

Karl Baier

Heidegger und das Mittelalter

Das Charakteristische des Mittelalters innerhalb der römischen Gesamtprägung der Geschichte der Metaphysik (nach dem Ende des genuin griechischen Denkens) ist für Heidegger das römische Christentum. An manchen Stellen spricht er statt vom Mittelalter auch einfachhin von der Epoche des Christentums. Für die Neuzeit kommt seiner Meinung nach dem Christentum keine epochale Bedeutung mehr zu, weil es an geschichtsbildender Kraft verloren hat, was sich darin zeigt, daß es nur mehr auf die aus anderen Quellen entspringenden Neuerungen reagiert.

Heideggers Auffassung des Mittelalters ist deshalb von seinem zeitlebens ambivalenten Verhältnis zum Christentum, insbesondere zur römisch-katholischen Kirche abhängig und wandelt sich mit diesem. Ich möchte daher zunächst in gebotener Kürze darauf eingehen.

1. Die Auseinandersetzung mit dem Christentum als Hintergrund von Heideggers Auslegung des Mittelalters

Heidegger hat sich über ein Thema der mittelalterlichen Philosophie habilitiert, wohl in der Absicht, einen katholisch-philosophischen Lehrstuhl zu erlangen, und wollte zunächst seine Lebensarbeit ganz im Sinn einer aufgeschlossenen Neuscholastik der Aufgabe widmen, die mittelalterliche Philosophie mit Hilfe der bei Husserl gelernten phänomenologischen Denkweise zu neuem Leben zu erwecken. In den Jahren nach der Habilitation plante er Arbeiten zur Mystik Eckharts und zu einer vergleichenden Gegenüberstellung von Thomas und Duns Scotus. Es scheint, daß er sich zunächst als Spezialist für mittelalterliche Philosophie in seinem katholischen Umfeld profilieren wollte. Vom mittelalterlichen Denken herkommend, läßt er sich auch schon bald zu dessen griechischen Wurzeln zurückführen.

Auf die Rezeption der mittelalterlichen Philosophie durch den frühen Heidegger, dessen Verhältnis zur Neuscholastik und den Einfluß, den sie auf seine Rezeption der mittelalterlichen Ontologie hatte, geht der Beitrag von Augustinus K. Wucherer-Huldenfeld näher ein.

Nach dem Bruch mit dem „System des Katholizismus“¹ im Jahr 1919 tritt das Mittelalter (mit Ausnahme des bleibenden Interesses an seiner Mystik) zugunsten einer noch verstärkten Zuwendung zur griechischen Philosophie zurück. Heidegger sympathisiert mit dem Protestantismus (Lutherlektüre, Freundschaft mit Bultmann, Studium von Kierkegaard, Overbeck, Barth, Gogarten u.a.) Er übernimmt die protestantische Kritik an der katholischen Synthese von Metaphysik und Theologie und versucht den Rückgang auf die faktische Lebenserfahrung des Urchristentums². Heideggers Auffassung, daß Glaube und philosophisches Denken zwei miteinander unvereinbare Bereiche sind, entsteht in dieser Phase und zieht sich bis ins Spätwerk durch.

Ende der zwanziger Jahre distanziert er sich schließlich auch vom protestantischem Christentum.³ Er schließt sich um 1931 dem Nationalsozialismus an und entwickelt in den Folgejahren eine seinsgeschichtliche Theologie⁴, die sich vor allem als eine phantasievolle Interpretation von Hölderlins Dichtung präsentiert. Wie etliche andere, vom „Heilbringer der zwölf Jahre“ (R. Guardini) und seiner Bewegung religiös ergriffene Intellektuelle erwartet er ein neues Erscheinen der Götter im deutschen Volk und damit die schöpferische Überwindung des romanisch-asiatischen (sprich jüdischen) Christentums durch eine genuin germanische Religiosität, allerdings ohne den damals üblichen, platten Rassismus, den er entschieden und in einer für die damaligen Verhältnisse mutigen Offenheit ab-

lehnt.⁵ Seine Kritik kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, wie sehr er der damals im Schwange gewesenen nationalsozialistischen Weltanschauung, aller Kritik am Weltanschauungsdenken zum Trotz, verhaftet war. Er wetterte nur gegen deren allzu plumpe, biologistische Begründung und empfahl sich selbst zunächst als Vordenker der nationalen Revolution, deren Verlauf ihn aber zunehmend desillusionierte.

Seine kritische Interpretation des Christentums erreicht in dieser Schaffensperiode ihren polemischen Gipfelpunkt. Für das Thema der vorliegenden Arbeit ist sie besonders wichtig, da ihr die ausführlichsten Stellungnahmen zum Mittelalter als Epoche entstammen. Sie sind teilweise von seiner aggressiven Frontstellung gegen die katholische Kirche und das Christentum insgesamt geprägt, die Heidegger nun als Hindernisse, die der „deutschen Sendung“ im Wege stehen, bekämpft. Meine Interpretation wird immer wieder auf Texte aus dieser Zeit zurückgreifen müssen, vor allem auf die Nietzsche-Vorlesungen der dreissiger Jahre und die Parmenides-Vorlesung von 1942.

Nach dem Krieg versucht Heidegger eine leise Wiederannäherung ans Christentum, die in verschiedenen kleinen Arbeiten und verstreuten Aussagen durchscheint.⁶ Während er etwa noch 1943 die Dichter des griechischen Mythos und Hölderlin als wahrhaft prophetisch scharf gegen die Propheten des Judentums und Christentums ausspielte⁷, spricht er 1950 in einem Brief an Hartmut Buch-

- 1 Dieses sei ihm problematisch und unannehmbar geworden, nicht aber das Christentum und die Metaphysik, die er jetzt aber in einem neuen Sinn verstehe, schreibt er in dem oft zitierten Brief an E. Krebs vom 9.1.1919, der als wichtigstes Dokument seines Bruches mit der katholischen Kirche gilt. Siehe H. Ott: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt 1988, 106-119.
- 2 In der Vorlesung vom WS 1920/21 arbeitet er die Zeitlichkeit der urchristlichen Lebenserfahrung anhand einer Exegese der beiden Thessalonicherbriefe des Paulus heraus. Dort heißt es: „Der Sinn dieser Zeitlichkeit ist auch für die faktische Lebenserfahrung grundlegend, ebenso für Probleme wie etwa das der Ewigkeit Gottes. Diese Probleme wurden bereits im Mittelalter nicht mehr ursprünglich gefaßt, infolge des Eindringens der platonisch-aristotelischen Philosophie in das Christentum“ (GA 60, 104).
- 3 „So muß uns der heutige Katholizismus u. all dergleichen, der Protestantismus nicht minder, ein Greuel bleiben.“ (Brief an Elisabeth Blochmann vom 12.9.1929, in: M. Heidegger/E. Blochmann: Briefwechsel 1918-1969. Marbach 1989, 32.)
- 4 Die Bezeichnung „seinsgeschichtliche Theologie“ geht auf W. Weischedel zurück. Siehe zur damit gemeinten Sache A.K. Wucherer-Huldenfeld: Heideggers letzter Gott ‚gegen‘ den christlichen Gott. Unterwegs zu einem Gespräch, in: Ders., Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien II. Wien 1997, 219-142, sowie P. Brkic: Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung. Mainz 1994, 290-304.

- 5 Eine ausführliche Studie zu Heideggers Volksbegriff, seiner geschichtlichen Herkunft und seinem Verhältnis zu dem anderer Philosophen des Nationalsozialismus ist noch ausständig. Die „bluthaften Kräfte“ des Volkes, also das rassische Element, fehlen nicht, spielen aber bei Heidegger eine untergeordnete Rolle. Wichtiger ist für ihn der Boden, die „heimatliche Erde“, und vor allem die Sprache, insbesondere die von den Dichtern und Denkern gestiftete Sprache, deren Wesen darin bestehen soll, die Götter des Volkes zur Erscheinung zu bringen und die Wahrheit des Volkes, die Offenbarkeit des Seins, in der es steht, auszusprechen. Ganz zu sich selbst gebracht wird das Volk schließlich durch die Schaffung eines zu all dem passenden Staates. Zur Einführung in die Problematik siehe H. Vetter: Anmerkungen zum Begriff des Volkes bei Heidegger, in: R. Margreiter, K. Leidlmair (Hg.), Heidegger. Technik-Ethik-Politik, Würzburg 1991, 239-249; sowie ders.: Im Sturm. Anmerkungen zu Heideggers Rektoratsrede, in: P. Muhr u.a. (Hg.): Philosophie. Psychoanalyse. Emigration. Festschrift für K.R. Fischer zum 70. Geburtstag, Wien 1992, 420-437.
- 6 Zu nennen sind hier der „Der Feldweg“ (1949), „Vom Geheimnis des Glockenturms“ (1954), „Über die Sixtina“ (1955). In den ersten beiden Aufsätzen versucht Heidegger in nicht ganz unsentimentaler Weise seine vom christlichen Glauben geprägte Kindheit und Jugend als eine heile Welt heraufzubeschwören. Ebenso wie in den Sprüchen der Sammlung „Aus der Erfahrung des Denkens“ (1947) kann man darin mit O. Pöggeler Versuche erblicken, „ein verstörtes Denken wieder auf den Weg zu bringen.“ (O. Pöggeler, Neue Wege mit Heidegger. München 1992, 441.)
- 7 „Die Dichter sind, wenn sie in ihrem Wesen sind, *prophetisch*. Sie sind aber keine ‚Propheten‘ nach der jüdisch-christlichen Bedeutung dieses Namens. Die ‚Prophe-

ner feierlich von der verborgenen Fülle des gewesenen Göttlichen „im Griechentum, im Prophetisch-Jüdischen, in der Predigt Jesu. Dieses Nicht-mehr ist in sich ein Noch-nicht der verhüllten Ankunft seines unausschöpfbaren Wesens.“⁸ Vor 1945 liegen die Akzente anders, jedenfalls nach den bisher veröffentlichten Texten zu urteilen. Seinerzeit war vor allem davon die Rede, daß die deutschen Dichter und Denker zu einer Zwiesprache mit den Göttern des Griechentums, der ersten maßgeblichen Ausprägung des abendländisch-germanischen Daseins, genötigt seien. Als Hintertür zum „Glauben der Herkunft“ läßt Heidegger jedoch auch damals bisweilen offen, ob dabei etwas für eine Erneuerung des Christentums abfallen könnte.⁹

ten' dieser Religionen sagen nicht erst nur voraus das voraufgründende Wort des Heiligen. Sie sagen sogleich vorher den Gott, auf den die Sicherheit der Rettung in die überirdische Seligkeit rechnet.“ (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt ⁵1981, 114. – Alle Hervorhebungen in den Zitaten dieser Arbeit stammen vom jeweils zitierten Autor.)

