

VERNUNFTRELIGION  
UND  
OFFENBARUNGSGLAUBE

FORSCHUNGEN ZUR EUROPÄISCHEN GEISTESGESCHICHTE

Band 16  
Vernunftreligion und Offenbarungsglaube

# VERNUNFT- RELIGION UND OFFENBARUNGS- GLAUBE

Zur Erörterung einer seit Kant  
verschärften Problematik

Herausgegeben von  
Norbert Fischer und Jakub Sirovátka

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2015  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)  
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart  
Satz: SatzWeise GmbH, Trier  
Gesetzt in der Sabon  
Herstellung: Difo-Druck, Bamberg  
Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier  
ISBN 978-3-451-34198-4

## Inhalt

Vorwort der Herausgeber . . . . .	I
NORBERT FISCHER	
Hinführung zum Thema »Vernunftreligion und Offenbarungsglaube« . . . . .	5
1. Skizze zum Verhältnis von Vernunftreligion und Offenbarungsglauben im Blick auf Kant . . . . .	5
2. Reflexion Rilkescher Motive zum Thema »Offenbarung« . . . . .	17
3. Fokussierung des Blicks auf die denkerische Situation bei Immanuel Kant . . . . .	27
IMMANUEL KANT	
Von der Offenbarung (»Vierter Abschnitt« der »Vorlesungen über die philosophische Religionslehre«) . . . . .	35
Hinweise zur Kommentierung von Norbert Fischer . . . . .	39
NORBERT FISCHER	
Glaube und Vernunft. Zu ihrem Verhältnis bei Augustinus, Meister Eckhart und Immanuel Kant . . . . .	52
1. Zu Augustins vernunftgeleitetem Weg in die Philosophie – und zum christlichen Glauben . . . . .	56
2. Meister Eckharts Lehre von der Seele als »Bild Gottes« und die Vernünftigkeit des Glaubens . . . . .	63
3. Zu Kants Idee von einem von Gott »gezeugten und geliebten Urbilde der Menschheit« . . . . .	72

INHALT

I. Antike

MAXIMILIAN FORSCHNER

Zwischen Mythos und Logos. Über die philosophische Theologie der Stoa . . . . .	87
1. Die vielen Götter und der eine Gott: Die kosmologische Theologie der Stoa . . . . .	89
2. Hymnus und Gebet: Die Stoa über die Beziehung des Menschen zu Gott . . . . .	97

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER

Schrifthermeneutik und Rationalität des christlichen Glaubens bei Origenes – mit einem Ausblick auf Kant . . . . .	103
1. Hinführung . . . . .	103
2. Der Vorwurf eines Glaubens ohne Logos . . . . .	104
3. Die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens . . . . .	104
3.1 Zwei Formen des Glaubens (πίστις) . . . . .	104
3.2 Widerlegung einer falschen Exegese . . . . .	106
3.3 Positiver Nachweis, daß die Bibel einen vernunftgemäßen Glauben verlangt . . . . .	107
3.4 Biblische Aussagen, die der Vernunft zu widersprechen scheinen . . . . .	109
4. Glaube als Liebe zur Wahrheit . . . . .	113
5. Biblische Hermeneutik – Origenes und Kant . . . . .	113

II. Mittelalter

GÜNTHER PÖLTNER

Vernunft und Offenbarung nach Thomas von Aquin . . . . .	119
1. Offenbarung als Freiheitsgeschehen . . . . .	119
1.1 Vernunftwissenschaft und Glaubenswissenschaft . . . . .	119
1.2 Die Heilsnotwendigkeit des Offenbarungswissens . . . . .	121
1.3 Offenbarung als Freiheitsgeschehen . . . . .	123
2. Offenbarungswissen als Glaubenswissen . . . . .	126
2.1 Glauben als Vorstufe des Wissens . . . . .	127
2.2 Glauben als personales Erkennen . . . . .	128
3. Offenbarung als Enthüllung von Verhülltem . . . . .	129
3.1 Der verhüllte Gott der Vernunft . . . . .	130
3.2 Die Verhüllung der wahren Bestimmung des Menschen . . . . .	130

INHALT

4. Abschließende Bemerkungen . . . . .	131
4.1 Irreduzibilität der Offenbarung . . . . .	131
4.2 Vorrang der theoretischen Vernunft . . . . .	132

MARTINA ROESNER

Eine Wahrheit in vielerlei Weisen. Zum Verhältnis von Offenbarungstheologie, Metaphysik und Naturphilosophie bei Meister Eckhart . . . . .	136
1. Die systematischen Grundlagen der gegenwärtigen Religionsdebatte . . . . .	136
2. Meister Eckharts Architektonik der Vernunft . . . . .	139
3. Das Verhältnis von Gerechtigkeit und Glückseligkeit bei Meister Eckhart . . . . .	145
4. Vernünftige Gotteserkenntnis und religiöse Praxis bei Meister Eckhart . . . . .	150

