

spart. So finden unter dem Stichwort ‚konfessionelle christliche Philosophie‘ neben K. Rahner auch Denker wie E. Przywara, E. Stein und P. Wust Erwähnung, die großen Dialogiker (F. Ebner, F. Rosenzweig, M. Buber) werden eingehend gewürdigt, neben der Jaspers'schen Philosophie der Transzendenz werden unter dem Stichwort ‚Christliche Philosophie und Neuzeit‘ P. Tillich und R. Guardini gegenübergestellt und schließlich geht W. auch ausführlich auf die Religionsphilosophie im weiteren Umkreis der Phänomenologie (R. Otto, L. Ziegler, M. Scheler) ein.

Auch wenn es W. wesentlich um eine didaktisch klar konzipierte „Grundorientierung“ (13) in einem zugebenermaßen unübersichtlichen Gelände geht, so läßt er es doch nicht einfach bei der Darstellung bestimmter Essentials bewenden, sondern spart auch nicht mit weiterführenden Hinweisen. So spricht er etwa von dem Scheitern der Husserlschen Spätphänomenologie, die durch den Einbau hermeneutischer Elemente ihre wissenschaftliche Eindeutigkeit verloren habe, und setzt dieses Scheitern in Parallele zum Scheitern des Diltheyschen Versuchs, eine wissenschaftliche Grundlegung der Geisteswissenschaften zu realisieren. Oder er diagnostiziert bei Reiners später Wertethik ein Lavieren zwischen der Skylla des Psychologismus und der Charybdis ontologischer Hypostasierung, die nicht habe verhindern können, daß der phänomenologische Ethiktyp durch die Analytische Philosophie und die neue Hermeneutik in die Defensive gedrängt wurde. Beachtung verdient ohne Zweifel auch die W.s Einschätzung der Philosophischen Anthropologie, die für ihn „die letzte, in sich geschlossene philosophische Disziplin der klassischen Philosophie dar(stellt), ehe die Hinwendung zur Transzendenz bei Jaspers und die Umdeutung der klassischen Metaphysik bei Heidegger den Zeitabschnitt der ‚philosophischen Wenden‘ sprachlicher, sozialkritischer und pragmatischer Art vorbereitet“ (310). In Sachen Neukantianismus stellt W. fest, es habe lange gebraucht, bis man dessen Auswirkungen auf die Gegenwartsphilosophie überhaupt zur Kenntnis genommen habe; dabei gebe es kaum eine philosophische Neuerung zu Beginn unseres Jahrhunderts, auf die der Neukantianismus nicht indirekt oder direkt eingewirkt habe.

Diese wenigen ‚Stichproben‘ machen deutlich, daß sich W. durchaus um eine differenzierte Sicht philosophischer Zusammenhänge bemüht. So gesehen kann dieses Buch auch als Einführung in die Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert empfohlen werden, zumal es sich um eine „Ausführlichkeit“ bemüht, „die deutlich über ein bloßes Lexikon-Wissen hinausgeht“ (13). Daß der Autor selbst von einer Darstellung in „grobem Umriss(e)n“ (ebd.) spricht, zeigt freilich auch die Schwierigkeit eines solchen Unternehmens, bei dem sich zwangsläufig nur eine bestimmte Detailgenauigkeit erreichen läßt. Zudem stellt sich bei jeder Darstellung dieser Art das Problem: Wie wird man der Fülle des zu bewältigenden Materials Herr? Um eine „Lesbarkeit in Buchform“ (ebd.) zu ermöglichen, hat der Autor sich für eine Auswahl entschieden, die sicher nicht auf ungeteilte Zustimmung stoßen wird. Denn er blendet die gesellschaftskritische und die analytische Philosophie aus und beschränkt sich auf die Nachzeichnung des Weges, der vom frühen Husserl zum späten Heidegger führt. Allerdings ist auch diese ‚Wegbeschreibung‘ nicht ohne Reiz. Denn sie bildet einen gewissen Kontrapunkt zu einem forcierten Modernismus in Sachen Philosophie, der nicht unproblematisch ist, zeugt doch der Bezug auf vergessene Denker, wie W. zu Recht schreibt, „nicht notwendig von der Antiquiertheit des Gedachten“ (ebd.).

H.-L. OLLIG S. J.

