut oder gar zersplittert.“⁴¹ Die faktische Zerstreuung in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens ist aber nicht die einzige Weise der Zerstreuung. Eine andere ist die Zerstreuung in das Man. „Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man zerstreut und muß sich erst finden. Diese Zerstreuung charakterisiert das Subjekt‘ der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächst begehenden Welt kennen.“⁴² Eine ganz andere Möglichkeit der faktischen Zerstreuung ist die Zerstreuung in die Leiblichkeit. „Das Dasein ist als faktisches je unter anderem in einen Leib zersplittert und ineins damit unter anderem je in eine bestimmte Geschlechtlichkeit zwiespältig.“⁴³ Eine weitere wesentliche Möglichkeit ist schließlich die faktische Zerstreuung in die ‚Ereignisse‘ des Lebens, in die ‚Ereignisse‘ zwischen Geburt und möglichem Tod. „Das alltägliche Dasein ist in das Vielerlei dessen, was täglich ‚passiert‘, zerstreut. Die Gelegenheiten, Umstände, deren das Besorgen im vorhinein ‚taktisch‘ gewärtig bleibt, ergeben das ‚Schicksal‘. Aus dem Besorgten errechnet sich das uneigentlich existierende Dasein erst seine Geschichte.“⁴⁴ Die innere Möglichkeit zur faktischen Zerstreuung und Vermannigfaltigung des Daseins ist also selbst mannigfaltig. Sie hat primär nichts zu tun mit der ständigen Möglichkeit der Zerstreuung, die die Neugier besorgt. Die „Zerstreuung in neue Möglichkeiten“⁴⁵ ist vielmehr eine Weise, wie sich das

³⁸ ebd.

³⁹ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* GA Bd. 26, 279.

⁴⁰ a. a. O., 174.

⁴¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 56.

⁴² a. a. O., 129.

⁴³ M. Heidegger, GA Bd. 26, 173.

⁴⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 389 f.

⁴⁵ a. a. O., 172.

Dasein zur faktischen Zerstreung in der Alltäglichkeit zu verhalten vermag. „Das Dasein kann an der Alltäglichkeit dumpf ‚leiden‘, in ihrer Dumpfheit versinken, ihr in der Weise ausweichen, daß es für die Zerstretheit in die Geschäfte neue Zerstreung sucht. Die Existenz kann aber auch im Augenblick und freilich oft nur ‚für den Augenblick‘ den Alltag meistern, obzwar nie auslöschen.“⁴⁶

Es gibt also für das Dasein eine Möglichkeit, seine alltägliche Zerstretheit zu überholen. Das erfordert allerdings vom Dasein, daß es sich die Möglichkeit einer Einheit zu verstehen geben kann, die zuvor schon alle mögliche Vermannigfaltigung übertröfen *hat*, und die somit auch stets der Vermannigfaltigung in die verschiedensten Möglichkeiten gewachsen *bleibt*. Die Möglichkeit dieses Einen, das auch schon die entferntesten Möglichkeiten überholt hat und somit dem menschlichen Dasein die unversehrten Möglichkeiten als zukünftige bewahrt, ist die *höchste* Möglichkeit: die Übermächtigkeit selbst. Durch diese Übermacht hat auch das Göttliche da, wo es zur Erscheinung kommt, die ‚Kraft‘ der Versammlung. „Durch den Tempel west der Gott im Tempel an. Dieses Anwesen des Gottes ist in sich die Ausbreitung und Ausgrenzung des Bezirkes als eines heiligen. Der Tempel und sein Bezirk verschweben aber nicht in das Unbestimmte. Das Tempelwerk fügt erst und sammelt zugleich um sich die Einheit jener Bahnen und Bezüge, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall die Gestalt und den Lauf des Menschenwesens in seinem Geschick gewinnen.“⁴⁷

Mit dem Hinweis auf die Geschichtsmächtigkeit des heiligen Bauwerkes muß die vorliegende Materialstudie enden. Ihre Aufgabe bestand darin, für den von Heidegger behaupteten, aber nirgends explizierten Zusammenhang zwischen der Zerstreung des Daseins und der Idee der Übermächtigkeit bzw. Heiligkeit eine wahrscheinliche Interpretation zu finden.

⁴⁶ a. a. O., 371.

⁴⁷ M. Heidegger, Holzwege, Frankfurt 1950, 31.