III. Frühe Neuzeit

ALBERT RAFFELT

Zwischen »Historismus« und »Typologie« – Geschichte und Exegese bei Blaise Pascal . . . . .	155
1. Vorkritische Exegese . . . . .	155
2. Prophetie . . . . .	158
3. Beweis und Glaube . . . . .	160
4. Offener und verborgener Sinn der Schrift . . . . .	162
5. Heilsexklusivismus und Universalisierung . . . . .	164
6. Die Liebe als hermeneutischer Schlüssel . . . . .	165
7. Die Eigenart der Rezeption . . . . .	167
8. Eine durchgängig obsoletere Hermeneutik . . . . .	168

HARTMUT RUDOLPH

Leibniz' »Discours de la conformité de la foi avec la raison« und der Skeptizismus Pierre Bayles . . . . .	170
0. Vorbemerkungen . . . . .	170
1. Bayles und Leibniz' Stellung zum Skeptizismus . . . . .	172
2. Die Bibel als Quelle der göttlichen Offenbarung . . . . .	174
3. Der Glaube vor dem Gerichtshof der Vernunft – Leibniz' Argumente gegen Bayles Fideismus im »Discours préliminaire« (1710) . . . . .	180

INHALT

IV. Untersuchungen zum Problem  
bei Immanuel Kant und seinem Umfeld

FRIEDO RICKEN

Offenbarung und Vernunftreligion in der Philosophie Kants: ein vielfach differenziertes Verhältnis von Mittel und Zweck . . . . .	189
1. Das ethische gemeine Wesen . . . . .	190
2. Religionsglaube und Kirchenglaube . . . . .	192
3. Der seligmachende Glaube . . . . .	194
4. Vernunftreligion und geoffenbarte Religion . . . . .	196
5. Die christliche Religion als natürliche und als gelehrte Religion . . . . .	197
6. Das reine Vernunftsystem der Religion . . . . .	201

THOMAS BROSE

Metaphysikkritik und Offenbarungsglaube bei Johann Georg Hamann . . . . .	203
1. Metaphysikkritik und Glaube . . . . .	203
2. Wege aus dem Labyrinth: Im Widerspruch zur Religionsphilosophie der Aufklärung . . . . .	205
3. Sokratische Denkwürdigkeiten: Wie Existenz beschreibbar wird . . . . .	208
3.1. Gegen die anonyme Autorität der »Öffentlichkeit« . . . . .	208
3.2. Metaphysikkritik mit David Hume: Was Glaube und Existenz bedeutet . . . . .	213
4. Über die Religionsphilosophie der Aufklärung hinaus: Auf dem Weg zu einer christlichen Anthropologie . . . . .	217

BERND DÖRFLINGER

Kants Kritik religiöser Gefühle . . . . .	219
1. Gefühle überhaupt . . . . .	219
2. Das Lehrstück vom Vernunftglauben . . . . .	221
3. Legitime religiöse Gefühle . . . . .	224
4. Illegitime religiöse Gefühle . . . . .	227



INHALT

RUDOLF LANGTHALER

Das Christentum als ›wundersame Religion‹ und die »durch hergebrachte fromme Lehren erleuchtete praktische Vernunft« nach Immanuel Kant . . . . . 231

1. Die aus der ›kritizistisch‹ begründeten Selbstbegrenzung der praktischen Vernunft resultierende zweifache Perspektive eines ›reflektierenden Glaubens‹ . . . . . 234

1.1. Der »reflektierende Glaube« als ein »moralischer Glaube« von besonderer Art: Eine notwendige Differenzierung der Frage »Was darf ich hoffen?« und des »moralischen Glaubens«. . . . . 241

2. ›Reflektierender Glaube‹ und die durch ›hergebrachte fromme Lehren erleuchtete praktische Vernunft‹ als ›Quelle‹ desselben. 247

2.1. Kants Auslegung des biblischen »Menschensohn«-Motivs – ein erhellendes Beispiel für seine Inanspruchnahme der »durch hergebrachte fromme Lehren erleuchtete Vernunft«. . . . . 252

2.2. Weitere Aspekte jener »durch hergebrachte fromme Lehren erleuchteten Vernunft« – Ansätze zu einem modifizierten »Offenbarungs«-Verständnis? . . . . . 255

3. Die im Christentum als ›natürlicher Religion‹ gedachte Idee der Einheit des ›religionsgeschichtlichen Aposteriori‹ (als ›historische Glaubensart‹) und des ›Apriori der Religionsgeschichte‹ (›Allgemeinheit‹, ›Notwendigkeit‹, ›Einheit‹) . . . . . 260

3.1. Exkurs: Zu Kants später Konzeption eines »theismus moralis« und dessen Kriterien. . . . . 268

THOMAS HANKE

Kants Philosophie der Offenbarung. Ein Itinerarium der ästhetisch-reflektierenden Urteilskraft in religionsphilosophischer und vernunfttheoretischer Absicht . . . . . 276