HEIDEGGER, MARTIN, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion; 2. Augustinus und der Neuplatonismus; 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik) (Gesamtausgabe 60). Hrsg. Matthias Jung, Thomas Regely, Claudius Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann 1995. 351 S.

In den Skizzen zu einer (dann nicht gehaltenen) Vorlesung des Jahres 1918/19 und in den Vorlesungen von 1920/21 und 1921 geht es Heidegger (H.) darum, sich philosophisch des Phänomens der Religion zu vergewissern. Damit sind drei verschiedene, wengleich miteinander eng verschlungene Aufgaben benannt: 1. Wie kann man das Phänomen der Religion in den Blick bekommen? 2. Was heißt, Religion zu „verstehen“?

3. Welchen Sinn hat ein solcher Verstehensversuch und was ergibt sich daraus für ein Selbstverständnis der Philosophie?

*ad 1:* „Die“ Religion ist ein Abstraktum, das zu Konstruktionen verführt. Man muß sich beschränken. Da es H. immer um ein situierendes Verstehen geht, nimmt er Religion in der Gestalt, in der sie unsere geschichtliche, geistige Situation heute irgendwie bestimmt, d. h. als christliche. Das heißt aber nicht, daß er eine gegenwärtige Gestalt christlichen Glaubens näher betrachtet. Denn kraftvolle Formen dieses Glaubens findet er nicht zu seiner Zeit, sondern nur in der Vergangenheit. Zudem will er Formen betrachten, die den Christen selbst als vorbildhaft gelten: deshalb seine Konzentration auf Paulus, auf Augustinus, auf die mittelalterliche Mystik. Eine zweite Beschränkung liegt darin, daß er sich auf das individuelle religiöse Erleben und seine Ausdrucksformen bezieht; das traditionale und soziale, das lehrhafte und ethische Element von Religion treten in den Hintergrund. Mit Schleiermacher unterscheidet H. scharf (gegen Kant und Hegel: 328) die mit der Religion oft verbundene Ethik und Metaphysik von dieser selbst. – *ad 2:* Der Deutung des religiösen Lebens und Erlebens legt H. ein zweifaches Schema zugrunde, das wir schon aus seinen vorherigen Vorlesungen kennen. Es ist erstens die Welthaftigkeit des Lebensvollzugs nach den drei Dimensionen der Umwelt, der Mitwelt und der Selbstwelt; Religion ist durch eine Akzentuierung der Selbstwelt (Innerlichkeit) gekennzeichnet. Und es ist zweitens die dreifache Gerichtetheit des Lebensvollzugs: jegliche Sinn-Situation ist bestimmt durch den Gehalts-, den Bezugs- und den Vollzugssinn, von denen je einer die Führung übernehmen kann. Für Religion wie für die Philosophie, wie H. sie versteht, konzentriert sich alles auf den Vollzugssinn. Es gilt also herauszuarbeiten, welche Art von „Selbst“ sich im Kontext der Religion, d. h. unter dem Anruf des Heiligen (wie H. mit R. Otto formalisiert), konstituiert, und von welcher Art der inneren Bewegtheit diese Konstitution ist. – *ad 3:* Das unter der Führung dieser „formalen Anzeigen“ erreichbare „Verstehen“ von Religion ist zunächst ein historisches und damit distanzierendes. Dennoch würde H. seinen eigenen Prämissen widersprechen, wenn er übersähe, daß dieses Verstehen nicht nur einen Gehalt, sondern auch einen bestimmten lebensmäßigen Bezug hat, dem wiederum eine vollzugshafte Selbstsituierung entspricht. Im Gegenteil: die dreifache Sinnrichtung nicht nur im Objekt, sondern auch im Subjekt der Religionsphilosophie aufzusuchen, macht gerade das Charakteristikum (und m. E. die Überlegenheit) seines Ansatzes aus. Dennoch hat sein Bemühen nicht den Sinn, eine bestimmte Religiosität zu stärken oder gar zu erwecken. Es geht vielmehr um ein Zweifaches: einerseits um die Gewinnung einer Art geschichtlich-existentialen Denkens am Modell des religiös bestimmten Existenzverständnisses, andererseits um die Selbstsituierung eines Philosophierens dem religiösen Glauben gegenüber. Gerade deswegen muß äußerste Sorgfalt und Hochachtung das Verstehen der Religion prägen, damit das Philosophieren angesichts dieses ganz anderen Lebensvollzugs zur Entschiedenheit des eigenen gezwungen wird. Die Zweiseitigkeit des Vortrags „Phänomenologie und Theologie“ aus dem Jahr 1928 ist also schon in diesen frühen Jahren spürbar: einerseits eine sympathisierende, scheinbar identifizierende Deutung des Glaubens, andererseits eine scharfe Entgegensetzung des existenziellen (Vollzugs-)Sinnes von Glauben und Philosophieren, die allerdings gerade eine von Seiten der Philosophie (s. E. nicht umgekehrt!) eine bleibende, enge „Nachbarschaft“ begründet. In diesen Vorlesungen ist das alles freilich wohl spürbar, aber kaum ausdrücklich gesagt; so entsteht der Schein, H. wolle doch, entgegen seinem eigenen Bekunden, für die religiöse Welt werben. Aber diese steht für ihn sowohl existenziell wie phänomenologisch in der Epoché. Sein Bemühen gilt einem (im Heute situierten) Verstehen, das in sich selbst (phänomenologisch zu entfaltende) Kriterien seiner Ursprünglichkeit enthält. Um diese Verstehensmöglichkeiten freizulegen, bedarf es einer extremen Umsicht im Umgang mit den leitenden Begriffen, die als bloß „formal anzeigende“ immer in einer Vorläufigkeit gehalten werden müssen.

