

der Phänomenologie“ (GA 24) als „neue Ausarbeitung“ von SuZ I,3 gelten kann. Inwiefern „neu“? Nur der Darstellungsweise oder auch der Sache nach? (Hier bringt v. H. gute Gründe für die erste Alternative, die er freilich in seinem Vorgehen, den Gehalt von „SuZ I,3“ sowohl aus SuZ I,1–2 wie aus GA 24 zu rekonstruieren, auch teilweise schon voraussetzt). Und inwiefern „Ausarbeitung“? Es handelt sich ja nicht um eine in Buchform publizierte neue Ausarbeitung. Heidegger aber pflegte im allgemeinen einen ganz anderen Stil in seinen Werken als in seinen Vorlesungen, die außerdem ohnehin nicht eigentlich als Veröffentlichung gelten können. War also die Vorlesung als Vorübung für eine solche Publikation gedacht? Vermutlich. Aber: Wenn ja, warum unterließ diese dann? War Heidegger schon an der Wende von 1927 zu 1928 an dem Punkt, den er am 18. 9. 32 Frau E. Blochmann gegenüber so beschreibt: „Da SuZ I einmal ein Weg für mich war, der mich irgendwohin führte, dieser Weg aber jetzt nicht mehr begangen u. schon verwachsen ist, kann ich SuZ II gar nicht mehr schreiben.“?

G. HÄEFFNER S. J.

AUF DER SPUR DES HEILIGEN: HEIDEGGERS BEITRAG ZUR GOTTESFRAGE. Hg. von Günther Pöltner. Wien / Köln: Böhlau 1991. 108 S.

Anlässlich des 100. Geburtstags von M. Heidegger fand in Wien ein wissenschaftliches Symposium zu dessen Religionsphilosophie statt. Der vorliegende Band beruht auf den dort gehaltenen Vorträgen. – *E. Kettering* (NÄHE als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung, 9–22) umschreibt als die „Ortschaft“ des Heiligen die „Nähe“. K. zeichnet die bekannten Aussagen über das Heilige aus dem Humanismusbrief zutreffend nach. Er unterstreicht, daß Heidegger, der in seinen frühen Jahren im Kontakt mit Theologen dachte, etwa seit Mitte der 30er Jahre nicht mehr so, sondern in der Nachbarschaft der Dichter nach dem Heiligen fragt; damit hängt zusammen, daß das leitende Problem für ihn nicht mehr das von Glauben und Wissen ist, sondern das der Sprache im Kontext der „Wesung“ der Wahrheit. – *Fr.-W. v. Herrmann* (Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken, 23–39) kontrastiert die metaphysische Weise, das Seiende – Ding, Tier, Mensch, Gott – als Ausdruck einer Seinsstufung vorzustellen mit Heideggers Ansatz, der versucht, das jeweilige Eigene herauszuheben, also z. B. das nur dem Menschen Eigene (was er also weder teils mit den Tieren, teils mit Gott gemeinsam hat): entwerfend-geworfen gebraucht zu werden für die Wahrheit des Seins bzw. für die Offenbarkeit und Verborgenheit des Seienden in seinem Sein. Dann zeigt v. H. die Veränderungen innerhalb dieses Ansatzes auf: ausgehend vom Humanismusbrief (1946, im Unterschied zu SuZ, 1927), zurück zur Übergänglichen Position der „Beiträge“ (1936–38) und wiederum nach vorne zu „Wozu Dichter“ (1946)? Er legt den Akzent auf die Unterscheidungen: Auch wenn das Heilige sich zeigt, muß dies noch nicht einen Bezug auf Göttliches haben: Es kann offenbleiben, welchen Sinn hinkünftig das Wort „Gott“ selbst haben könne und aus welchem Horizont dieser bestimmt werden könne. Das Heilige könnte ja wieder kommen, aber ohne Gott, also a-theistisch-agnostisch und apersonal, sphärisch. Das Denken kann für dieses Scheinen des Heiligen und evtl. für das „Kommen“ Gottes eine vorbereitende Rolle spielen, wenn es einschwingt in seine eigene Armut, in der es sich „brauchen“ läßt von dem, was wirklich von sich her offenbar ist, in einer Gegenbewegung gegen den technizistischen Entwurf des Seins. Freilich bleibt es auch bei bestem Gelingen des Denkens offen, ob sich das Heilige zeigt oder bloß in ferner, privativer Gestalt, als Frage und Verlangen nach ihm, bleibt. M. a. W.: die Verbergung der Vergessenheit kann aufgehoben werden, nicht aber diese selbst: Das ist der Überschuß der „theologischen Differenz“ über die vom Denken zu erörternde ontologische. – Der Verf. gibt einen Durchblick von souveräner Klarheit; freilich übergeht er bedauerlicherweise die für Christen eher problematischen Aspekte der Heideggerschen Theologie. In diesem Zusammenhang kann man auch fragen, was es heiße, wenn Heidegger sagt, die Gottferne schließe nicht aus, daß hie und da doch ein Gottesbezug gelebt wird, aber es sei heute doch so, „daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt“ (Holzwege 248, zitiert S. 37). War das, auf das