8 Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954, 183. In dem Aufsatz „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“, der 1949 in der Sammlung „Holzwege“ erschien und dessen Hauptteile nach Heideggers Auskunft 1943 vorgetragen wurden, unterscheidet er im Anschluß an Nietzsche das Christentum als „weltlich-politische Erscheinung der Kirche“ von der „Christlichkeit des neutestamentlichen Glaubens“ und einem „christlichen Leben“. Letzteres bedürfe nicht notwendig des Christentums. „Darum ist eine Auseinandersetzung mit dem Christentum keineswegs und unbedingt eine Bekämpfung des Christlichen, so wenig wie eine Kritik der Theologie schon eine Kritik des Glaubens ist, dessen Auslegung die Theologie sein sollte. Man bewegt sich in den Niederungen der Weltanschauungskämpfe, solange man diese wesentlichen Unterscheidungen mißachtet.“ (Holzwege, Frankfurt ⁵1972, 203) Gerade diese Unterscheidungen, die es ihm erlauben, wenigstens die Urgemeinde und die Botschaft Jesu von der vernichtenden Kritik am Christentum und seiner für Heidegger durchwegs platonistischen Theologie auszunehmen, werden vor 1945 sonst nirgends zur Geltung gebracht. Ich bin deshalb geneigt, diese Passage als spätere Hinzufügung Heideggers aus der Nachkriegszeit zu betrachten.

9 In einem nicht vorgetragenen Zusatz zur Parmenidesvorlesung heißt es z. B.: „Man hat aus den Erörterungen über ‚das Römische‘ eine Feindseligkeit gegen ‚das Christliche‘ herausgehört. Es bleibe der Theologie überlassen, darüber nachzudenken, ob die hier versuchte Besinnung auf das Wesen der Wahrheit ... für die Bewahrung des Christlichen nicht fruchtbarer sein könnte als die irgeleitete Sucht, auf der ‚Basis‘ der modernen Atomphysik neue ‚wissenschaftlich‘ fundierte Beweise für das Dasein Gottes ... zu konstruieren.“ (GA 54, 248) Da für Heidegger in dieser Vorlesung zwischen der von ihm radikal kritisierten römischen *veritas* und dem christlichen Wahrheitsverständnis eine bruchlose Konvergenz besteht, ist allerdings nicht ersichtlich, worin der Beitrag seiner Erörterungen zur Bewahrung des Christlichen bestehen sollte.

Eine neue Gesamtdedeutung von Christentum und Judentum, die auch für die Sicht des mittelalterlichen Denkens belangvoll wäre, ist den späten Texten nicht zu entnehmen.

2. Die historische und geographische Bestimmung von Heideggers Mittelalter

Heidegger hält sich bei seinen Überlegungen zur Geschichte der Philosophie an das seit langem übliche und erst heute allmählich ins Wanken kommende Einteilungsschema, das schon Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie zugrundeliegt.¹⁰ Er geht von den Zeiten der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit aus, die er auf eigenständige Weise interpretiert und ergäntzt.

Die Antike wird bestimmt vom Griechentum. Auf das Griechentum folgt als wichtiges Übergangsphänomen im geschichtlichen Raum der Antike das römische Reich, das vor allem als Vorbereitung für die im Mittelalter herrschende Metaphysik des Christentums geschichtlich bedeutsam wird, aus der wiederum die Neuzeit hervorgeht. Diesen drei bzw. vier Phasen fügt er das planetarische Zeitalter an, das bei ihm dem entspricht, was meist die Moderne genannt wird, eine Epoche, die bis in die Gegenwart reicht und seiner Meinung nach durch die erdumspannende Herrschaft des Gestells, des Wesens der Technik, bestimmt ist. An letzter Stelle erscheint in Texten des späten Heidegger das Abend-Ländische, das dann nicht mehr einfach ein Synonym für Europa ist, sondern die auf die Moderne folgende Übergangsphase meint, die vielleicht schon angebrochen ist und durch die Weltnacht der völligen Seinsverlassenheit hindurch zu einem neuen Zeitalter führen könnte.¹¹

Bevor ich mich der Frage zuwenden kann, welche Bedeutung in diesem Ganzen dem Mittelalter zukommt, ist auf zwei schlichte Vorfragen einzugehen: Wo und wann hat Heideggers Mittelalter stattgefunden?

Die geographische und historische Bestimmung des Mittelalters gehört nur auf den ersten Blick zu den Einleitungsfragen, die geklärt sein müssen, bevor man sich der Problematik einer philosophischen Auslegung des Mittelalters zuwendet. Die Bestimmung des örtlichen und zeitlichen Rahmens einer Epoche der Philosophiegeschichte ist nämlich keineswegs eine bloße Äußerlichkeit. Sie be-

10 Die Standardversion der Epocheneinteilung wird heute aus zwei Gründen in Frage gestellt: Erstens ist sie für eine Periodisierung der Weltgeschichte zu eurozentrisch, und zweitens zeigt sich immer mehr, daß sie auch den innereuropäischen Verhältnissen nicht entspricht.

11 Siehe z.B. Holzwege, Frankfurt, ⁵1972, 309-310. Das Römertum bleibt manchmal unerwähnt, wo Heidegger bündige Zusammenfassungen seiner Epocheneinteilung formuliert.

ruht, soweit sie nicht aus rein pragmatischen Gründen getroffen wird, bereits auf einem philosophischen Vorverständnis der einzugrenzenden Epoche und des geschichtlichen Gesamtzusammenhangs, in dem sie steht.

Die räumliche – wenn man so will: geo-philosophische – Ausdehnung des Mittelalters, von dem bei Heidegger die Rede ist, beschränkt sich auf die lateinisch sprechende Staatenwelt. Bereits deren unmittelbare Nachbarn, die arabischen Gebiete und Byzanz, werden nicht in Betracht gezogen, ebensowenig die jüdische Philosophie, die sich in der Spätantike und im Mittelalter vor allem in Ägypten und im muslimischen Spanien entfaltete, wo dem Judentum mehr Toleranz und Rechtsschutz gewährt wurde als im christlichen Europa. Auch das indische, chinesische und japanische Denken dieser Zeit bleibt unbeachtet. Heidegger ist der Auffassung, daß „das Abendland und Europa, und nur sie, [...] in ihrem innersten Geschichtsgang ursprünglich ‚philosophisch‘ [sind].“¹²

Damit schließt er sich der Meinung Hegels an, daß die Philosophie etwas spezifisch Europäisches sei, und dies nicht etwa als eine kulturelle Eigentümlichkeit neben anderen, sondern als die bestimmende Macht, die den Gang der gesamten europäischen Geschichte prägt. Heidegger sieht aber das philosophische Wesen der europäischen Geschichte nicht wie Hegel im Aufgang der Freiheit des Selbstbewußtseins, aus dem sich eine geistige Überlegenheit Europas gegenüber allen anderen Erdteilen ableiten ließe. Die abendländisch-geschichtliche Existenz fängt für ihn vielmehr in jenem Augenblick an, „da der erste Denker fragend sich der Unverborgenheit des Seins stellt mit der Frage, was das Seiende sei.“¹³ Der Stil der gesamten europäischen Philosophie „ist von der Zwiefalt „Seiendes-seiend“ her bestimmt.“¹⁴

Für Heidegger läuft die Geschichte dieser Zwiefalt, der ontologischen Differenz, nicht auf ein triumphales Zusichkommen des absoluten Geistes hinaus, sondern auf das äußerst fragwürdige Phänomen der modernen Technik, das alle Kontinente und nationalen Kulturen zu einer einzigen europäisierten Weltzivilisation verwandelt, einen nihilistischen Weltbezug, sowie die Götterflucht bzw. den „Fehl Gottes“ heraufbeschwört und die Erde ökologisch zu verwüsten droht.¹⁵

Diese Gegenwartsdiagnose ist der ausschlaggebende Gesichtspunkt, unter dem er die Geschichte der europäischen Metaphysik einer Revision unterzieht. Es geht ihm also nicht um eine umfassende und ausgewogene Philosophiehistorie. Er vergegenwärtigt die Grundzüge der Geschichte der Metaphysik v. a. an

12 Was ist das – die Philosophie? Pfullingen⁹1988, 7.

13 Wegmarken, Frankfurt²1978, 187.

14 Was heißt Denken, Tübingen 1971, 136.

15 Siehe dazu E. Weinmayr, Entstellung. Die Metaphysik im Denken Martin Heideggers. Mit einem Blick nach Japan, München 1991, 272 u.ö.

hand einer Auslegung einiger ihrer „Meisterdenker“, um die gegenwärtige Krisensituation von ihrer Vorgeschichte her zu verstehen und Wege in ein neues Zeitalter vorzubereiten.

Nach dem zweiten Weltkrieg spricht Heidegger an manchen Stellen von den wenigen anderen, großen Anfängen des Denkens im fernen Osten, von denen er nun sagt, daß sie in dasselbe Ursprungs-Verhältnis gehören, in das auch der europäische Anfang gehört, der heute nicht mehr in seiner abendländischen Vereinzelung bleiben könne.¹⁶ Gerade im gegenwärtigen, planetarischen Zeitalter, angesichts der globalen Europäisierung der Welt und des Endes der Philosophie, sei die Zeit für ein Gespräch mit diesen, nicht philosophisch geprägten Denkweisen gekommen. Sein Interesse am Dialog speist sich aus der Ahnung, daß der Rückgang zu den Quellen der europäischen Metaphysik in die Nähe zu indischem, japanischem und chinesischem Denken führt, und aus der Hoffnung, daß die Begegnung mit diesem Denken zur Verwandlung des Weltbezugs beitragen könnte, die nötig sei, um in ein befreiendes Verhältnis zur Technik zu gelangen. Zu einer wirklichen Einbeziehung östlichen Denkens in seinen Entwurf der Seinsgeschichte ist es aber nicht gekommen.¹⁷

Gründe für den Ausschluß der islamischen und jüdischen Philosophie gibt Heidegger meines Wissens nirgends an. Das verwundert, denn beide haben die griechische Ontologie rezipiert, die Frage nach dem Sein des Seienden explizit gestellt und schöpferisch weitergedacht und sind also – gemessen am heideggerischen Verständnis – Philosophien im strengen Sinn. Die hochmittelalterliche Ontologie Westeuropas wäre außerdem ohne sie gar nicht möglich gewesen. Es ist wohl so, daß Heidegger in dieser Hinsicht den in der Philosophiegeschichtsschreibung seiner Zeit selbstverständlichen Eurozentrismus teilte, sonst hätte er

16 Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, a. a. O. 177.

17 Heidegger beschäftigte sich nicht mit der geschichtlichen Entfaltung des fernöstlichen Denkens, sondern nur mit dessen frühen Ursprüngen, ausgenommen dem zeitgenössischen Zenbuddhismus, den er von japanischen Schülern und Besuchern in einer zum Teil bereits „verheideggerten“ Fassung vermittelt bekam. Ob die „anderen Anfänge“ so un-philosophisch und nicht-metaphysisch sind, wie Heidegger vermutete, steht in Frage. Zur ontologischen Problematik in der indischen Tradition meint W. Halbfass: „There is no equivalent to the Aristotelian project of a ‚science of being qua being‘ in the Indian philosophical tradition, nor to the Platonic perplexity about being and nonbeing; nor is there an explicit counterpart to Wolff’s conception of ‚ontology‘. Yet being is one of the central and pervasive themes of Indian thought. It is the object of intense reflection, discussion, and disagreement, and a catalyst of debate among the competing schools of Hinduism, Buddhism and Jainism. Although it is true that there are no systematic monographs on ontology, there is a rich, coherent, and clearly identifiable documentation of thought and debate about being.“ (W. Halbfass, On Being and What There Is. Classical Vaisheshika and the History of Indian Ontology, New York 1992, 21)

zumindest darauf hingewiesen, daß und warum diesbezüglich eine erhebliche Lücke in seinem Entwurf der Geschichte der Metaphysik verbleibt.

