

Herkunft und Zukunft

Martin Heideggers frühe Auslegung urchristlicher Lebenserfahrung

Vor zwanzig Jahren starb Martin Heidegger, einer der großen Philosophen unseres Jahrhunderts. Sein Denken kreist um die Seinsfrage, in strikter Abgrenzung von der Theologie. Im Rahmen der Gesamtausgabe erschienen jetzt frühe Freiburger Vorlesungen, in denen sich Heidegger mit der Phänomenologie der Religion beschäftigte. Sie werfen ein aufschlußreiches Licht auf die Anfänge seines Denkens im Spannungsfeld von philosophischem Fragen und christlicher Erfahrung.

Der Streit um Heidegger dauert an. Dies gilt bis heute auch für die Antwort auf die Frage, welche Bedeutung sein Denken für die Unterscheidung der Sache des Denkens vom christlichen Glauben und seiner Theologie hat. Zwanzig Jahre nach seinem Tod (1889–1976) ist die bisher auf achtzig Bände angelegte Gesamtausgabe seiner Schriften schon weit vorangeschritten. Inzwischen ist innerhalb der Ausgabe der Frühen Freiburger Vorlesungen (1919–1923) der schon lange erwartete, für die urchristlichen Anfänge seines Denkweges überaus wichtige Band „Phänomenologie des religiösen Lebens“ (Martin-Heidegger-Gesamtausgabe, Band 60, hg. von Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main 1995) erschienen. Dieser Text setzt sich wie folgt zusammen: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21); Augustinus und der Neuplatonismus (Sommersemester 1921); Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19).

Der inhaltliche Schwerpunkt des Bandes liegt zweifellos auf seinem Hauptteil, nämlich der phänomenologischen Interpretation der urchristlichen Lebenserfahrung in kritischer Anhebung zu religionsphilosophischen Tendenzen der Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg. Um die philosophische und religiöse Tragweite dieser Thematik recht zu würdigen und dem verstehenden Nachvollzug zu erschließen, ist es unumgänglich, zunächst auf ihre biographischen Wurzeln und philosophischen Vorstufen hinzuweisen.

Tiefgreifende Erschütterung überlieferter Denkpositionen

Martin Heidegger stammte aus einem katholischen Elternhaus in Meßkirch, wuchs im tragenden Rhythmus des Kirchenjahres auf, besuchte das Gymnasium in Konstanz, wo sich bereits ein erster Aufbruch philosophischen Fragens vollzog, und zwar durch die Begegnung mit Conrad Gröber, dem Rektor des Konstanzer Konvikts und späteren Erzbischofs von Freiburg. Dieser schenkte dem Hochbegabten die Dissertation von Franz Brentano (1838–1917) „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles“. Heidegger sagte dazu in einem Lebensrückblick, die aristotelische Einsicht von der sprachlich faßbaren, vielfältigen

Bedeutung des Seienden habe wie ein Blitzschlag auf ihn gewirkt, denn sie löste die Grundfrage der Metaphysik aus, wie es denn um ihre verborgene Einheit bestellt sei, was überhaupt Sein heiße (Martin Heidegger, Zollikoner Seminare [Protokolle–Gespräche–Briefe], hg. von Medard Boss, Frankfurt a. Main 1987). Nach dem Abitur studierte Heidegger vier Semester Katholische Theologie, brach dieses Studium dann ab, um sich ganz auf die Sache der Philosophie zu werfen. Schon während des kurzen Theologiestudiums wurde er durch den Dogmatiker Carl Braig mit dem Spannungsverhältnis zwischen der Religionsphilosophie Hegels und Schellings und dem Lehrsystem der Scholastik konfrontiert (Martin Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1962). Dabei handelte es sich für den jungen Heidegger um viel mehr als nur eine philosophiegeschichtlich interessante Frage ohne Konsequenzen für das Glaubenkönnen. Denn, so bezeugt es die folgende Stelle aus einem Gespräch mit einem Japaner, „damals wurde ich besonders von der Frage des Verhältnisses zwischen dem Wort der Heiligen Schrift und dem theologisch-spekulativen Denken umgetrieben. Es war, wenn Sie wollen, dasselbe Verhältnis, nämlich zwischen Sprache und Sein, nur verhüllt und mir unzugänglich, so daß ich auf vielen Um- und Abwegen vergeblich nach einem Leitfaden suchte ... Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft bleibt stets Zukunft.“ (Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959)