Wesentliche des Christusglaubens hin gesehen, je anders? Spielt in Heideggers Rede nicht eine nostalgische Idee der Polis-Religion oder des „christlichen Mittelalters“ herein? – Fr. *Fédier* (Die Spur des Heiligen, 40–48) sieht unsere gegenwärtige Lage im wesentlichen als katastrophal, ausgehend von Heideggers Wort: „Noch sind die Sterblichen nicht im Eigentum ihres Wesens. Der Tod entzieht sich ins Rätselhafte. Das Geheimnis des Schmerzes bleibt verhüllt. Die Liebe ist nicht gelernt ... [Aber:] Das Wort des Sängers hält noch die Spur des Heiligen“ (Holzwege 253). Die Dichter, allen voran Hölderlin, halten sich in dieser Spur. Von dort her gebe es Hinweise auf eine neue Weise des Heiligen: nicht mehr „die prächtige Heiligkeit der Antike und des Christentums“ (46), des „Sacrum und Sanctum“, sondern eine unscheinbare: eine heilende Kraft, die die Weise finden läßt, wie das Einseitige zum Ganzen ergänzt werden kann.

A. *Jäger* (Das Erscheinen Gottes in der Spätphilosophie Martin Heideggers, 49–61) deutet dieses von Schellings Satz her „... dann wird der Pantheismus wahr sein“. Heidegger verschleierte seine Abhängigkeit von Schelling. Nehme man diese als Schlüssel, zeige sich im Zentrum des „Gevierts“, als der eschatologischen Heilsvorstellung konservativ-abendländischer Revolutionshaltung der Gott selbst. Der Beitrag des Theologen J. bringt eine erfrischende Distanz zu Heidegger mit, die manchen anderen Beiträgen dieses Bandes fehlt. Aber seine Rekonstruktion überzeugt mich nicht recht: ich sehe keine textliche Basis für seine Umdeutung des Gevierts und glaube, daß Heidegger als Phänomenologe nicht von den onto-theo-logischen Spekulationen des Idealismus her zu deuten ist: Gott ist für ihn nicht „Alles“. – R. *Schaeffler* (Der ‚Gruß des Heiligen‘ und die ‚Frömmigkeit des Denkens‘. Heideggers Beitrag zu einer Phänomenologie der Religion, 62–90) ist ein gelungener Versuch, von Heidegger etwas fürs eigene Denken zu lernen! Phänomenologie im allgemeinen wird bestimmt als Forschung im Korrelationsbereich Akt – Gegenstand; Religionsphänomenologie erforscht die Entsprechung von religiösem (verehrendem) Akt und seinem Gegenstandsbereich, der durch die Qualität des Heiligen charakterisiert ist. Wie man am Modell Scheler sieht, hat der phänomenologische Ansatz in der Religionsphilosophie den Vorteil, daß die Autonomie des religiösen Lebens deutlich wird, zugleich aber auch den Nachteil, daß die verschiedenen Akt- und Kulturbereiche gewissermaßen unverbunden nebeneinanderstehen, so daß nicht gefragt werden kann: Warum überhaupt Religion, warum überhaupt Wissenschaft usw.? Um dies tun zu können, braucht es eine Fundamental-Ontologie, die eben Heidegger bietet. Indem Heidegger beim Fragen ansetzt, erneuert er den religiösen Geist des Sokrates: Denn vom Fragen-Können und -Müssen her erschließt sich das Sein als etwas, was Fragen und Antworten ermöglicht, dabei aber über jede Antwort hinausgeht. Als solches ist es schon implizit das Heilige; Sch. zitiert vorgehend: „Das Heilige verschenkt das Wort und kommt selbst in dieses Wort“ (Erl. zu Hölderlins Dichtung, 74). Heideggers Denken insgesamt – als antwortend dem Zspruch des Seins, als „fromm“ sich fügendes – erscheint ihm struktural verwandt dem religiösen Verhältnis. Die Übernahme Heideggerscher Motive gestattet auch noch, eine zweite Schwäche der Religionsphänomenologie zu überwinden: nämlich anders, als das etwa bei Scheler oder bei G. van der Leeuw der Fall war, die wesentliche Geschichtlichkeit der Religionen und des Religiösen überhaupt ernst zu nehmen. – Es mag sein, daß Sch.s Heidegger-Lektüre über manche Untiefen hinwegspringt und so etwas zu sehr harmonisiert. Da sein Beitrag aber deutlich von einer eigenen Fragestellung geleitet ist, ist er m. E. der fruchtbarste des ganzen Bandes. – A. *Halder* (Heidegger und Levinas – einer in der Frage des anderen, 91–107) skizziert in sehr dichter, aus profunder Kennerschaft beider Autoren stammender Sprache dreierlei: a) Gemeinsamkeiten beider, b) Unterschiede (insbesondere dies, daß für Levinas Heidegger doch noch eine Form des zu überwindenden, das Ethische nicht ernst nehmenden Identitätsdenkens ist); c) das Problem, wie beide Entwürfe und Erfahrungen, die dem Verf. gleichermaßen teuer sind, überhaupt miteinander ins Gespräch zu bringen sind (wobei H. sie zu Recht „nicht plan vereinheitlichen möchte“, vielleicht aber etwas unterschätzt, daß dabei auch „Korrekturen, gegenseitig kritische Abschleifungen und gegebenenfalls Klärung von Mißverständnissen“ eine Funktion haben müssen: 99). Bzgl. der religiösen Frage besteht der Unterschied hauptsächlich darin, daß für Heidegger der be-gei-