An die Überlegungen zur Phänomenologie überhaupt und zur Religionsphänomenologie im besonderen (die, wie man sieht, keine bloß regionale ist) schließen sich drei Exemplifizierungen der letzteren an. Gehen wir in zeitlicher Reihenfolge vor, so sind das zuerst Skizzen zum Problem, wie mittelalterliche Mystik heute philosophisch zu deuten wäre. Es sind glücklicherweise erhaltene Vorarbeiten für eine Vorlesung des Winterse-

mesters 1918/1919, die H. aber dann doch, sich überfordert fühlend, nicht gehalten hat. Diese Skizzen stehen in Kontinuität zu den Projekten, die er in seiner Habilitationsschrift angekündigt hat: den Reichtum der mittelalterlichen Lebens- und Glaubenswelt zu erforschen, wobei Meister Eckhart eine besondere Aufmerksamkeit gelten sollte. In den uns nun vorliegenden Skizzen werden die Mystiker selbst (es geht um Bernhard, Eckhart, Luther, Teresa) nur ganz kurz behandelt. Vielmehr behandelt H. die Mystik im allgemeinen. Er nimmt sie als gesteigerte und vor allem „ursprüngliche“ Form religiösen Lebens, das formal als extreme Bewegtheit des Selbstvollzugs von dem sich zeigenden Heiligen her gedeutet wird; da der Philosophie dieses Heilige selbst nicht „erscheint“, kann über es nur auf dem Umweg über die Analyse der von ihm motivierten Lebensform etwas gesagt werden. Es ist „bei den Grundbewegtheiten und ihrer motivationalen Genesis einzusetzen: Die Erfüllung eines ganz originären ‚ich kann‘, ‚Ich‘?“ (306) Das Ursprüngliche: „Unser erlebnismäßiges Verhalten zu Gott – das primäre, weil in uns gnadenhaft aufquellende ...“ (324). Von daher werden Dogma und Theologie (150, 310) für H. problematisch (= das Kerygma übersieht er). Sie sind jedenfalls nichts Primäres; ihre Funktion ist von der religiösen Lebenswelt her neu zu bestimmen; ihre objektive Gestalt darf nicht dazu verführen, sie als theoretische Wahrheiten mißzuverstehen. Zur Ideologie sieht H. das katholische Dogma im antimodernistischen Kampf der Kirche seiner Zeit geworden. Gegen dieses „System“ findet er sehr scharfe Worte, in denen persönliche Verwundungen spürbar werden (313 f.). Wenn er die Mystik studiert, dann im Gegenzug gegen die mittelalterliche Scholastik und noch mehr gegen die Neuscholastik. Seine Phänomenologie richtet sich aber ebenso gegen die konstruktive Religionsphilosophie des Neukantianismus, also gegen W. Windelband, R. Otto und E. Troeltsch (was nicht ausschließt, daß er einzelne Elemente auch von dort übernimmt). Denn: „Erphilosophieren läßt sich keine echte Religion; auch hat Philosophie kaum einen echten Maßstab der Kritik beizubringen, sofern sie ihren wahren Beruf erfaßt hat“ (323).