1. Ausgangslage: doppelte Kritik am Offenbarungsbegriff . . . . . 276

2. Suche nach Einheit: zwei-eine Antwort auf die ›dritte Frage‹ . . . . . 278

3. Introduktionen . . . . . 280

4. Der schöne Jesus . . . . . 283

5. Ästhetische Gemeinschaft . . . . . 285

6. Offenbarung als Symbolisierungsprozeß . . . . . 289

7. Aufklärung statt Ästhetizismus . . . . . 292

8. Philosophie der Offenbarung und Einheit der Vernunft . . . . . 294

INHALT

RUBEN SCHNEIDER

Negative Theologie und analoge Gotteserkenntnis in Kants theoretischer Philosophie. Kantische und Thomanische Analogielehre im Vergleich . . . . .	296
1. Status quaestionis: Die Analogiefrage . . . . .	296
2. Negative Theologie und analoger Schematismus der Idee . . . . .	298
2.1 Der Gegenstandsbezug des transzendentalen Ideals . . . . .	298
2.2 Der transzendente Inhalt der Kategorien und der analoge Schematismus der Idee . . . . .	303
2.3 Die Proportionalitätsanalogie bei Kant und bei Thomas von Aquin . . . . .	307
3. Das Analogiedenken von Thomas von Aquin und der systematische Ort der Analogie bei Kant . . . . .	310
4. Ergebnis der Betrachtung . . . . .	314

LUDMILA KRYSHTOP

Das Ideal der Heiligkeit in der praktischen Philosophie Kants . . . . .	317
1. Die Moralität in Gestalt von Heiligkeit und Tugend . . . . .	318
2. Die Heiligkeit als Bestandteil des höchsten Gutes . . . . .	319
3. Warum die Heiligkeit? . . . . .	325

ANDREJ K. SUDAKOV

Zwischen Herzensglauben und Vernunftfrömmigkeit: Wie Kant nicht zum Offenbarungsphilosophen geworden ist . . . . .	327
1. Die Problematik von Kants Religionsphilosophie in der Religionsschrift . . . . .	327
2. Zur Korrektur der Defizite von Kants Religionsphilosophie durch eine Religion des Herzens . . . . .	334

NORBERT FISCHER

Kant als ›Seelsorger‹. Die ›Vorlesungen über die philosophische Religionslehre‹ und der ›Zweck der Schöpfung‹ . . . . .	347
1. Wesentliche Ansätze zu Kants philosophischer Religionslehre in den publizierten Schriften . . . . .	352
2. Kants Darstellung der Religion in den Vorlesungen über die philosophische Religionslehre . . . . .	357
3. Zu Kants Intensivierung der Betrachtung der ›christlichen‹ Religion in den Vorlesungen . . . . .	360

INHALT

ALEXEI KROUGLOV

Die erste Rezeption der ›Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‹ in Rußland: Der Fall J. W. L. Mellmann 1795 . . . . .	364
1. Erläuterung zur Fragestellung . . . . .	364
2. Zur Persönlichkeit Johann Wilhelm Ludwig Mellmanns . . . . .	365
3. Der Konflikt mit dem Metropoliten Platon und seine schwerwiegenden Folgen . . . . .	368

LAURA ANNA MACOR

»Auf die Art ist eine jede Thätigkeit in der Besserung und in dem Christenthum ein wahres Werk Gottes«. Vernunftreligion und Offenbarungsglaube bei Johann Joachim Spalding . . . . .	376
1. Spaldings Bemühungen um ein modernitätsfähiges Christentum . . . . .	377
2. Die ›orthodoxen‹ Kritiken des Deismus, Naturalismus und Pelagianismus . . . . .	382
3. Spaldings antipelagianisches Selbstverständnis . . . . .	386

V. Nachkantische Bearbeitungen des Themas

GIUSI STRUMMIELLO

»Das absolute Wunder«. Philosophie und Offenbarung in Schellings Spätphilosophie . . . . .	397
1. Das Festhalten an dem System . . . . .	397
2. Die Beziehung zwischen negativer Philosophie und positiver Philosophie . . . . .	399
3. Eine neue Betrachtung des Verhältnisses von Vernunft und Erfahrung . . . . .	403
4. Der Begriff einer Philosophie der Offenbarung . . . . .	413
5. Die kognitive Erleichterung . . . . .	416

PEDRO JESÚS TERUEL

Zur Wurzel des Bösen. Das Problem der Erbsünde zwischen geoffenbarter Religion und Vernunft, von Kant und Schelling bis Freud: ein Versöhnungsvorschlag . . . . .	419
1. Zur Analyse der Quellen . . . . .	419
2. Untersuchung der Folgen . . . . .	424
3. Das radikale Böse – von Kant bis Freud . . . . .	429
3.1 Von Kant zu Schelling . . . . .	429
3.2 Der Weg zu Freud . . . . .	432