Man wird zudem annehmen können, daß er in der jüdischen und arabischen Philosophie dieselbe Vermischung von griechischer Seinserfahrung und vorder-orientalischer Religion sah, die auch in der christlichen Metaphysik des west-europäischen Mittelalters vorherrschte, sodaß sie aus seiner Sicht keine gesonderte Behandlung erforderten. Wo Heidegger dann doch einmal auf das arabische und jüdische Denken zu sprechen kommt, werden sie nur als (entstellende) Vermittler griechischen Denkens an die europäische mittelalterliche Philosophie genannt. Wie sehr er geneigt ist, das arabische, jüdische und christliche Denken des Mittelalters in einen Topf zu werfen, zeigt eine Stelle zur Aristoteles-Rezeption des Mittelalters. Aristoteles, heißt es da, wurde „nicht griechisch und d.h. aus den Anfängen des griechischen denkerisch-dichterischen Daseins, sondern mittelalterlich, arabisch-jüdisch-christlich verstanden.“¹⁸

Hinsichtlich der zeitlichen Begrenzung des Mittelalters nennt er in der Vorlesung „Die Grundbegriffe der antiken Philosophie“ (1926) als letzte Epoche der antiken Philosophie den Neuplatonismus und das „Eindringen der christlich theologischen Spekulation“¹⁹. Das deutet auf eine Unterscheidung zwischen der bereits christlich gefärbten Spätantike und dem Mittelalter hin. Das Ende der antiken Philosophie setzt er denn auch in dieser Vorlesung im symbolträchtigen Jahr 529 an, mit der Schließung der platonischen Akademie in Athen. Dieses Jahr wäre somit der Terminus a quo der Epoche des Mittelalters.

In späteren Texten zur Gliederung der Geschichte der Philosophie in Epochen tritt eine solche Differenzierung in den Hintergrund. Die beiden grundlegenden Charakteristika des Mittelalters, auf die Heidegger nun größtes Gewicht legt, nämlich die Latinisierung der philosophischen Grundbegriffe und die Christianisierung des metaphysischen Denkens, legen einen fließenden Übergang zum mittelalterlichen Denken schon während der Spätantike nahe, während dem sich Spätformen griechischen Philosophierens mit der anbrechenden neuen Denkweise vermischen.²⁰ Der Anfang des Mittelalters liegt dann in der Übersetzung der Grundworte des griechischen Denkens ins Lateinische, also bereits in

18 GA 45, 221. Vgl. dazu auch GA 55, 74.

19 GA 22, 22. Die spätantike griechische Philosophie ist für ihn bestimmt durch „Niedergang, Abschwächung und Verunstaltung der wissenschaftlichen Philosophie durch Weltanschauung und Religion. Occultismus, Surrogate.“ (A.a.O. 21)

20 In der Schelling-Vorlesung aus dem Jahr 1936 ist noch einmal im Blick auf Eriugena beiläufig vom Neuplatonismus als „jener spätgriechischen Philosophie, die von jüdisch-christlichem und römischen Denken bereits durchsetzt ist“ die Rede (Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit [1806], Tübingen 1971, 34).

vorchristlicher Zeit. Das Christentum führt die damit geschehene Umdeutung der griechischen Seinsauffassung nur fort und verfestigt sie, da es für Heidegger in seinem Seinsverständnis mit dem römischen Denken konform geht. Darüber später noch mehr.

Wann endet das Mittelalter für Heidegger? Dem italienischen Humanismus und der Renaissance mißt er keine eigenständige philosophische Bedeutung zu. Die Renaissance wende sich zwar gegen die vermeintliche Barbarei der gotischen Scholastik des Mittelalters, doch: „Die sogenannte Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts in Italien ist eine *renascentia romanitatis*. [...] Das Griechentum wird in seiner späten Gestalt und diese selbst römisch gesehen.“²¹ Damit bleibt für ihn, was das Seinsverständnis anlagt, alles beim Alten.

Mehr Bedeutung als den nur scheinbaren Umwälzungen der Renaissance, gibt er der Erneuerung der mittelalterlichen Metaphysik in der spanischen Scholastik, namentlich bei Franz Suárez (1548-1617), dessen Denken für Heidegger das entscheidende Verbindungsglied zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Philosophie darstellt. „Suárez ist der Denker, der am stärksten die neuzeitliche Philosophie beeinflusst hat. Descartes ist direkt von ihm abhängig, gebraucht durchgängig seine Terminologie.“²² Auch da, wo die neuzeitliche Philosophie, wie bei Leibniz und Wolff, einen selbständigen Rückgang auf die Antike vollziehe, „geschieht es im Verständnis der antiken Grundbegriffe, wie es die Scholastik vorgebildet hatte.“²³ Man kann also sagen, daß für Heidegger das Mittelalter bis zur Barockscholastik reicht und durch sie in der neuzeitlichen Philosophie weiter anwesend bleibt.

Innerhalb dieser Stetigkeit der ontologischen Überlieferung kommt es zwar zu einem entscheidenden Umbruch. „Die neuere Philosophie vollzog eine totale Umwendung des philosophischen Fragens und ging vom Subjekt, vom Ich

21 Wegmarken, 318. Gegen Heideggers Leugnung der Bedeutung von Humanismus und Renaissance und seine polemische Haltung gegenüber der gesamten lateinisch-romanischen Philosophie hat vor allem Ernesto Grassi Einspruch erhoben, indem er nachwies, daß zentrale Motive des heideggerschen Denkens gerade in dieser Tradition vorweggenommen worden sind. Siehe dazu E. Grassi, Einführung in die humanistische Philosophie, 2. unver. Aufl. Darmstadt 1991.

22 GA 24, 112. Zu der Zeit, als Heidegger diese Vorlesung hielt (1927), war der Einfluß der spanischen Neuscholastik auf Descartes bereits allgemein anerkannt. Es waren v.a. französische Neuscholastiker (Gilson z.B.) gewesen, die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die Beziehungen zwischen Descartes und der mittelalterlichen Ontologie erforscht haben. Damit wurde das Vorurteil der hegelianischen und später der neukantianischen Philosophiegeschichtsschreibung überwunden, die in Descartes einen völligen Neubeginn sah.

23 GA 24, 168.

aus.“²⁴ Doch wird das Sein des Subjekts weiter am Leitfaden der unbefragt übernommenen antik-mittelalterlichen Ontologie interpretiert. Durch den vermeintlich kritischen Neuanfang des neuzeitlichen Philosophierens, der in Wahrheit gerade verdeckt, wie sehr dieses Denken der traditionellen Ontologie verhaftet bleibt, „wird die antike Metaphysik zum Dogmatismus, was sie früher in diesem Stil nicht war.“²⁵

Obwohl Heidegger zugesteht, daß die neuzeitliche Subjektmetaphysik seit langem angebahnt worden war, hält er ausdrücklich an Descartes als ihrem Begründer fest. „Gegenüber den zuweilen auftauchenden Versuchen, die neuzeitliche Philosophie mit dem Meister Eckhart oder in der Zwischenzeit zwischen ihm und Descartes beginnen zu lassen, muß an der bisherigen Ansetzung festgehalten werden.“²⁶ Argumente für dieses Festhalten finden sich an der eben zitierten Stelle und auch sonst bei Heidegger nicht. Ich werde unten in dem Abschnitt über die mittelalterliche Mystik aufweisen, daß Eckhart für Heidegger mindestens zur Zeit der eben zitierten Vorlesung (1935/36) als der Anfang des deutschen Denkens nicht in die Neuzeit, sondern in den anderen Anfang des Denkens nach dem Ende der Metaphysik vorausweist.

3. Heideggers Epochenbegriff

Die Besprechung der örtlichen und zeitlichen Grenzen des Mittelalters ließ bereits erkennen, daß für Heidegger die Geschichte der metaphysischen Leitfrage „Was ist das Seiende?“ und ihrer Beantwortung kein Teilbereich der europäischen Geschichte ist, sondern deren Fundament. Darauf – und das heißt, auf Heideggers Bestimmung des Wesens der geschichtlichen Epochen Europas – ist nun näher einzugehen.

24 A.a.O., 174.

25 Ebd.

26 Die Frage nach dem Ding, Tübingen 1975, 76. Ebenso heißt es in der Vorlesung „Der europäische Nihilismus“ des Jahres 1940: „Für die Grundlegung der Metaphysik der Neuzeit ist die Metaphysik des Descartes der entscheidende Beginn.“ (Nietzsche II, Pfullingen ²1961, 147). Er habe die Befreiung des Menschen in eine neue Freiheit vorausgedacht in dem Sinn, daß sein Gedachtes der Grund blieb für das Nachkommende. Vom neueren Stand der Renaissance-Forschung ausgehend, kommt Stephan Otto zu einem anderen Schluß: „Es ist keine Übertreibung, wenn man sagt, daß ohne Kenntnis der Renaissance wesentliche Züge der Moderne unverstanden bleiben müssen und daß vor allem die seit Hegel übliche Datierung des Beginns der neuzeitlichen Philosophie mit Descartes eher handsam als plausibel begründet ist.“ (S. Otto [Hg.], Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. 3: Renaissance und frühe Neuzeit, Stuttgart 1984, 9)

Zu Beginn des Vortrages „Die Zeit des Weltbildes“ gibt er an, worin die Grundlagen einer von der Metaphysik geprägten Epoche zu sehen und wie sie aufzuweisen sind: „Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt. Dieser Grund durchherrschte alle Erscheinungen, die das Zeitalter auszeichnen. Umgekehrt muß sich in diesen Erscheinungen für eine zureichende Besinnung auf sie der metaphysische Grund erkennen lassen.“²⁷

Aus andern Texten geht hervor, daß mit der Auslegung des Seienden und der Wahrheit immer auch eine Bestimmung des Wesens des Menschen einhergeht. Sie muß deshalb, obwohl sie an der zitierten Stelle nicht erwähnt wird, ebenfalls den metaphysischen Gründen einer Epoche zugezählt werden. Wie die Frage nach der Wahrheit und dem Sein, ist auch die Frage nach dem Wesen des Menschen und ihre Entscheidung geschichtlich in dem Sinn, daß sie das Wesen der europäischen Geschichte und die Verschiedenheit ihrer Zeitalter konstituiert. Die Frage danach, was und wer der Mensch sei, hängt mit den beiden anderen Fragen zusammen, denn der Mensch ist das Seiende, dessen Wesen darin besteht, daß sich ihm das Sein selbst auf verschiedene, die Epochen der Geschichte konstituierende Weise zu erkennen gibt. Die jeweilige Verfassung des Menschseins erwächst aus der spezifischen Eigenart seiner Zugehörigkeit zum Sein und dessen Offenbarkeit und verwandelt sich mit ihnen.²⁸

Bezüglich der Methodik seiner Interpretation deutet Heidegger an der zitierten Stelle an, daß er einen hermeneutischen Zirkel beschreitet, der zwischen den eben angeführten metaphysischen Grundlagen einer Epoche und den von ihnen geprägten, typischen Erscheinungen kreist, wobei sich die Wesensgründe und ihre Erscheinungsweisen wechselseitig erhellen sollen.