Im Wintersemester 1920/21 hielt H. (als Privatdozent in Freiburg) eine Vorlesung mit dem Titel „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“, deren methodologische Reflexionen wir oben schon zusammenfassend referiert haben. Der interpretatorische Teil ist dem frühesten erhaltenen schriftlichen Zeugnis des christlichen Glaubens gewidmet, nämlich dem ersten Thessalonicherbrief des Paulus; ergänzend wird auch der zweite und der Brief an die Galater herangezogen. Die Texte geben einen Einblick in die glaubende „Selbstwelt“ des Paulus, für die das Berufensein zum Apostel entscheidend ist. Darin liegt erstens ein ausgeprägt *mitweltliches* Selbstverständnis. Denn Paulus verzichtet darauf, sich von seinen Visionen her zu „verstehen und zu rühmen“; er will sich nur rühmen des Glaubens, der Liebe, des Durchhaltens der von ihm gegründeten Gemeinde. Er verbindet sein Schicksal (seine Ehre, seinen Ruhm beim jüngsten Gericht) mit dem Glauben der von ihm gegründeten Gemeinden: *sie* sind sein Kranz etc., deshalb macht er sich auch solche Sorgen um sie. Seine Darlegungen sind deshalb nicht als dogmatische Äußerung, sondern als echter, situierter Brief zu lesen. – In Pauli Sendungsbewußtsein liegt aber auch (zweitens) ein betont *geschichtliches* Selbstverständnis. Ausgang vom Gewordensein: einerseits der Berufung Pauli zum Apostel (er will nichts anderes mehr sein als Verkündiger des Endes der alten Weltordnung, d. h. eines Wie der Existenz, im Kreuz Christi und der Hoffnung auf das Reich), – andererseits des zum Glauben-kommen-Seins der Thessalonischer: daran und an das damit verbundene vollzugsmäßige „Wissen“ werden diese erinnert, gegen den „Abfall“ in das Vorstellungsmäßige und Einstellungsmäßige, das in der Frage nach dem Wann der Parusie und nach dem erwartbaren Schicksal ihrer Verstorbenen liegt. Es gelte vielmehr, die reine Bewegtheit der Hoffnung auf die nicht lokalisierbare Parusie durch immer neuen Kampf gegen die Mächte der alten Welt wach durchzuhalten; diese Hoffnung zeige sich nicht im Enthusiasmus, sondern im Durchhalten der mannigfachen „Betrübnisse“. Paulus will (so deutet es H.) die Zeitlichkeit der Parusie, ja die Gegenwart Gottes, weder objektzeitlich noch zeitlos-ewig verstehen, sondern ablesen am Wie des richtigen christlichen Stehens in der „Situation“, das zugleich durch Bedrängnis und Freude, durch Aushalten und Gnade bestimmt ist, i. U. zu dem falschen Selbstverständnis, das nämlich „weiß“, wann Christus kommt; inzwischen müßiggeht und sich dem „Fleisch“ überläßt usw. Die Übernahme spätjüdischer und iranischer „Vorstellungen“ in die „Eschatologie“ des frü-

hen Christentums schätzt H. demgegenüber als nicht so wichtig ein, da die eschatologische Haltung zentral nicht von Vorstellungen abhängt; der Vollzugsinn sonst als identisch oder ähnlich scheinender Bilder kann ja doch recht anders sein.