INHALT

4. Vorschlag zur Deutung der Erbsünde . . . . .	433
5. Beschluß. Spuren einer Konvergenz . . . . .	437
PETER REIFENBERG	
›Vernunft und Offenbarung‹. Eine Skizze zur Immanenz-Apologetik von Maurice Blondel . . . . .	440
1. Vorüberlegung: Maurice Blondel, der »wirksam Unerkannte« . . . . .	440
2. Hermeneutischer Ausgangspunkt und ideengeschichtliche Perspektiven . . . . .	443
3. Systematische Entfaltung des Gedankengangs der »Méthode d'immanence« . . . . .	450
4. Zusammenfassung . . . . .	459
FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN	
Offenbarungsglaube und rationale Ontologie des Daseins . . . . .	461
1. Hinführung zum Thema . . . . .	461
2. Glaube und Offenbarung im Horizont des existierenden Daseins . . . . .	462
3. Phänomenologie des Daseins und der Existenz als der rational aufweisbare Boden für den Offenbarungsglauben und dessen theologisch-wissenschaftliche Thematisierung . . . . .	465
SVETLANA KONACHEVA	
Das Heilige als eine Dimension für Gottheit: Heideggers poetische Theologie zwischen der ontotheologischen Metaphysik und dem Glauben der christlichen Offenbarung . . . . .	472
RENÉ DAUSNER	
Von der Ethik zur Exegese. Ein fundamentaltheologischer Beitrag zur Bibelhermeneutik im Anschluß an Emmanuel Levinas . . . . .	480
1. Der biblische Sinnüberschuß oder: Von der Ethik zur Exegese . . . . .	482
2. Die Tora spricht die Sprache der Menschen – Gotteswort im Menschenwort . . . . .	489
3. Offenbarung, Inspiration, Humanismus –Fundamental- theologische Perspektiven für die Bibelhermeneutik . . . . .	493
4. Ausblick . . . . .	500

INHALT

JAKUB SIROVÁTKA

Philosophie der Religion als Hermeneutik . . . . .	502
1. Einleitung, Philosoph »ohne Absolutes« . . . . .	502
2. Philosophie der Religion als Hermeneutik . . . . .	504
3. Hermeneutik der Selbsterkenntnis und Hermeneutik der Texte . . . . .	506
4. Religiöse Texte geben als »rationales Symbol« zu denken . . . . .	509
5. Atheismus und Zeugnis . . . . .	515
6. Schluß . . . . .	518

Anhang

I. Siglenverzeichnis . . . . .	523
1. Zu den Schriften Kants . . . . .	523
2. Weitere Siglen . . . . .	524
II. Literaturverzeichnis . . . . .	528
1. Quellen . . . . .	528
2. Andere zitierte Literatur . . . . .	534
III. Namenregister . . . . .	563

## Das Heilige als eine Dimension für Gottheit: Heideggers poetische Theologie zwischen der onto- theologischen Metaphysik und dem Glauben der christlichen Offenbarung

VON SVETLANA A. KONACHEVA

In der Periode der Entwicklung der Fundamentalontologie betont Heidegger die prinzipielle Differenz von Philosophie und Theologie. Die existentielle Analytik wird als methodisch a-theistische Philosophie, oder wenigstens als Philosophie ohne apriorischen Begriff des Gottes ausgelegt. Im Vortrag *Phänomenologie und Theologie* charakterisiert Heidegger die Theologie als eine positive Wissenschaft, die von der Philosophie absolut verschieden ist, und die der Philosophie nur mit Rücksicht auf ihre Wissenschaftlichkeit bedarf. Dabei bestimmt er als das der Theologie Vorausliegende die Christlichkeit, den christlichen Glauben. Die Wahrheit des Glaubens zeigt sich nur für die Glaubenden. Das bedeutet: die spezifische Geschichtlichkeit der Theologie, die die Theologie als die Wissenschaft des Glaubens bestimmt, schließt sie aus die der Reihe der anderen ontischen Wissenschaften aus und modifiziert ihre Beziehungen mit der Philosophie.

Keine der anderen Wissenschaften, einschließlich der Philosophie, kann die Theologie begründen: »*Vielmehr wird die Theologie selbst primär begründet durch den Glauben*« (PuT 60f.). Somit gibt es einen Abgrund zwischen Glauben und Denken: »Die Unbedingtheit des Glaubens und die Fragwürdigkeit des Denkens sind zwei abgründig verschiedene Bereiche« (WhD = GA 8,181). Nur eine vom Offenbarungsglauben absehende Vernunft ist in der Lage, die philosophische Denkbewegung zu vollziehen. Heidegger selbst spricht am Ende seines Vortrags von einer Todfeindschaft zwischen den Existenzformen des Theologen und des Philosophen. In diesem Kontext bedarf nicht der Glaube der Philosophie, wohl aber die Theologie als positive Wissenschaft des Glaubens – jedoch allein »mit Rücksicht auf ihre Wissenschaftlichkeit« (PuT 61). Da Heidegger das Wesen des Glaubens als Wiedergeburt beschreibt, bergen alle theologischen Begriffe notwendig »das Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich hat, sofern es überhaupt existiert« (PuT 63). Denn nur eine methodisch a-theistische Philosophie kann für die Theologie relevant sein.