Heideggers Gedanke von der metaphysischen Begründung der bisherigen Epochen der europäischen Geschichte meint nicht die absurde Auffassung, die Philosophen würden mit ihren Vorstellungen vom Sein des Seienden, dem Wesen der Wahrheit und des Menschen den Gang der Geschichte beherrschen. Heideggers Geschichtsdenken gibt einem solchen philosophischen Größenwahn schon deshalb keinen Anhalt, weil für ihn die Metaphysik keine Erfindung der Philosophen ist. Metaphysik ist nichts, was von den Menschen nur geschaffen werden würde in Systemen und Lehren, sondern das geschichtliche Seinsverständnis, das das gesamte jeweilige Weltverhältnis des Menschen trägt. Metaphysik als Geschichte des Seins wird durch die Philosophen zwar maßgeblich zu Wort gebracht, aber nicht geschaffen. Sie sind ihrerseits von einer vorgängig

27 Holzwege, 69.

28 Vgl. Einführung in die Metaphysik, Tübingen ⁴1976, 106-107.

sich ereignenden Offenheit bzw. Entzogenheit des Seins in Anspruch genommen, die sich mindestens gleichursprünglich auch in außerphilosophischen Sphären, etwa im Bezug zum Göttlichen, in der Kunst und im Staatswesen zeigen. Die Besprechung der Epochen des Römertums und Mittelalters wird ergeben, daß diese Zeiten für Heidegger nur sekundär philosophisch geprägt sind, da sie ihr Seinsverständnis in erster Linie aus der politischen bzw. religiösen Sphäre schöpfen, was freilich nicht gerade dazu beiträgt, daß Heidegger sie hochschätzen würde.

Es geht Heidegger nicht um eine Geschichte der philosophischen Lehren über das Seiende und die Wahrheit, sondern um die in diesen Auffassungen zu Tage tretende Geschichte des Seins selbst und der epochalen Weisen, in denen es sich von ihm selbst her enthüllt, also eine Geschichte der Wahrheit, die in allen wesentlichen Bereichen des Menschseins zu Tage tritt.

Diese Geschichte ist eine Geschichte der Freiheit, genauer der Befreiung. „Immer durchwaltet den Menschen das Geschick der Entbergung. Aber es ist nie das Verhängnis eines Zwanges. Denn der Mensch wird gerade erst frei, insofern er in den Bereich des Geschickes gehört und so ein Hörender wird, nicht aber ein Höriger.“²⁹ Deshalb kann Heidegger auch sagen, die Unverborgenheit geschehe „nur in der Geschichte der ständigen Befreiung.“³⁰ Wobei Befreiung das Sichbinden an das befreiende Sein meint, dem jeweils in einem Seinsentwurf entsprochen wird, der dem Menschen seinen Verhaltensspielraum in der Welt eröffnet. In der Folge geschieht es freilich, daß die epochalen Seinsentwürfe ihren Wesenscharakter der Befreiung einbüßen, weil sie sich zu selbstverständlich beanspruchten Freiräumen abschleifen, bis sich die Befreiung, die sie brachten, im Lichte neuer Seinserfahrung in ihren Grenzen zu zeigen beginnt.

Insofern die metaphysisch geprägten Zeitalter Antworten auf die Frage „Was ist das Seiende?“ sind, hat ihre Kennzeichnung als „Epochen“ für Heidegger noch einen besonderen Sinn. Er sieht das Epochale der verschiedenen Epochen in der *epoché*, dem Ansichhalten des Seins. Die Vorherrschaft der Frage nach dem Wesen, der Seiendheit des Seienden wird möglich, weil das Sein selbst, das allem Seienden geschichtlich sich wandelnde Weisen der Seiendheit gewährt, sich im Freigeben des Seienden zugleich entzieht. In jeder Phase der Metaphysik verbirgt sich so ein jeweiliges Entzogensein des Seins selbst. Die Epochen der Metaphysik sind bestimmt durch verschiedene Weisen zunehmender Seinsverlassenheit.

Heidegger hat sich immer wieder dagegen verwehrt, daß sein Gedanke von der Geschichte der Metaphysik als Geschichte sich steigender Seinsverlassen-

29 Die Technik und die Kehre, Pfullingen⁸1991, 24.

30 GA 34, 91.

heit eine negative Bewertung der Metaphysik darstellt. Das Ereignis der Seinsverlassenheit „wäre mißdeutet, wollte man darin nur einen Verfallsvorgang sehen, statt zu bedenken, daß es hindurchgeht durch eigene und einzige Weisen der Entdeckung des Seienden.“³¹

In Bezug auf das Mittelalter ist es allerdings offensichtlich, daß es für ihn eine Epoche der Degeneration darstellt, die wohl ihre eigene Notwendigkeit hat, ein Schicksal war und nicht einfach ein Fehler, die aber, unbeschadet der möglichen Aufnahme einzelner Gedanken, im Ganzen für ein zukunftsweisendes Denken keine positiven Anknüpfungspunkte hergibt.³² Es ist für ihn zwar nicht die finstere Nacht, die es für Hegel und viele andere Philosophen und Historiker seit dem Beginn der Neuzeit war, aber eine bodenlose, zwielichtige Zwischenzeit. Zwielichtig ist diese Zeit, weil sie ein Reich der Vermischung ungeklärter Grundhaltungen zum Seienden ist, nämlich der griechischen und römischen einerseits und der jüdisch-christlichen andererseits, das wegen dieser Vermengung nicht auf dem Boden einer eigenständigen, originären Seinserfahrung aufbaut.³³

Durch die Übertragung der Grundworte des griechischen Denkens ins Lateinische beginnt bereits „die Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens.“³⁴ Die

31 GA 65, 133.

32 Mir sind – abgesehen vom Frühwerk und von den Stellen über die Mystik – nur zwei Passagen bekannt, die dem mittelalterlichen Denken echte philosophische Bedeutung beimessen. In GA 24, 28 heißt es: „Man hat gesagt, meine Arbeit sei katholische Phänomenologie. Vermutlich deshalb, weil ich der Überzeugung bin, daß auch Denker wie Thomas v. Aquino oder Duns Scotus etwas von der Philosophie verstanden haben, vielleicht mehr als die Modernen. Der Begriff einer katholischen Phänomenologie ist jedoch noch widersinniger als der Begriff einer protestantischen Mathematik.“ In GA 34, 72 kommt Heidegger auf die „bis heute ungeklärte Frage“ zu sprechen, was die Ideen Platons sind, wie sie sind und ob sie überhaupt sind. Im Vergleich mit zeitgenössischen Interpretationen sei es immer noch „der philosophisch wertvollste und echtste Schritt, wenn die Ideen als die schöpferischen Gedanken Gottes, angesetzt werden, etwa durch Augustinus. Das ist freilich keine philosophische Lösung, sondern die Beseitigung des Problems, aber eine Beseitigung, die einen echten philosophischen Antrieb hat, der in der großen Philosophie immer wieder auftaucht, zuletzt in großem Stil bei Hegel.“ An beiden Stellen läßt das Motiv, die vermeintliche oder wirkliche moderne Überheblichkeit gegenüber der philosophischen Tradition zu kritisieren, seine Vorbehalte gegenüber dem mittelalterlichen Denken kurzzeitig in den Hintergrund treten, freilich ohne daß Seitenhiebe in Richtung Theologie ausbleiben würden. Wie bei ambivalenten Beziehungen üblich, dürfen positive Seiten des Gehaßliebten hervortreten, wenn der ablehnenden Gefühlskomponente ein geeignetes Ersatzziel geboten wird.

33 Siehe dazu G. Haefner, Heideggers Begriff der Metaphysik, 2. Aufl. München 1981, 85-87.

34 Holzwege, 13. Heidegger war der Ansicht, daß das abendländische Denken erst wieder durch die deutsche Philosophie in die Lage gesetzt worden ist, einen neuen

griechischen Wörter werden übersetzt ohne eine ihnen entsprechende, gleichsprüngliche Erfahrung dessen, was sie sagen. So wird die griechische Welt und damit der Ursprung der Philosophie verschüttet.

Bei der folgenden Analyse von Heideggers Sicht dieses Geschehens gehe ich von den zentralen Parametern aus, die für eine Epoche im heideggerschen Sinn ausschlaggebend sind: der Auffassung des Seienden, der Wahrheit und des Wesens des Menschen, sowie den typischen Erscheinungen, in denen dieses metaphysische Grundgefüge geschichtlich zu Tage tritt.

4. Heideggers Mittelalter I: Das römische Erbe

Vom Römertum an, es wurde eingangs schon gesagt, ist die gesamte europäische Geschichte für Heidegger in mehrfachem Sinn römisch, d.h. wie jetzt zu zeigen sein wird, imperial. Die römische Daseinserfahrung herrscht vor, das Römische genommen im vollen Reichtum seiner geschichtlichen Entfaltungen, „so daß es das politisch Imperiale des Römertums, das Christliche der römischen Kirche und das Romanische [d.h. den Humanismus und die Renaissance, Anm. K.B.] umfaßt.“³⁵

Die konkreteste Darstellung des politisch Imperialen des Römertums gibt Heidegger in der Freiburger Vorlesung über Parmenides vom WS 1942/43. Andernorts bezieht er sich durchwegs ausschließlich auf die Sinnveränderung bei der Übersetzung ontologischer Grundbegriffe ins Lateinische, ohne das politisch

Boden zu gewinnen. Der andere Anfang des Denkens kann nach seiner Auffassung nur ein deutscher sein. Es sei zwar jede echte Sprache als solche philosophierend „freilich in je verschiedenem Grade. Der Grad bemißt sich nach der Tiefe und Gewalt der Existenz des Volkes und Stammes, der die Sprache spricht und in ihr existiert. Den entsprechenden tiefen und schöpferischen philosophischen Charakter wie die griechische hat nur noch unsere deutsche Sprache.“ (GA 31, 51, eine Vorlesung aus dem Jahr 1930. Als Beleg dafür nennt Heidegger in einer Fußnote Meister Eckhart und Hegel.) Dieser Kurzschuß von Griechentum und Deutschtum ist ein Stück deutscher, bildungsbürgerlicher Ideologie aus dem 19. Jahrhundert, das im Nationalsozialismus hochgehalten wurde. So faselte etwa Hitler in „Mein Kampf“ davon, daß sein Kampf einer Jahrtausende verbindenden Kultur gelte, die Griechen- und Germanentum gemeinsam umschließe. Auf philosophisch höherem Niveau kann man ähnliches u.a. bei A. Bäumler nachlesen. (Siehe dazu V. Farías, Heidegger und der Nationalsozialismus, Frankfurt 1987, 300, und R. Marten, Heidegger lesen, München 1991, 160-161.) Hierher gehört auch Carl Schmitts Konzept einer nationalsozialistischen Rechtsphilosophie, das im Rückgriff auf Hölderlin und Pindar das frühgriechische Nomos-Denken erneuern wollte und den Führerwillen als Nomos des deutschen Volkes hinstellte.

35 Nietzsche II, 413.

Imperiale, das doch seiner Meinung nach der primäre Austragungsort der in dieser Sinnverschiebung sich artikulierenden, veränderten Seinserfahrung ist, zur Sprache zu bringen.