Im darauffolgenden Sommersemester (1921) las H. über „Augustinus und der Neuplatonismus“. Wie schon in seiner Darstellung des Paulus erweist sich H. in diesem Zusammenhang als Kenner der (protestantisch-)theologischen Literatur seiner Zeit; Troeltsch, Harnack und Dilthey geben ihm die Folie für seine eigene Deutung ab. Augustinus steht für H. zwischen Paulus und Luther, d. h. zwischen der ganz originalen urchristlichen Erfahrung der Vollzugsbewegtheit und dem Rufer zurück zu dieser Erfahrung aus der Entfremdung des christlichen Denkens an das ganz anders motivierte griechische. Augustinus bringt einerseits das neue Prinzip der bewegten Innerlichkeit original gegen das antike Kosmosdenken zum Ausdruck; andererseits tut er dies zum Teil mit den Mitteln der neuplatonischen Systematik (die Skala der *bona*; die *immutabilitas* als das *summum bonum*). Daß Augustinus aber trotz der damit gegebenen Zweideutigkeit entschieden aus dem dramatischen Existenzverständnis des Christlichen lebt, zeigt H. in seiner Interpretation auf, die sich auf das X. Buch der „*Confessiones*“ konzentriert. Dort scheint es um zwei verschiedene Themen zu gehen: zuerst eher theoretisch um die *memoria*, dann im Sinne einer praktischen Gewissensforschung um die drei Grundarten der Versuchungen (durch die Sinnlichkeit, die Neugier, den Ehrgeiz). In der Tat aber hängen beide Teile zusammen. Die Reflexion über die *Memoria* gipfelt in der Feststellung, daß Gott der Seele so inwendig sein kann, daß sie nichts von ihm weiß, aber doch so viel Wissen hat, daß sie ihn suchen kann. Vor allem gegenständlichen Wissen von Gott liegt also ein bezugs- und vollzugsmäßiges, das seinerseits wesentlich affektiv bestimmt ist. Wie sieht der entsprechende Vollzug des Suchens aus? Er ist weniger ein aktives Suchen, als ein Sich-finden-Lassen; dessen Bedingung besteht darin, daß die Seele wach bleibt bzw. sich ihre Wachheit erkämpft gegen die Tendenzen des Abfalls (des „*Defluxes*“), die in den genannten Typen der Versuchung liegen: Verlust der Selbstsphäre im zersplitternden und entfremdenden Aufgeben im Genuß oder in der Neugier einerseits, Entfremdung an das Urteil der Mitwelt und falsche Selbstsorge im Ehrgeiz. Die Situation des Ich ist durch Selbsthabe, aber durch Selbsthabe in der Versuchung gekennzeichnet, und eben dadurch ist es der „Ort“ der göttlichen Gegenwart. – So wie H. das von Augustinus gezeichnete „Ich“ viel reicher und ursprünglicher als das des Descartes einschätzt, dem folgend die ganze neuzeitliche Philosophie in eine Engführung geriet, so ist sein Versuch, durch eine phänomenologische Interpretation der „*Confessiones*“ zu seiner eigenen Konzeption einer Phänomenologie überhaupt zu kommen, implizit eine Kritik der sich an Descartes inspirierenden Husserlschen Variante der Phänomenologie. Dies ist nur ein Hinweis auf die Tatsache, daß sich im Hintergrund dieser Vorlesung viel mehr abspielt als H. in deutlichen Worten sehen läßt.

Die Textbasis dieser Edition bildeten H.s eigene Manuskripte für die Augustinusvorlesung, für die Skizzen zur Mystik, für die Beilagen zur Augustinusvorlesung und zur Vorlesung über Paulus. Diese selbst ist im originalen Mskr., wie es scheint, nicht erhalten; die Herausgeber stützten sich auf mehrere Nachschriften, vor allem auf die von Oskar Becker. Dabei ist ein im allgemeinen gut lesbarer Text herausgekommen. (Einige wenige Ausnahmen seien genannt: S. 213 unten: „aufbläht“ kann nicht stimmen, vielleicht „aufgeht“ oder „aufbricht“; S. 223: der Satz mit dem *pallium* müßte freier, korrekter formuliert werden; S. 321 unten muß es wohl heißen „Die Religion ist streng zu scheiden von dem, was ihr *nicht* angehört.“) – Man muß dem Nachlaßverwalter dankbar sein für die Entscheidung, daß er diese Texte, auch wenn sie nicht alle im Original erhalten sind, veröffentlicht hat. Entscheidende Motive des Heideggerschen Denkens, die in den vorherigen und nachherigen Vorlesungen nur knapp angedeutet werden, werden hier greifbar oder doch greifbarer. Auch für die aktuellen Fragen der Religionsphilosophie ist aus ihnen immer noch unendlich viel zu lernen. Die Herausgeber haben eine bewundernswürdige Arbeit geleistet.

G. HAEFFNER S. J.