Nach der ›Kehre‹ findet der methodische A-theismus der Philosophie seinen Ausdruck in der Destruktion der Metaphysik. Heidegger kritisiert die ausgeprägte Identifizierung der theologischen und philosophischen Wahr-

## DAS HEILIGE ALS EINE DIMENSION FÜR GOTTHEIT

heiten, die zur Onto-theologie, der metaphysischen Seinsvergessenheit, zum Entzug des Seins führt. Jedoch bleibt das Thema des Heiligen und Göttlichen im späten Denken Heideggers ein bestimmendes, weshalb einige Forscher<sup>1</sup> diese späten Schriften als eine Variante der poetischen Theologie betrachtet haben. Der Übergang zum seinsgeschichtlichen Denken bedeutet den Versuch, den Gedanken zur Besorgtheit vom Sein zurückzugeben, in dessen Licht das Wesen des Heiligen und des Gottes gedacht werden kann. Heideggers Interpretationen der Poesie als Topologie des Seins werden eine phänomenologische Beschreibung der Erfahrung des Heiligen als Dimension der Gottheit. So nimmt durch seine Kritik der christlichen Metaphysik die Frage nach dem Verhältnis der Philosophie und der Theologie nicht ab, sondern richtet die Analytik auf andere geschichtliche Erfahrung aus. Er sucht nun jene geschichtliche Erfahrung, die die Frage nach der Wahrheit des Seins, nach der Erfahrbarkeit des Gottes möglich macht, – und findet die Erfahrung der Poesie und der frühen griechischen Denker.

In der Poesie und im frühen griechischen Denken wird die Frage nach der Beziehung des Seins zum Wesen des Menschen, nach der Verbindung des Seins und der Zeit, und nach dem Sein als Sein in der Nähe von der Frage nach der Beziehung des Menschen zum Göttlichen und Gott eröffnet. Im Nachwort zu *Was ist Metaphysik?* schreibt Heidegger, daß das Denken, der Stimme des Seins gehorsam, danach strebt, ein Wort zu sein, durch das die Wahrheit des Seins zur Sprache kommt (GA 9,3 111): »Das Denken des Seins hütet das Wort und erfüllt in solcher Behutsamkeit seiner Bestimmung. Es ist die Sorge für den Sprachgebrauch ... Von gleicher Herkunft ist das Nennen des Dichters.« Das Denken und die Poesie sind in ihrem Wesen jedoch getrennt: »Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige« (ebd.). Die Nähe des Denkens und der Poesie ist mit dem wesentlichen ›Andenken‹ eingeführt. Heidegger nennt das ›Andenken‹ an das Sein und das Heilige das besinnliche Denken im Gegensatz zu den rechnenden Vorstellungen. Auf der Suche nach einem solchen Denken, in dessen Befreiung zum Eigenen behandelt er Hölderlins denkendes Dichten.

Die poetische Erfahrung Hölderlins hat für Heidegger dadurch besondere Bedeutung, daß Hölderlin das Wesen der Dichtung unmittelbar artikuliert (vgl. EHD; GA 4,34): »Hölderlin ist nicht darum gewählt, weil sein Werk als eines unter anderen das allgemeine Wesen der Dichtung verwirklicht, sondern einzig deshalb, weil Hölderlins Dichtung von der dichterischen Bestimmung getragen ist, das Wesen der Dichtung eigens zu dichten«. Deshalb zeigt sich für Heidegger Hölderlin als »der Dichter des Dichters«. Heidegger

<sup>1</sup> Vgl. Helmut Danner: *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*; Pero Brkics: *Martin Heidegger und die Theologie*.

SVETLANA A. KONACHEVA

versteht das Wesen der Dichtung als »das stiftende Nennen der Götter und des Wesens der Dinge« (EHD; GA 4,42). »Dichterisch wohnen« bedeutet für ihn: »in der Gegenwart der Götter« zu stehen und betroffen zu sein »von der Wesensnähe der Dinge« (ebd.). Hölderlin hat auch erst eine neue Zeit bestimmt, nämlich die Zeit »der entflohenen Götter und des kommenden Gottes« (EHD; GA 4,47). Der Fehl Gottes bedeutet, »daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt« (vgl. *Wozu Dichter?* = GA 5,248). Die dichterische Erfahrung des Fehls Gottes ist durch das Entziehen und Entfliehen der Götter gekennzeichnet. Dieser Mangel Gottes macht die Zeit zu einer »dürftigen Zeit« (*Wozu Dichter?* = GA 5,270ff.). Um die Zeichen des Fehls der Göttlichen zu deuten und um die Winke der Ankunft des Gottes zu erkennen, wird ein Vermittler zwischen dem Himmel und der Erde gebraucht. Solch ein Vermittler zu sein, ist die Aufgabe des Dichters, der als Halbgott zwischen den Göttern und Menschen steht und in seinem Gedicht »die Spur der entflohenen Götter spüren« muß (*Wozu Dichter?* = GA 5,272). Die Spur ist für Heidegger das Heilige. Also wird die poetische Erfahrung für Heidegger ein Anfangsschritt, um die Frage nach der dem Dasein entsprechenden Erfahrung des Seins geschichtlich heranzutragen und dadurch zugleich die Möglichkeit der Erfahrung des Heiligen und des Gottes zu eröffnen.