Um die in dieser Vorlesung formulierte Bestimmung des römisch Imperialen zu verstehen, muß man den geschichtlichen Zusammenhang, in dem sie steht, in Betracht ziehen.³⁶ Das Dritte Reich befand sich zwischen dem Ende von 1940 und dem Herbst 1942 auf dem Höhepunkt seiner militärischen Machtentfaltung. Eine komplette politische Neuordnung Europas, besonders auch des Mittelmeerraums schien sich anzubahnen, was weltweit für Aufregung sorgte. In seiner Reichstagsrede vom Dezember 1941 hatte Hitler „römisches Denken und römische Staatskunst“ als vorbildlich hingestellt. „Ein Weltreich wurde geschaffen, das auch heute noch in seiner Bedeutung und fortreizenden Kraft nicht erreicht, geschweige denn übertroffen ist.“³⁷

In dieser Situation hielten mehrere deutsche Althistoriker vor größerem Publikum Vorträge über das *imperium romanum*, die alsbald auch im Druck erschienen. Darin wird das römische Reich in einer idealisierten Weise dargestellt, womit die Historiker dazu beitrugen, das herrschende politische System zu stabilisieren, indem sie das deutsche Reich im Widerschein seines Vorläufers als moralisch und sogar religiös legitim erscheinen ließen.

Heidegger mußte von diesen Vorgängen wissen, nicht zuletzt da der Historiker J. Vogt am 18. April 1942 bei der Arbeitstagung des NSD-Dozentenbundes der Universität Freiburg den Vortrag „Der Reichsgedanke der römischen Kaiserzeit“ hielt, in dem er seiner Bewunderung für das römische Reich beredt und mit Bezug auf die politische Gegenwart Ausdruck verlieh.³⁸

Man kann die Analyse des *imperium*, die Heidegger in der Parmenides-Vorlesung gibt, also auch als Kritik an der diktatorischen nazistischen Großreichspolitik und ihrer ideologischen Verbrämung im Namen eines idealisierten römischen Reiches lesen. Die Realpolitik des Dritten Reiches sei zwar römisch, aber das heiße etwas anderes, als die gängige Ideologie suggerierte. Sie sei als römi-

36 Siehe dazu K. Christ, Reichsgedanke und Imperium Romanum in der nationalsozialistischen Ära, in: Ders., Von Caesar zu Konstantin. Beiträge zur römischen Geschichte und ihrer Rezeption, München 1996, 255-274.

37 A. Hitler, Reden III, München 1943, 117 zit. nach K. Christ, a.a.O., 258.

38 Zu diesem Vortrag meint K. Christ: „Aus dem Rückblick ist es geradezu bestürzend, wie naiv und unreal damals die politischen Vorstellungen eines jüngeren deutschen Althistorikers waren, der sich insbesondere mit Fragen des römischen Imperialismus befaßt hatte. Es wirkt heute fast zynisch, wenn bei J. Vogt im Hinblick auf die in den deutschen Machtbereich, das heißt in den Wirkungskreis des ‚Großdeutschen Reiches‘ einbezogenen Völker gesagt wird, daß sie ‚die Gewähr ihrer Eigenart und den Schutz ihrer Freiheit erhalten‘ sollten.“ (a.a.O., 268)

sche Machtpolitik nicht deutsch, im Sinne des Deutschtums, das Heidegger in seiner Version des Nationalsozialismus vorschwebte.

Das römische Grundverhältnis zum Seienden ist für Heidegger durch das Walten des *imperium* charakterisiert. Imperiales Verhalten ist dadurch ausgezeichnet, daß es alles, wozu es sich verhält, besetzt und durch die Besetzung darüber gebietet. Das Besetzen ist ein Niederwerfen und Wiederaufrichten des Niedergeworfenen in den Grenzen, die durch den Herrschenden abgesteckt werden. Über das Besetzte wird als Herrschaftsgebiet verfügt. Es wird in den Dienst der Herrschaft genommen, muß ihren Befehlen gehorchen. „Der Befehl ist der Wesensgrund der Herrschaft, weshalb wir verdeutlichend und gemäßiger *imperium* durch ‚Oberbefehl‘ übersetzen.“³⁹ Die Oberbefehlshaber lebt davon, sich ständig über die Anderen zu erheben, die dabei die Unteren, Erniedrigten sind.

Der imperiale Gestus als Grundverhältnis zum Seienden entspringt „aus dem Wesen der Wahrheit als Richtigkeit im Sinne der richtunggebenden, einrichtenden Sicherung der Sicherheit der Herrschaft.“⁴⁰ Das römisch verstandene Wahre, das *verum*, ist all das, was aus und auf verschiedenen Gründen sich im Wirken behauptet, das standfest Obenbleibende und von oben herab Zurechtweisende, nach dem man sich zu richten hat. Das Wesen der Wahrheit wird also nicht mehr aus der Erfahrung der Unverborgenheit, die im griechischen Denken maßgebend war, geschöpft.

Entsprechend wandelt sich die Bestimmung des Seins von der *enérgeia* zur *actualitas*, die wörtlich ins Deutsche übertragen „Wirklichkeit“ bedeutet. Zu sein bedeutet nicht mehr ins Offene, in die Unverborgenheit des Anwesens freigelassen und in diesem Sinn hervorgebracht zu sein, sondern wirken und gewirkt sein im Horizont des verursachenden Leistens, der *operatio*.⁴¹ Das Sein erscheint als Sein eines im Wirken beherrschenden und in das Vorgehen des Wirkens eingespannten Seienden.

Das Wesen des Menschen wird im Horizont der imperialen Daseinserfahrung als *animal rationale* verstanden. Die den Menschen auszeichnende *ratio*, sein Wahrheitsbezug, bedeutet nun, entsprechend der römischen Auffassung der Wahrheit, das aus- und vorgeifende Sicherstellen, ein rechnendes Sicheinrichten auf das Richtige. Aus dem griechischen *zôon lógon échon*, dem Menschen als dem Seienden, das von sich selbst her sich dergestalt öffnet, daß es für den Aufgang des Seienden im Ganzen das Wort hat, wird so das intelligente, stets auf der Lauer liegende und dadurch allumfassende Übersicht behauptende Tier.⁴²

39 Parmenides, Frankfurt 1982, GA 54, 66.

40 A.a.O., 74.

41 Nietzsche II, 414 u.ö.; siehe auch Vorträge und Aufsätze, 48.

42 Vgl. GA 54, 74, 100.

Eher im Vorbeigehen erwähnt Heidegger die wichtigsten Erscheinungsweisen des imperialen Seinsverständnisses: zunächst den Kampf, durch den sich Rom sein Territorium und dessen Ausbreitung sicherte, dann die *pax romana* als festgesetzten Zustand der Zu-Fall-Gebrachten, die *res publica*, die das zurecht- und eingerichtete Volk angehende und von ihm betriebene eigenste Sache, und das römische Recht, dessen Wesensgrund, wie der aller anderen Erscheinungsweisen des *imperium* im Befehl zu suchen sei.⁴³

Die skizzierte Auslegung des Römertums wird von Heidegger nicht in genauer Analyse einzelner Werke der römischen Literatur, bzw. einer differenzierten Interpretation der römischen Politik und Rechtsprechung erhoben, wozu u.a. ein intensiver Dialog mit der historischen Forschung sowie den Sozial- und Rechtswissenschaften nötig gewesen wäre, von dem in seinen Schriften, soweit ich sehe, nichts zu bemerken ist. Die Interpretationsbasis, auf die er sich in seinen bisher veröffentlichten Werken bezieht, ist vielmehr äußerst schmal. Römische Philosophen kommen darin überhaupt nicht vor. Sie fußt vielmehr weitgehend auf Etymologien, die kaum kritisch diskutiert werden. Während in Heideggers Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie die Etymologie diverser Grundworte als Hinweis genommen wird, der sich in genauen Werkinterpretationen zu bewähren und in seiner Sachhaltigkeit auszuweisen hat, wird sie in Bezug auf das römische Seinsverständnis durchwegs unmittelbar für die Sache selbst ausgegeben. Was bleibt, ist eine Darstellung des Römischen, die in ihrer Einseitigkeit wie eine Satire anmuten würde, wäre da nicht der bitterernste Ton, den Heidegger eisern durchhält.⁴⁴ Möglicherweise steht seine Kritik in der Tradition der Römerschelte des Augustinus, der in *De civitate Dei* das römische Imperium (wie auch andere Weltreiche) einer großen Räuberbande gleichsetzte, die von einer *virtus* zusammengehalten werde, die in Wahrheit nur *superbia* und *libido dominandi* sei.

Sein Verdienst bleibt es immerhin, daß er nachdrücklich auf die Problematik der Übersetzung griechisch-philosophischer Terminologie ins Lateinische hingewiesen hat. Eine sensibler vorgehende Interpretation des römischen Rechts, der republikanischen Verfassung Roms sowie seiner Religion könnte sicherlich Dimensionen des römischen Seinsverständnisses entdecken, die sich nicht auf ein grobschlächtiges Großmachtsdenken, das selbstverständlich in Rom, wie in jedem großen Reich vor und nach ihm, seine Befürworter hatte, reduzieren lassen. Bezüglich der Erforschung und Würdigung der römischen Philosophie be-

43 A.a.O., 60-61, 132, 59, 65.

44 Man darf die schlimmen Erfahrungen nicht vergessen, die ihn zu seiner Charakterisierung des Römischen motivierten: die Verletzungen, die er durch die Enge der römisch-katholischen Kirche erfuhr, und die Enttäuschung durch das Dritte Reich.

steht bis heute in der Philosophiegeschichtsschreibung Europas ein großes Defizit.⁴⁵

Wichtiger aber scheint mir noch, daß Heidegger den Anstoß dazu gibt, Ontologie nicht als abgehobenes Thema jenseits aller politischen und gesellschaftlichen Fragestellungen zu behandeln, sondern als einen Bereich, in dem repressive Herrschaftsverhältnisse in ihrer ganzen Tragweite, nämlich als das Verständnis des Seienden im Ganzen betreffend, sichtbar werden können. Seine Destruktion der europäischen Ontologie versucht, einen tief verdrängten Bodensatz von Gewalttätigkeit freizulegen, der ihr wohl tatsächlich innewohnt, und hat damit eine ideologiekritische Dimension, die auch heute noch zu denken geben kann.

Diesbezügliche Überlegungen dürften dann allerdings vor den griechischen Sklavenhaltergesellschaften, für die Frieden ein oft gar nicht erwünschter Ausnahmezustand war, nicht Halt machen. Indem er auf einem grundsätzlichen Wandel des Seinsverständnisses beharrt, das Rom zum alleinigen Sündenbock für das imperiale Weltverhalten Europas macht, ist Heidegger blind dafür, daß es Machtpolitik und herrscherliches Weltverständnis schon bei den Griechen und auch vor ihnen gegeben hat. Für Platons philosophischen Entwurf eines totalitären Staates, zu dem es im römischen Denken kein Gegenstück gibt, findet er nur gute Worte. Er sei eine „Erinnerung ins Wesenhafte“, die aus dem Sein und dem Grundverhältnis des Menschen zu ihm die innere Ordnung des Gemeinwesens entwirft.⁴⁶ Auch daß Heraklits Logos darüber befindet, wer Herr und wer Knecht sei, war ihm nie ein Stein des Anstoßes.⁴⁷

45 Die Verbannung der römischen Philosophen aus der Philosophiegeschichte hat im deutschen Sprachraum, wie könnte es anders sein, in Hegel ihr wirkungsgeschichtlich bedeutendstes Vorbild.