stete Dichter (Sprach-Künstler) das Organ des Heiligen ist, während für Levinas der Gehalt der Offenbarung nur das profane „Du sollst“ sein kann, das mir aus dem Antlitz des Anderen entgegen-spricht. H. sieht Levinas als Repräsentanten einer – der Geschichte des „griechischen“ Denkens gegenüber – „anderen“ Tradition, nämlich der (talmudisch interpretierten) biblischen. Das ist richtig, wenn man dabei im Auge behält, daß das Levinassche Denken mit dem Akzent auf Zentrierung und Dezentrierung des Subjekts, auf das schroffe Nebeneinander von irdisch-autarker, „atheistischer“ Profanität und der Transzendenz des Ganz-Anderen doch auch ein Entwurf neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie ist, nur eben beseelt von der Sehnsucht, aus der Endlichkeit von Ichheit und Sein auszurechnen.

Eindruck vom Band im ganzen: Rez. bekennet eine gewisse Enttäuschung. Zwar sind die einzelnen Beiträge solide gearbeitet. Aber sie widmen sich zu sehr der Feststellung dessen, was Heidegger gesagt hat – und hier wird über das von anderen schon Gesagte hinaus nicht mehr viel Neues zutage gefördert. Die Aufgabe einer produktiven Rezeption oder kritischen Durchleuchtung der Heideggerschen Ansätze aber kommt zu kurz. Ich vermute, daß die Mehrzahl der Autoren Christen sind; diese Lebenswirklichkeit kommt aber kaum irgendwo als Element der Heidegger-Lektüre ausdrücklich ins Spiel. Da Heideggers Denken jedoch eingestandener- und gewolltermaßen von dieser Lebenswirklichkeit nicht abstrahiert, sondern aus seinen konkreten, auch „existenziellen“ Evidenzmöglichkeiten lebt, müßte in einem echten Gespräch auch der Partner seinen eigenen „Ort“ entschiedener mit einbringen. Daß dadurch das Lernen nicht leichter wird, ist sicher – aber nur so scheint es andererseits möglich. Man denkt sich, daß vielleicht die Diskussion nach den Vorträgen den Pfeffer gebracht haben, den man in den Exposé s vermißt. Aber die Diskussionen sind leider nicht Gegenstand der Veröffentlichung gewesen.

G. HAEFFNER S. J.

INDEX ZU HEIDEGGERS „SEIN UND ZEIT“. Zusammengestellt von *Hildegard Feick*. 4., neubearbeitete Auflage von *Susanne Ziegler*. Tübingen: Niemeyer 1991. 138 S.

Heideggers Hauptwerk stellt einen der philosophischen Höhepunkte dieses Jahrhunderts, vielleicht sogar des abendländischen Denkens überhaupt dar. Zu diesem Werk gibt es neben den Einführungen und Kommentaren zwei nützliche *Arbeitsinstrumente*. Das eine ist das zweibändige Handbuch zum Textstudium von Heideggers „Sein und Zeit“ (= SuZ) von R. Bast und H. Delfosse, das andere der vorliegende Index, der nun in 4. Auflage herausgekommen ist. Obwohl Heidegger Register für seine Schriften im allgemeinen abgelehnt hat, wurde mit dem Index zu SuZ ein von Heidegger selbst geschätztes (vgl. den Nachruf von Heidegger auf Frau H. Feick, IX f.) Hilfsmittel zum Studium dieses Werkes geschaffen. Den Hauptinhalt des vorliegenden Buches bildet das Verzeichnis (1–121) der wesentlichen Stichworte in SuZ. Zu dem Stichwort ist jeweils angegeben, wo es in SuZ behandelt wird, was es bedeutet und in welchen anderen Werken von Heidegger es eine Rolle spielt. Neben dem Index enthält das Buch ein Namenregister zu SuZ (122), ein Namenregister für die nach SuZ veröffentlichten Werke (123–129), Verzeichnisse der Epochen abendländischen Denkens (130) und der Strömungen in der Philosophie (131), Hinweise auf Erläuterungen zu SuZ in späteren Veröffentlichungen von Heidegger (131) und schließlich Seitenkonkordanzen zu verschiedenen Werken Heideggers (132–138). Ich möchte diesen überaus nützlichen Index zu SuZ allen empfehlen, die sich mit Heidegger und seinem Werk beschäftigen wollen.

R. SEBOTT S. J.