Was aber ist das von Hölderlin gesagte Heilige? In Heideggers Auslegung des Gedichtes »*Wie wenn am Feiertage ...*« können wir lesen, daß Hölderlin die Begriffe der Natur und des Heiligen verbindet: »So genötigt nennt Hölderlin die Natur »das Heilige« (EHD; GA 4,58). Das Wesen der Natur ist derart das Heilige. Die Natur ist »älter denn die Zeiten« (a. a. O., 59). Heidegger unterscheidet die Natur von den Zeiten, in denen die Menschen und die Sachen leben. Die Natur ist »älter« als die Zeiten, sie ist ursprünglicher als die Zeit, und doch ist sie keineswegs das metaphysisch gedachte »Überzeitliche« und »Ewige«. Sie ist früher und zeitiger als die Zeiten, mit denen die Menschen rechnen, weil sie »allem Wirklichen die Lichtung verschenkt, in deren Offenes hinein erst alles zu erscheinen vermag, was ein Wirkliches ist« (ebd.). Es ist nicht die Ewigkeit der christlichen Metaphysik. Die Natur ist auch über den Göttern nicht im Sinne »eines abgesonderten Bezirk der Wirklichkeit oberhalb ihrer«, sondern als ein Anderes als die Götter: »in ihr als der Lichtung kann alles erst gegenwärtig sein« (ebd.). Deshalb kann für Heidegger das Heilige seine Wesensbestimmung auf keine Weise »einem feststehenden Gott« entleihen (ebd.). »Das Heilige ist nicht heilig, weil es göttlich, sondern das Göttliche ist göttlich, weil es in seiner Weise »heilig« ist« (ebd.). Die Götter befinden sich auf keinem höheren Niveau als das Heilige. Derart sind der Gott und die Götter dem Gesetz des Heiligen untergeordnet. Der Gott ist keineswegs der Gesetzgeber oder der Grund der gan-



## DAS HEILIGE ALS EINE DIMENSION FÜR GOTTHEIT

zen Ordnung; heilig ist das Naturgesetz. In ihrem Erwachen erwacht die Natur als das Heilige, und es gibt keine Wirklichkeit, die ursprünglicher als die Offenheit der Natur wäre. Das Heilige erscheint als das Ursprünglichste. In ihrer Ursprünglichkeit bleibt die Natur in sich unversehrt und heil. Dieses ursprünglich Heile schenkt durch seine Allgegenwart jedem Wirklichen »das Heil seiner Verweilung« (a. a. O., 63). Aber das ursprünglich Heile verbirgt auch in sich alle Fülle und ist unzugänglich für jedes Vereinzelte, sei dies ein Gott oder ein Mensch. Das Heilige als das Un-nahbare wirft jeden unmittelbaren Zudrang des Mittelbaren aus seinem Vorhaben ins Vergebliche. Das Heilige setzt alles Erfahren aus seiner Gewöhnung heraus und entzieht ihm so den Standort (vgl. a. a. O., 52 f.). Es ist unmöglich, sich zum Heiligen durch das Mittelbare und Bekannte zu nähern. Es setzt beliebige Gründe voraus und ist sogar das Entsetzliche selbst. Wie Heidegger aber ergänzt, bleibt »seine Entsetzlichkeit [...] verborgen in der Milde des leichten Umfangens« (ebd.). Gerade dieses leichte Umfangens bildet die künftigen Dichter aus, und sie wissen als die Einbezogenen um das Heilige.

Das Heilige, geäußert vom Dichter, wird als das unmittelbar Kommende bezeichnet. Hölderlin sagt in einem Gedicht:

Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,  
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort ...

Jedoch hat der Dichter keine Macht, von sich aus das Heilige unmittelbar zu nennen. Dazu braucht der Dichter einen Höheren, der dem Heiligen näher ist, obwohl er sich von ihm unterscheidet: einen Gott. Der Gott soll das Feuer, den Lichtstrahl werfen, der die Seele des Dichters entzündet. Weder die Menschen noch die Götter haben eine Möglichkeit, die unmittelbare Beziehung zum Heiligen zu erreichen, deshalb »bedürfen die Menschen der Götter und die Himmlischen bedürfen der Sterblichen« (a. a. O., 68). Sie können ohne einander nicht existieren. Obwohl die Götter mit dem Heiligen nicht identisch sind, sind sie für den Menschen notwendig, um das Heilige zu nennen. Der Blitz der Entzündung ist kein Ergebnis der schöpferischen Kraft des Dichters. Sie trifft den Dichter plötzlich (a. a. O., 69):

In einem Nu beglückt ihn göttliche Fülle. So »betroffen« möchte er sich vermessen, nur diesem Glück zu folgen und sich in den einen Besitz des Gottes zu verlieren. Das aber wäre das Unglück, weil dies den Verlust des dichterischen Wesens bedeutete; denn der Wesensstand des Dichters gründet nicht in der Empfängnis des Gottes, sondern und in der Umfängnis durch das Heilige.