46 Siehe dazu Nietzsche I, 193-196 und GA 54, 141.

47 In Heideggers Interpretation der griechischen Polis zeichnet sich sein Wunschbild vom Dritten Reich ab. Das Gewalttätige der in der Polis Herrschenden wird im Namen ursprünglicher Seinserfahrung verherrlicht. Es ist etwas ganz Anderes als das römisch Imperiale, weil es das überwältigende Sein zu bewältigen hat. Die Führer der Polis und ihre Institutionen bräuchten nicht vordergründig politisiert zu werden. „Vielmehr ist das Genannte politisch, d.h. an der Geschichts-stätte, insofern z.B. die Dichter *nur*, aber dann wirklich Dichter, indem die Denker *nur*, aber dann wirklich Denker, indem die Priester *nur*, aber dann wirklich Priester, indem die Herrscher *nur*, aber dann wirklich Herrscher sind. *Sind*, dies sagt jedoch: als Gewalt-tätige Gewalt brauchen und Hochragende werden im geschichtlichen Sein als Schaffende, als Täter.“ (Einführung in die Metaphysik, Tübingen ⁴1976, 117) Einerseits ist in diesen Aussagen der Versuch zu bemerken, verschiedene gesellschaftliche Bereiche vor dem ungehinderten Zugriff des „Führerwillens“ zu schützen. In sich sind sie aber wiederum nach dem Führerprinzip gedacht. Die Gewalttat der vom Walten des Seins legitimierten großen Schaffenden steht in allen Bereichen außerhalb juri-

5. Heideggers Mittelalter II: Das kuriale Imperium und seine doktrinäre Institution, die Scholastik

Als Herr der Herrschaft kommt, so Heidegger, innerhalb der von der römischen *veritas* bestimmten Geschichte der Metaphysik Verschiedenes in Frage, in der Neuzeit etwa die Vernunft, der Weltgeist, der Wille zur Macht. Im Mittelalter ist der Herr der christlich verstandene Gott. Er und „mit ihm die Anstalt der Darbietung und Verwaltung seiner Gnadengaben (die Kirche) [ist] im Besitz der einzigen und ewigen Wahrheit.“⁴⁸

Als der „Herr-Gott“ ist der Gott des Christentums wie schon der alttestamentliche Gott ein „befehlender Gott“. Hierin, meint Heidegger, bestünde eine Affinität zur römischen Religion. Auch das *numen*, das die Götter der Römer auszeichnet, bedeute „Geheiß“ und „Wille“ und habe Befehlscharakter. Das Göttliche gibt nicht mehr Winke wie bei den Griechen, sondern schafft an, herrscht imperial.⁴⁹

Durch die irdische Administration und Exekutive des göttlichen Imperators kommt das Imperiale im Mittelalter „in die Gestalt des Kurialen und der Kurie des römischen Papstes. Dessen Herrschaft gründet sich gleichfalls im Befehl. Der Befehlscharakter liegt im Wesen des kirchlichen Dogmas. Deshalb rechnet dieses in gleicher Weise sowohl mit dem ‚Wahren‘ der ‚Rechtgläubigen‘ als

stisch-moralischer Gerechtigkeit. Sie sind an kein Gesetz gebunden, weil sie „Satzung und Grenze“ erst gründen.

48 Nietzsche II, 423. P. Brkic kommentiert diese Stelle zutreffend so: „Heidegger setzt hier den Schöpfergott und die Kirche, mit der eindeutig die katholische Kirche gemeint ist, gleich, und zwar so, als ob es sich hier um ein diktatorisches Tandem mit absolutistisch-totalitärem Herrschaftsanspruch handelt.“ (Martin Heidegger und die Theologie, a.a.O., 117) Ganz so danebenliegend scheint mir Heideggers Interpretation nicht zu sein. Hatte die römisch-katholische Kirche und Theologie in der Zeit, in der Heideggers religiöse Sozialisation stattfand, aber natürlich auch im Mittelalter, nicht immer wieder Züge, die eine solche Gleichsetzung nahelegen? Beweisen Kirchenpolitik und fundamentalistische Strömungen der letzten Jahre nicht, daß totalitäre Tendenzen und ein ihnen entsprechendes Zerrbild Gottes eine ständige Gefahr im katholischen Christentum darstellen? Einer der historischen Gründe für solche Strömungen mag darin liegen, daß hier römisches Großmachtdenken seine späte und mittlerweile gänzlich unzeitgemäße Fortsetzung findet.

49 Ganz im Gegensatz zu Heidegger interpretiert K. Kerényi die römische *religio* als „Offensein für das göttliche Weltgeschehen, ein feines Hinhorchen auf seine Zeichen und ein darauf und danach gerichtetes Leben.“ Der Grundzug der römischen Religion sei „als eine lauschende, für jedes Zeichen offene und sich fortwährend anpassende Haltung eher zu umschreiben als mit einem Wort zu nennen.“ (K. Kerényi, Antike Religion, Wien 1971, 122)

auch mit dem ‚Falschen‘ der ‚Häretiker‘ und der ‚Ungläubigen‘. Die spanische Inquisition ist eine Gestalt des römischen kurialen Imperiums.“⁵⁰

Die ins Römische übersetzte ontologische Terminologie der griechischen Philosophie wird im Mittelalter beibehalten. Das Sein wird weiterhin als *actualitas*, Wirklichkeit des Wirkens im Sinn des verursachenden Machens ausgelegt. Die epochale Neuerung besteht darin, daß sich der biblische Schöpfungs- und Erlösungsglauben dieser Auffassung des Seienden im Ganzen bemächtigt, um sich damit metaphysisch zu rechtfertigen.⁵¹

Das Ganze des Seienden wird vorgestellt als das Gewirkte-Wirkende eines göttlichen Machers, der als *causa prima* das höchste Seiende und wahrhaft Wirkliche (*actus purus*) ist.⁵² Seine höchste Kausalität entfaltet dieser Gott nicht, indem er als *causa efficiens* schaffend den irdischen Bestand alles Wirklichen verursacht, sondern als *causa finalis*, die alles vorherbestimmt und sich als den Endzweck setzt, der allein wahre Beständigkeit im überirdischen Jenseits verleihen kann.⁵³ „Das Seiende ist in seinen Ordnungen das Geschaffene des Schöpfergottes, das durch den Erlösergott aus dem Fall wieder in das Übersinnliche hinauf- und zurückgebracht wird.“⁵⁴

Von Heidegger her gesehen geht diese Transposition des biblischen Gottesglaubens in metaphysische Begrifflichkeit insofern am biblischen Schöpfer- und Erlösergott nicht völlig vorbei, als dieser bereits als befehlender erscheint und damit zu der imperialen Welterfahrung paßt, die sich in den ins Römische übersetzten ontologischen Termini ausspricht.

Die Wahrheit des geschaffenen Seienden besteht darin, daß es seiner im Geist Gottes vorgedachten *idea*, also sozusagen der göttlichen Herstellungsnorm, entspricht. Auch die Wahrheit der menschlichen *ratio* richtet sich nach dieser Vorgedachtheit, indem sie als geschaffene erstens der göttlichen Idee von ihr entspricht, was geschieht, wenn sie sich zweitens in ihren Aussagen nach den Sachen richtet, so wie Gott sie in seinen Ideen vorausgedacht hat. „Veritas meint im Wesen überall die *convenientia*, das Übereinkommen des Seienden unter sich als eines geschaffenen mit dem Schöpfer, ein ‚Stimmen‘ nach der Bestimmung der Schöpfungsordnung.“⁵⁵

50 GA 54, 67-68.

51 Nietzsche II, 414.

52 Heideggers Auslegung des mittelalterlichen Schöpfungsdenkens wird in dem Beitrag von G. Pöltner ausführlich behandelt. Ich beschränke mich hier auf die Angabe des Ortes und der Funktion, die er ihm im Gefüge der Epoche gibt.

53 Siehe Nietzsche II, 425.

54 A.a.O., 320.

55 Wegmarken, 178-179.

Das Mittelalter fügt der Bestimmung des Menschen als *animal rationale* neben der Orientierung der *ratio* an der Schöpfungsordnung noch zweierlei hinzu. Entsprechend Gen 1, 26f. wird das Menschsein als Geschaffensein nach dem Bild Gottes verstanden, was für Heidegger bedeutet, daß es von der „dabei angesetzten und normierenden Idee Gottes“ abhängig gemacht wird.⁵⁶

Außerdem rückt nun der einzelne Mensch in seinem Streben nach Erwirkung der Heilsgewißheit in den Mittelpunkt. Die Erlösung, die das Christentum seinen Gläubigen vermitteln will, besteht für Heidegger darin, den eigenen Fortbestand im Überirdischen durch Erfüllung der göttlichen Gebote zu erlangen und so seines Heils sich zu versichern. Eine so verstandene Erlösung konnte für ihn nur eine Ausflucht vor der Übernahme des Seins zum Tode und der darin gelegenen Möglichkeit des freien Selbstseins darstellen, also im Grunde eine Niederwerfung des Menschen, nicht seine Befreiung zu einem seinem sterblichem Wesen gemäßen Sein.⁵⁷

Nicht die Sorge um das Ganze und damit die Wahrheit als Offenbarkeit des Seienden stehen im Mittelalter im Vordergrund, sondern das Heil der einzelnen, unsterblichen Seele. Dadurch, daß die Wahrheit primär die Gestalt der Heilsgewißheit hat, kommt in das Verhältnis des Menschen zum eigenen Sein der Grundzug der Selbstsicherung seines Fortbestandes. So wird schon im Mittelalter die Neuzeit vorbereitet, in der der Mensch nicht mehr vermittelt der institutionell vermittelten Heilslehre sich seiner selbst vergewissert, sondern kraft des ihm eigenen Vernunftvermögens die Sicherstellung seiner Aufgabe und Bestimmung betreibt.

Die mittelalterliche Auffassung des Seins des Seienden als Geschaffensein durch und für Gott gründet sich nicht auf einer menschlichen Erfahrung des Seins, sondern auf die Hl. Schrift, von der man glaubt, sie beruhe auf göttlicher Eingebung. Jede weitere philosophische Frage danach, was das Seiende sei, erübrigt sich damit. Philosophie im strengen Sinn gibt es deshalb für Heidegger im Mittelalter nicht. An ihre Stelle tritt als einziger Weg zur Wahrheit über das Seiende die Sammlung und Bewahrung der Lehre der Offenbarung und deren Überlieferung durch die Kirchenväter. „Eigentliche Wahrheit wird nur vermittelt durch die *doctrina* der *doctores*. Die Wahrheit hat den Wesenscharakter der ‚Doktrin‘. Die mittelalterliche Welt und ihre Geschichte ist auf dieser *doctrina* aufgebaut.“⁵⁸

56 So die frühe Freiburger Vorlesung „Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)“ (SS 1923), GA 63, 28.

57 Siehe zur Thematik der Erlösung a.a.O. 423 und GA 65, 413.

58 Nietzsche II, 132.

Die geeignetste literarische Gattung für die vollständige Darstellung der Doktrin ist die *summa*. In ihr wird das Ganze der überlieferten Lehre geordnet und die Pluralität der verschiedenen Lehrmeinungen bezüglich ihrer Vereinbarkeit mit der kirchlichen Lehre überprüft. Die Summen sind Lehrbücher, die dem Schulbetrieb entstammen und zugleich auf ihn zugeschnitten sind. Auch darin sieht Heidegger eine Folge des vorherrschenden doktrinären Wahrheitsverständnisses. „Der doctrina entspricht die schola (die Schulung); daher sind die Lehrer der Glaubens- und Heilslehre ‚Scholastiker‘.“⁵⁹

Für Heidegger ist damit das mittelalterliche Denken insgesamt Scholastik in dem negativen Sinn, den das Wort im Humanismus, bei Luther und in späteren, oft konfessionell gebundenen Geschichtsschreibungen hat. In der gegenwärtigen Mittelalterforschung wird dieser Titel aus guten Gründen kaum mehr als Bezeichnung für die gesamte Theologie und Philosophie des Mittelalters verwendet.⁶⁰

Heideggers Darstellung der Scholastik ist vor allem an der Universitätstheologie des 12. und 13. Jahrhunderts orientiert, die keineswegs die einzige Art war, wie im Mittelalter Theologie getrieben wurde. Sie hat sich vielmehr in einem langen Prozeß gegen eine eher sapiential orientierte Theologie, wie sie in den Klöstern üblich war, an den städtischen Hochschulen durchgesetzt und war niemals unumstritten.

Ihre Methoden und Darstellungsweisen sind aus heutiger Sicht nicht von einem doktrinären Charakter der christlichen Lehre abzuleiten, wie Heidegger es versucht. Sie entsprachen vielmehr dem damaligen Standard von Wissenschaftlichkeit und sind in allen wissenschaftlichen Disziplinen üblich gewesen, etwa auch in der Medizin und Juristik.

Die theologischen Fakultäten waren außerdem niemals bloße Vollzugs- und Indoktrinationsorgane der Kirchenlehre. Es herrschte vielmehr ein spannungsreiches Verhältnis zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt.⁶¹

59 A.a.O., 133.

60 Mehr darüber in: R. Schönberger, Was ist Scholastik?, Hildesheim 1991, sowie U.G. Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, Paderborn 1995, 1-16.

61 „Die Universität ist zwar eine mit kirchlich relevanter Vollmacht ausgestattete Institution. Und natürlich hat der Papst durch seinen Kanzler starken Einfluß, besonders im Falle der Universität Paris. ... Dennoch ist die Universität nicht ein dem hierarchischen Gefüge der Kirche einfachhin eingegliedertes Organ, wie etwa ein Domkapitel oder ein Orden. [...] Der christliche Osten, die Ostkirche, kennt so etwas nicht. Dort ist es von Anfang an undenkbar gewesen, daß es eine Körperschaft geben könnte wie die Gesamtheit der *magistri* der theologischen Fakultät, welche eine zwar schwer zu fassende und zu umschreibende, aber doch sehr konkret sich auswirkende Autorität in Sachen der christlichen Lehre besitzt, ohne klar in die kirchli-

Man wird auch schwer aufrechterhalten können, daß es im Mittelalter keine genuin philosophischen Fragestellungen gegeben hat. Gerade die Lehre vom Geschaffensein des Seienden, nach Heidegger die Grundlage der ganzen Epoche, wurde nicht einfach aus biblischen Aussagen deduziert. Die Erkenntnis der Welt als Schöpfung gehörte vielmehr in den Bereich des *lumen naturale*, der der menschlichen Einsichtsfähigkeit auch ohne das Licht der biblischen Offenbarung Zugänglichen. Sie wurde etwa bei Thomas mit Hilfe aristotelischer Philosophie von der Erfahrung des Seins des Seienden her aufgewiesen. Umgekehrt konnte man von der Schöpfungslehre ausgehend, die Eigenständigkeit der menschlichen Vernunft und damit die Autonomie der Philosophie theologisch begründen.⁶²

6. Heideggers Mittelalter III: Der andere Weg der Mystik

Die mystische Theologie betrachtet Heidegger schon früh als von der Scholastik zu unterscheidende zweite Richtung innerhalb der mittelalterlichen Philosophie und Theologie.⁶³ Er hält sie offensichtlich nicht als epochenbestimmend, denn

che Hierarchie eingefügt zu sein. Eine konfliktschwangere Sache von Anfang an.“ (J. Pieper, Thomas von Aquin. Leben und Werk, München 1981, 60)

62 Siehe dazu W. Kluxen, Philosophische Perspektiven im Werk des Thomas von Aquin, in: Ders. (Hg.), Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, Freiburg 1975, 15-37. Der Aristoteles, auf den sich Thomas beruft, ist selbstverständlich ein latinisierter, was aber nicht bedeutet, daß das Schöpfungsverständnis des Thomas dadurch technomorph am Herstellen orientiert wäre. Darüber mehr im Beitrag von G. Pöltner.

63 Die vereinfachende Einteilung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie in Scholastik und Mystik war in der damaligen Mittelalterforschung üblich. So nannte z.B. eine anerkannte Autorität wie Martin Grabmann seine 1926 erschienene Aufsatzsammlung „Mittelalterliches Geistesleben“, die Heidegger gekannt hat, im Untertitel „Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik“. Obwohl die Mittelalterkenner inklusive Heidegger wußten, daß beides im Mittelalter nicht zu trennen war, neigte man damals oft zu einer allzu stark polarisierenden Typik. Siehe dazu B. Hägglund, Geschichte der Theologie. Ein Abriss, München 1990, 155-156: „Mystik und Scholastik sind oft als Gegensätze betrachtet worden, was jedoch die wirklichen Verhältnisse nicht trifft. Die Mystik war der Theologie der Scholastik nichts Fremdes und letztere auch der Mystik nichts Unbekanntes. Unter den Scholastikern finden sich einige, die ausgesprochene Dialektiker waren wie zum Beispiel Abaelard und Duns Scotus, während andere in ihren Werken schulgemäße Theologie und Mystik miteinander verbunden haben. ... Im scholastischen Denken finden sich Elemente, die der Mystik verwandt sind. ... Der scholastischen Arbeit lag ja oft die Kontemplation der Mystik zugrunde. Thomas v. Aquin äußerte gelegentlich, er habe durch die Meditation vor dem Kreuz Christi mehr gelernt als durch das Studium gelehrter Werke.“

sie wird in den Texten, die das Mittelalter als Ganzes betrachten, nicht erwähnt, gibt ihr aber doch eine große, vor allem zukunftssträchtige Bedeutung.

In den Ausarbeitungen und Entwürfen zu einer schließlich nicht gehaltenen Vorlesung über „Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik“ (1918/1919) zeichnet er sie als „elementare Gegenbewegung“ zur Scholastik, welche letztere „über Theologie und Dogmen die Religion vergaß“⁶⁴. Es läge in der Natur von Religionssystemen wie dem Katholizismus, daß die „inhaltliche Sinnsphäre“ der Religion erst durch ein „dogmatisches Gehege von Sätzen und Beweisgängen hindurch muß, um schließlich als kirchenrechtliche Satzung mit Polizeigewalt das Subjekt zu überwältigen und dunkel zu belasten und zu erdrücken.“⁶⁵ Wo dagegen, wie in der Mystik, „elementare Erlebnisgewalt“ hervorbricht, werde das System zugunsten religiöser Eigenerfahrung ausgeschaltet, was zu einer „Auflockerung der Subjektsphäre“⁶⁶ und „Steigerung der inneren Lebendigkeit“⁶⁷ führe. Unverkennbar spricht sich hier die persönliche Not des jungen Heidegger ebenso aus wie die Befreiung, die er durch die Begegnung mit der mittelalterlichen Mystik erfuhr.

Meister Eckhart spielt in diesen frühen Aufzeichnungen bereits eine große Rolle. An ihm macht sich Heidegger klar, daß Mystik kein theoriefeindlicher, blinder Irrationalismus ist. „Die Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens, die uneingedämmte Lebendigkeit der Hingabe an das Heilige, Göttliche treibt nicht aus sich selbst die Form heraus [...], sondern ergibt sich als Aufgipfelung bestimmter historisch bedingter Erkenntnislehre und Psychologie, welche Aufgipfelung als solche aber dann gerade das Neue und das Korrelat der Erlebnislebendigkeit ergibt.“⁶⁸

64 GA 60, 314.

65 A.a.O., 313.

66 A.a.O., 313.

67 A.a.O., 314.

68 A.a.O., 315. Ganz ähnlich J. Bernhart: „Die Lehre der ‚deutschen Mystik‘ ist somit nichts anderes als ein von der seelsorgerischen Praxis und ihrer zeitbedingten Eigenart bestimmter Komplex von Ideen aus der scholastischen Psychologie und Theologie, der in mehr oder weniger strengem Einklang mit der dogmatischen Forderung der Kirche vorgetragen wurde; die ‚deutsche Mystik‘ als Erlebniswelt aber ist die Fülle der seelischen Reaktion auf diese Ideen, ein religiöses Erfahrungsleben, das seine Prägung [...] von der Gemütsverfassung des deutschen Menschen innerhalb eines Jahrhundertzeitraums empfängt.“ (Der Frankfurter. Eine deutsche Theologie, übertr. und eingel. von J. Bernhart, Leipzig 1920, 69) Außer der Referenz auf das deutsche Gemüt, die bei Heidegger an der zitierten Stelle fehlt, sind die Parallelen so frappant, daß die Frage naheliegt, ob sie zufällig sind. Sollte Heidegger diese Stelle bekannt gewesen sein, dann muß er den Text Bernharts entweder schon vor seiner Drucklegung gekannt haben, oder seine Notiz stammt nicht aus 1918/19, wie

Auch später verteidigt er, zu Recht, wie ich meine, die mittelalterliche Mystik wiederholt gegenüber dem Irrationalismus-Verdacht: „Die Mystik des Mittelalters, genauer gesprochen die mystische Theologie ist nicht mystisch in unserem Sinne und im schlechten Sinne, sondern in einem ganz eminenten Sinn begrifflich.“⁶⁹

In den Dreißigerjahren wird die mittelalterliche Mystik zur dezidiert „Deutschen Mystik“⁷⁰ Heidegger stellt sie in einen völkischen Zusammenhang.⁷¹ Interessant ist diesbezüglich eine Stelle aus der Schellingvorlesung vom Sommersemester 1936. Heidegger gibt dort zunächst eine Darstellung des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit, wie man sie von ihm gewöhnt ist. Die Neuzeit bezeichnet er als immer noch bestimmt durch den vom Christentum geprägten Gesamtbereich des Seienden, welcher nur auf der Basis und mit den Mitteln des sich selbst begründenden Wissens des Subjekts neu angeeignet worden sei.

der Herausgeber von GA 60 annimmt, sondern aus späterer Zeit. Ich halte die zweite Möglichkeit für wahrscheinlicher.

69 GA 24, 128. Siehe auch die aus den 50er Jahren stammende Anmerkung anlässlich der Interpretation eines Spruches von Angelus Silesius: „Der ganze Spruch ist so erstaunlich klar und knapp gebaut, daß man auf den Gedanken kommen könnte, zur echten und großen Mystik gehöre die äußerste Schärfe und Tiefe des Denkens. Dies ist denn auch die Wahrheit. Meister Eckhart bezeugt sie.“ (Der Satz vom Grund, Pfullingen⁵1978, 71)

70 Der Ausdruck „Deutsche Mystik“ wurde 1831 von dem Hegelianer K. Rosenkranz geprägt. Meist wird darunter das Dreigespann Eckhart, Seuse und Tauler subsumiert. Eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Begriff und der Kategorie „Mystik“ generell unternimmt K. Flasch in seinem schönen Aufsatz „Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten“, in: P. Koslowski (Hg.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich 1988, 94-111.