Das Heilige erfaßt den Dichter. Wenn der heilige Strahl ihn trifft, ist der Dichter in die Flamme des Strahls nicht getragen, sondern dem Heiligen vollständig zugewandt. Der Dichter erbebt von der Selbsteröffnung des Heiligen, und in dieser Erschütterung ist die Ruhe des Schweigens zerstört und kommt das Wort. Dieses Wort läßt das Zusammengehören des Gottes und

SVETLANA A. KONACHEVA

des Menschen erscheinen. Bei Heidegger zeugt das Lied des Dichters vom Grund dieses Zusammengehörens, es »bezeugt das Heilige« (ebd.). Also ist das Heilige für Hölderlin das allgegenwärtig Mächtige; es ist älter denn die Zeiten und über die Götter; das Heilige ist das Kommende und zugleich das Bleibende. In seinem Kommen gründet es einen anderen Anfang einer anderen Geschichte, der dem Sein als Sein gehört.

Ein anderes Schlüsselbild, das Heidegger in Hölderlins Dichtung aufdeckt, ist das Geviert. Das Heilige als das Geviert von den Göttlichen und den Sterblichen, des Himmels und der Erde, begründet die Rede vom Gott, der Götter und der Göttlichen. Das Geviert tritt bei Heidegger als eine Alternative zum onto-theologischen Denken im Blick auf Gott und das Sein auf. Im Vortrag *Das Ding* erklärt Heidegger zur Bedeutung dieser Vier (GA 7,179 f.): »Die Erde ist die bauend Tragende, die nährend Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier ... Der Himmel ist der Sonnengang, der Mondlauf, der Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht ... Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit ... Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können.« Heidegger zeigt, daß diese Vier im Ursprünglichen verbunden sind, jedes ursprünglich zu den anderen gehört. Jedes der Vier ist in irgendeinem Sinn anderem gleich. Es gibt keine Unterordnung, kein »höher« und »niedriger«. Vielmehr geht es um das Spiel der Vier, das darin besteht, daß sie einander spiegeln: »Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wider ... Das Spiegeln ereignet, jedes der Vier lichtend, deren eigenes Wesen in die einfältige Vereinigung zueinander« (a. a. O., 180 f.). Das bedeutet, daß es keine Teilung zwischen diesem Leben und der übernatürlichen Welt gibt. Heidegger betrachtet das Geviert als Situation, in der das Sein als das geschichtliche Ereignis und der Mensch als Dasein verstanden werden kann. In dieser Situation treten die Götter aus der Perspektive des Seins als des geschichtlichen Ereignisses hervor. Auch der Gott wird aus dem Schicksal der unendlichen Beziehung gedacht. Der Gott ist eine der Stimmen des Schicksals. Das Kommende ist kein Gott als ein bestimmtes Wesen (*Hölderlins Erde und Himmel*; GA 4,175): »Das Kommende aber ist nicht der Gott für sich genommen. Das Kommende ist das ganze un-endliche Verhältnis, in das mit dem Gott und mit den Menschen Erde und Himmel gehören.« Deshalb kann das Geviert als Gegenparadigma zur Onto-Theologie und der Lehre von zwei Welten verstanden werden, die das Natürliche und Übernatürliche, die Erde und den Himmel einander entgegensetzt. Und die Frage nach dem Gott steht bei Heidegger im Zusammenhang mit dem Geviert als das Zueinander von Göttlichen und Sterblichen, von Erde und Himmel. Heidegger gibt keine unmittelbare Antwort auf die Frage: Wer oder was ist Gott? Gott ist unbekannt. Er »bestimmt zuerst ›ist‹ des Gottes, bedenkt es aus dem Sein,

## DAS HEILIGE ALS EINE DIMENSION FÜR GOTTHEIT

aus dem Geviert, indirekt auch aus dem Ereignis«. <sup>2</sup> Nur wenn dieses »ist« gedacht ist, kann eine Dimension eröffnet werden, in der die Frage nach Gott gestellt werden kann. Diese Dimension ist das Heilige. Das Heilige eröffnet den Bezirk für die Gottheit. Und die Gottheit gewährt die Dimension für die Götter und den Gott.

Dabei ist das Heilige nicht unmittelbar mit den historischen Religionen verbunden. Der Glaube hat keine Stelle im Denken. Die Annahmen, daß die Philosophie Heideggers theologische oder religiöse Elemente hat, müssen auf richtige Weise verstanden werden. Begriffe wie »der Gehorsam«, »die Frömmigkeit« und »das Heilige« sind nach Ben Vedder in das Nachdenken zum Sein hin aufgenommen. In diesem Sinn könnte man sagen, daß Heidegger die genannten theologischen oder religiösen Begriffe zu Elementen seines Denkens macht. Diese Begriffe gehören aber nicht mehr in ein Gebiet, das sich von der Philosophie unterscheidet, wenn die Philosophie als Seinsdenken verstanden wird. Das Phänomen des Heiligen ist bei Heidegger in die Frage nach dem Sein aufgenommen und soll aus seiner Beziehung zum Sein verstanden werden. Schon in *Sein und Zeit* versucht Heidegger, die Wechselbeziehung zwischen der Phänomenologie und der Fundamentalontologie aufzuklären. Die Tätigkeit des Menschen ist in die Existenz eingeführt. Der Weg, auf dem wir erkennen, daß etwas existiert, fängt im Erstaunen und Hören an. Was ruft diese Fragen herbei? Die menschliche Existenz ist vom Sein gerufen und versucht, auf diesen Ruf zu antworten. Der spätere Heidegger zeigt, daß das Heilige gerade das ist, was uns das Wort für die Antwort auf den Ruf des Seins gibt. Nur wenn das Heilige das Wort schenkt, ist der Mensch fähig, auf den Ruf des Seins zu antworten und diesen Ruf auszusagen. Gerade deshalb ist für Heidegger das Fragen die Frömmigkeit des Denkens. In seiner Interpretation wird das Heilige nicht auf ein bestimmtes Gebiet der isolierten Gegenstände und der Objekte reduziert. Heidegger deutet das Heilige als die Dimension für die Göttlichkeit und das Göttliche. Diese Dimension bedeutet hier den Bezirk einer Maßgabe, die gewährende Offenheit. Als solche Dimension gibt das Heilige das Maß der Göttlichkeit, es wird die Wohnstatt des Gottes. Dabei kommt das Heilige selbst aus einem anderen Bezirk, aus der Dimension des Seins. Das Heilige ist »weder der Gott, noch die Göttlichkeit, das höchste Seiende der Metaphysik, oder die göttliche Gnade«. <sup>3</sup> Es ist vielmehr das ontologische Phänomen, das sich im Seinsdenken äußert. Das Heilige ist ein Phänomen, das der glaubende Mensch leicht vernachlässigt. Ohne das Heilige hätte sich der religiöse Mensch selbst nicht verstanden. Das Heilige als ontologisches Phänomen

<sup>2</sup> Helmut Danner: *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, 156.

<sup>3</sup> Ben Vedder: *Heidegger's Philosophy of Religion. From God to the Gods*, 236.

SVETLANA A. KONACHEVA

kann den Eintritt ins Religiöse bahnen. Nur das Verständnis des Heiligen aus der Perspektive der Geschichtlichkeit des Seins ist »ein Eingang in die Auslegung der Religion und der Religionen, des Gottes und der Götter«. <sup>4</sup>

Heidegger findet in Hölderlins Dichtung, die wahrhaftig die Topologie des Seins ist, den Topos des echten Denkens, in dem die Möglichkeit der Erfahrung des Daseins und des Gottes erscheinen wird. Die poetische Rede beschäftigt sich nicht damit, etwas als Gegenstand oder als Objekt vorzustellen. Der Dichter erkennt nicht. Er steht zwischen den Menschen und den Göttern. Die Dimension des Heiligen kann geschlossen bleiben, doch haben das Heilige und die Gottheit Sein, wenn sie genannt sind. Den Gott und das Ding nennt der Dichter, weil nur der Dichter das Wort besitzt, das die Offenheit des Seins schafft. Die dichterische Rede ist eine Anwesenheit beim Gott und für den Gott. Die Anwesenheit bedeutet für Heidegger die bereite Nähe, aus der das anfängliche Wort gewährt wird, das den Gott nennt. Die Dichtung als die Topologie des Seins zeigt sich gleichzeitig als das Nennen des Göttlichen und als eine neue Erfahrbarkeit des Gottes in der post-metaphysischen Zeit, in der die Identifizierung des Gottes der Philosophen und des Gottes der Moral mit dem Gott des echten Christentums zurückgeworfen ist und die Möglichkeit der erneuerten Erfahrung der Offenbarung des Gottes und seiner verstehenden Deutung in der Theologie erschienen ist.

So ist in den späten Schriften Heideggers die Möglichkeit vorgeführt, das Unmögliche zu denken. Wie Jean-Luc Marion in der Diskussion von der Gabe mit Recht bemerkt, wurde in der Transzendentalphilosophie die Frage nach der Offenbarung immer als Frage ihrer Unmöglichkeit oder Teilunmöglichkeit innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft betrachtet. <sup>5</sup> Heidegger wie übrigens auch Hegel, unterscheidet die Offenbarung von dem, was innerhalb der Offenbarkeit verstanden und geöffnet sein soll. Es bedeutet, daß wir jetzt zulassen, daß wir die Erfahrung des Unmöglichen haben. Wir können rational bleiben und den Diskurs verwirklichen, der mit dem Unmöglichen zu tun hat. Die Erfahrung des Heiligen ist eine unmittelbare Erfahrung der Unmöglichkeit, die man als eine Kontrasterfahrung der Bewunderung bezeichnen kann. Die Bestimmung solches Unmöglichen kann innerhalb der Metaphysik nicht entstehen. Deshalb sieht Heidegger gerade das philosophische Denken – und nicht die theologischen Spekulationen – näher an der Göttlichkeit des Gottes. Das ›Denken‹ ist für Heidegger das ›Hören‹ dessen, das sich öffnet. Das philosophische Denken kann nur eine

<sup>4</sup> Ben Vedder: ebd.

<sup>5</sup> Vgl. Jean-Luc Marion: *On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*.

DAS HEILIGE ALS EINE DIMENSION FÜR GOTTHEIT

Dimension für die Frage nach Gott öffnen, und in diesem Sinne »ist das gottlose Denken«, aber dieses Denken ist vielleicht näher zum »göttlichen Gott« als zur *Causa sui* der Metaphysik.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Martin Heidegger: *Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (GA 11,51–79), 77.