71 Diese Betrachtungsweise steht im geschichtlichen Kontext deutschnationaler, religiöser Erneuerungsbewegungen im Vorfeld und innerhalb des Dritten Reiches. So schreibt z.B. J.W. Hauer, der Mitinitiator der „Deutschen Glaubensbewegung“, in seiner „Glaubensgeschichte der Indogermanen“ Folgendes: „Es ist eine viel zu wenig beachtete Tatsache, daß überall da, wo innerhalb der indogermanischen Völker der Glaube frei zu seiner Höhe gefunden hat, die Mystik als die ureigenste Form in den Mittelpunkt trat, so im arischen Indien, so in der griechischen Welt (Neuplatonismus), so in Persien, so im germanischen Bereich. Ist es nicht bedeutsam, daß die ‚Theologia deutsch‘ Mystik ist? [...] Jedenfalls aber ist die jüdisch-christliche Idee, daß ein ganz transzendenter Gott eine von ihm getrennte Welt sozusagen in den gottfremden Raum hinausstellt, dem indogermanischen Denken durchgängig fremd.“ (F.W. Hauer, Glaubensgeschichte der Indogermanen, Stuttgart 1937, 111-112.) Bei allen Differenzen ist doch die Verwandtschaft zu Heideggers Denken unübersehbar. Der Mythos vom Indogermanentum, dem Hauer anhing, erlaubte eine Öffnung des Dritten Reichs des Geistes für Indisches und Persisches, während in Heideggers abendländisch-germanischem Dasein nur Deutsche und Griechen Platz hatten.

Dann fährt er fort: „Hierbei ist allerdings noch zu bedenken, daß in der Reformation durch den deutschen Protestantismus nicht nur das römische Dogma abgewandelt, sondern die romanisch-orientalische Prägung der christlichen Seinserfahrung umgewandelt wurde. Was sich im Mittelalter schon bei Meister Eckhardt, Tauler und Seuse und in der ‚Theologia deutsch‘⁷² vorbereitete, wird durch Nicolaus Cusanus, durch Luther, Sebastian Franck, Jacob Boehme – und in der Kunst durch Albrecht Dürer⁷³ – in neuem Ansatz und in umfassenderer Weise zur Geltung gebracht.“⁷⁴

Durch die in ihrer Zusammenstellung überaus typische Liste von Namen, die Heidegger an dieser Stelle aufzählt, stellt er sich in die Reihe von Deutschtümern und auch Rassisten unterschiedlichsten Niveaus, die sich v.a. seit der Zeit nach dem ersten Weltkrieg an die Konstruktion einer spezifisch deutschen (bzw. germanischen) Tradition der Philosophie, Religion und Kunst machten, mit der oft geradezu eschatologische Heilserwartungen verbunden wurden. Das Spektrum reicht hier von Paul Natorp bis zu Alfred Rosenberg, wobei meistens, wie auch bei Heidegger, Meister Eckhart eine Schlüsselfigur darstellt. Verständlicherweise standen solche Versuche während der Nazi-Zeit im politischen Aufwind und gewannen an Einfluß.

Heidegger schließt sich diesem Trend an. Schelling, in dessen denkerischem Leben „der geschichtliche Geist der Deutschen selbst sich eine Gestalt suchte“⁷⁵,

72 Nach Literatur zum Mittelalter gefragt, empfiehlt Heidegger E. Blochmann in einem Brief vom 10.5.1930 (M. Heidegger, E. Blochmann, Briefwechsel a.a.O., 36) u.a. die von J. Bernhart übertragene und eingeleitete Fassung der „Theologia deutsch“, wobei er besonders auf die „große Einleitung“ hinweist. In dieser Einleitung, die ich oben schon einmal zitiert habe, gibt Bernhart, damals einer der besten Kenner der mittelalterlichen Mystik, als ersten Grund für das Entstehen der deutschen Mystik den gotischen Menschen an. Dieser sei „der germanische Mensch in seiner Selbstbehauptung gegenüber dem romanisch stilisierenden Kulturbetrieb, den er, um seiner selbst inne zu werden und an ihm zur Form zu gelangen, zuerst bedurft, dann als fremd und gegnerisch empfunden hat.“ (Der Frankfurter, a.a.O., 30) Ich erwähne das nur, um nochmals auf das breite geistige Umfeld hinzuweisen, das man zur Kenntnis nehmen muß, wenn man Heideggers Rede vom „germanischen Dasein“, bzw. „Geist der Deutschen“ verstehen will. Ähnliche Zitate ließen sich zuhauf auch für die anderen Namen, die er nennt, anführen.

73 Den Sinn, den die Nennung Dürers in dieser Reihe hat, abgesehen davon, daß er damals als Galionsfigur wahren Deutschtums galt, erhellt eine Stelle aus der Vorlesung „Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst“, die Heidegger im nächsten Semester (WS 36/37) abhielt. Dürer wird darin als Zeuge für die Überwindung des platonischen Kunstverständnisses genannt, die auf eine grundlegende Wandlung des Seinsverständnisses hinweist. Vgl. Nietzsche I, 217.

74 Schellings Abhandlung a.a.O., 37-38.

75 A.a.O., 8.

vollziehe eine denkerische Haltung mit, „die in Meister Eckart anhebt und bei Jacob Boehme eine einzigartige Entfaltung gewinnt.“⁷⁶ Er sieht im schellingischen Denken „das Wetterleuchten eines neuen Anfangs“ der Philosophie. Man könne den geschichtlichen Zusammenhang, in dem dieses bis ins Mittelalter zurückreichende Wetterleuchten steht, mit den Schlagwörtern „Mystik“ oder „Theosophie“ belegen, aber damit sei, angesichts eines schöpferischen geistigen Geschehens wie diesem, nichts gesagt.

Die mittelalterliche Mystik in Gestalt Eckharts weist nicht nur voraus zu Schelling und über ihn zu dem anderen Anfang des Denkens, dem Heidegger den Weg bahnen will, sondern, wie er in einer Vorlesung aus dem Jahr 1934/35 ausführt, auch zurück in den ersten Anfang der abendländischen Philosophie, zu Heraklit, „einer Urmacht des abendländisch-germanischen geschichtlichen Daseins, und zwar in ihrer ersten Auseinandersetzung mit dem Asiatischen.“ Unter der Macht des Heraklitischen Gedankens stünden Hölderlin und Hegel. „Unter dieselbe Macht sollte auch ein Späterer kommen: Nietzsche. Unter dieser Macht stand mittelbar im Grunde der Anfang der deutschen Philosophie bei Meister Eckhart.“⁷⁷ Mit ihm beginnt, so die von Heidegger unausgesprochene Konsequenz, eine erneute Auseinandersetzung mit dem Asiatischen, diesmal in Gestalt des Jüdisch-Christlichen, zu dessen Überwindung Eckhart erste, entscheidende Schritte beiträgt.

Auch dieser mehr als waghalsige Bogen von Heraklit zu Eckhart, Hegel, Hölderlin und Nietzsche, den er noch dazu im Namen der angeblich abendländisch-germanischen Grunderfahrung des heroischen Aushaltens äußerster Gegensätze schlägt, ist keine private Allüre, sondern ein gängiges Klischee, nach dem damals viele Propagandisten des Nationalsozialismus ein ebenso blondes wie blauäugiges Gegenbild zum Jüdisch-Christlichen entwarfen.

In einem Text aus dem Jahr 1944/1945 übernimmt Heidegger, einem ungleich tieferen Gedanken folgend, den aus der mittelalterlichen Mystik stammenden Namen „Gelassenheit“ für das künftige Wesen des Denkens, das das vorstellende Denken der Metaphysik hinter sich lassen soll. Meister Eckhart kommt als einer der „älteren Meister des Denkens“ zur Sprache, von denen „viel Gutes zu lernen ist“, die aber die Gelassenheit „noch innerhalb des Willensbereiches gedacht“ hätten, als ein „Fahrenlassen des Eigenwillens zugunsten des göttlichen Willens“⁷⁸ Im Primat des göttlichen Willens klingt für Heidegger, so wird man vermuten dürfen, doch noch einmal das imperial Beherrschende des christ-

76 A.a.O., 140.

77 GA 39, 133-134.

78 Gelassenheit, Pfullingen ⁶1979, 33-34.

lichen Gottes an, das in der Gelassenheitserfahrung der Mystik dabei ist, überwunden zu werden.⁷⁹

Schon in dieser Schrift und erst recht nach dem Weltkrieg bezieht sich Heidegger nicht mehr im Namen des Germanentums auf die mittelalterliche Mystik. Es bleibt bei gelegentlichen Erwähnungen Eckharts ohne völkisch-rassistischen Beigeschmack. So heißt es in „Der Feldweg“: „Die Weite aller gewachsenen Dinge, die um den Feldweg verweilen, spendet Welt. Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist, wie der alte Lese- und Lebemeister Eckehardt sagt, Gott erst Gott.“⁸⁰

Gott Gott sein zu lassen dürfte nicht das geringste Motiv für Heideggers kritische Auseinandersetzung mit der Epoche des Mittelalters gewesen sein. Daß er dabei aus verschiedenen Gründen, von denen einige in den Beiträgen dieses Bandes zur Sprache kommen, ein in vielen Zügen verzerrtes Mittelalter zugleich hervorbrachte und kritisierte, ist nur menschlich und bisweilen allzu menschlich.

Nicht nur seine Option für Hitler, auch sein Unterfangen, „die Geschichte der Metaphysik als *Gesamtheit* vors geistige Auge zu zwingen“⁸¹, hat selber etwas von dem totalitär-imperialen Zug, den er ihr vorwirft, und es bleibt mit E. Weinmayr⁸² die Frage zu stellen, inwiefern der Versuch, ein Zeitalter durch eine einzige Art und Weise der Entborgenheit des Seienden zu bestimmen, nicht einem zwanghaft einigenden Vorstellen entspringt, zu dessen Kritik Heideggers Denken in anderer Hinsicht viel Gutes beigetragen hat.

79 Abgesehen davon, daß das Waltenlassen des göttlichen Willens auf verschiedene Weise verstanden werden kann und auch im Mittelalter nicht notwendig den Gehorsam gegenüber einem autoritären Herrschergott meint, hat Eckharts Gelassenheit, wie eine genauere Textanalyse ergibt, eine solche Auffassung explizit hinter sich gelassen.

80 GA 13, 89.

81 So G. Haeffner, Heideggers Begriff der Metaphysik, 84.

82 G. Weinmayr, Entstellung, 176, Anm. 5.

Reihe der Österreichischen Gesellschaft
für Phänomenologie

Herausgegeben von Helmuth Vetter

Band 2

ISSN 1433-1527
ISBN 3-631-31860-X

© Peter Lang GmbH
Europäischer Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 1999
Alle Rechte vorbehalten.



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · New York · Paris · Wien

Helmuth Vetter (Hrsg.)

Heidegger
und das
Mittelalter

Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997

Mc 385.81/2



PETER LANG

Europäischer Verlag der Wissenschaften

83292