Schon diese Hinweise auf die religiöse Ursprungsdimension in Heideggers frühen, tastenden Schritten, in die Auseinandersetzung zwischen dem philosophischen Fragen und dem Heilsanspruch des christlichen Glaubens einzutreten, kündigen eine tiefgreifende Erschütterung überlieferter Denkpositionen an. In der ersten erhaltenen Vorlesung „Zur Bestimmung der Philosophie“ (Gesamtausgabe, Band 56/57, hg. von Bernd Heimbüchel, Frankfurt am Main 1987) stoßen wir auf einen „rücksichtslosen Radikalismus der Fragestellung“, durch den der junge Denker sich „im Gegensatz gegen alle bisherige Philosophie“ weiß. Philosophie wird jetzt als die „Urwissenschaft vom Leben an und für sich“ bestimmt, die sich einzig und allein nur vor sich selbst zu rechtfertigen hat und ihren Sinn nur in sich selbst trägt. Sie hat als Philosophie weder dem Aufbau einer Weltanschauung zu dienen noch der Theologie die begriffliche Basis für die vernünftige Ausweisbarkeit ihrer Sache zu liefern. Indem sich

Heidegger vom Marburger Neukantianismus, vertreten Natorp und Cohen abgrenzt, wendet er sich mit großer Entschiedenheit der phänomenologischen Analyse des *faktisch-konkreten Lebens* zu. Was heißt das?

Selbsterfahrung ist immer mit- und umweltlich bestimmt, im alltäglichen, wissenschaftlichen und philosophischen Verhalten durch Zeitlichkeit, wechselnde geschichtliche Konstellationen charakterisiert. Sie entzieht sich jedem Objektivierungsversuch durch den Sprung in eine überzeitliche, zeitfreie und unbesorgte Ewigkeit. Diese „Hermeneutik der Faktizität“ des Daseins – schon auf Leitgedanken des Hauptwerkes „*Sein und Zeit*“ (1927) vorausweisend – führt zur Einsicht, daß das faktische Leben das *historische* und als solches im Widerspruch zur platonischen Ideenwelt in der *urchristlichen Lebenserfahrung* entdeckt worden sei. Diese Freilegung hat sich dann nach Heidegger in gewaltigen Ausbrüchen gegen die Überfremdung durch griechische Begrifflichkeit erst wieder durchsetzen müssen: bei Augustinus, in der mittelalterlichen Mystik, beim jungen Luther, im Denken Pascals und Kierkegaards (Gesamtausgabe, Band 58, hg. von Hans Helmuth Gander, Frankfurt am Main 1992).

Nichts berechtigt dazu, Heideggers Denkbemühungen nach 1921 in *diese* Geisteslinie einzuordnen. Wie schon die Aristoteles-Interpretationen aus der frühen Freiburger Dozententätigkeit beweisen, ist die entscheidende, sich von den christlichen Existenzialisten scharf abhebende Grundfrage die *Exposition der Seinsfrage*, die den Denker lange ratlos lassende Bestimmung des Seins des Seienden in seinen vielfältigen Erscheinungsweisen. Gleichwohl ist nicht daran zu zweifeln, daß Heidegger durch das „phänomenologische Verstehen der urchristlichen Religiosität“ als Ziel seiner Einleitung in die Phänomenologie der Religion die maßgebenden Leitbegriffe für „*Sein und Zeit*“ gewinnt. Wie also verhält es sich mit dieser frühen Freiburger Vorlesung aus dem Wintersemester 1920/21? Was bedeutet überhaupt Phänomenologie?

Der von Edmund Husserl (1859–1938), dem Lehrer Heideggers, beanspruchte Leitbegriff für die von ihm inaugurierte Denkrichtung steht unter der Losung: „Zu den Sachen selbst!“. Es gilt, den Gegenstand selbst in seiner ursprünglichen Gegebenheit zu erkennen. Es gilt, in strenger Sachlichkeit sich sagen zu lassen, was sich vom zu Denkenden von ihm selbst her zeigt, was *im etwas denken* (Intentionalität) in das verstehende Bewußtsein eingeht. Für Heidegger aber ist die Phänomenologie deshalb *nicht* Bewußtseinsphilosophie auf dem Hintergrund eines immer schon vorausgesetzten, philosophisch aber ungeklärten Weltzugangs. Phänomenologie, wie er sie versteht, ist auch keine vorübergehende philosophische Richtung neben anderen Denkweisen (Idealismus, Realismus, Pragmatismus), sondern ursprünglich aufgefaßt und allen möglichen Richtungen *zuvor* die staunende Wahrnehmung des Weltphänomens, das menschliche Dasein begründende Bezogen-sein auf das sich aus vorgängiger Weltoffenheit dem Menschen Zusprechende. In biblisch-theologische Sprache gefaßt handelt es sich um die Welt als Schöpfung, die ständig gewährte Vor-gabe für alles Denken

und Tun in begrenzter Lebenszeit. Auch die *endzeitliche* Hoffnung der Christen, den Gegensatz von Leben und Tod überwindend, bleibt jeden Augenblick *als zeitliche Glaubensbewahrung* in das Schöpfungsgeheimnis eingebunden.

Das Sein der Zeit als Rätsel des Daseins

Was also zeigt sich im Phänomen urchristlicher Lebenserfahrung? Im ersten Teil der Vorlesung trifft Heidegger grundlegende Unterscheidungen zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft, faktischer Lebenserfahrung und Religionsphänomenologie. Das *Zeitphänomen* erweist sich in diesem Teil der Untersuchung als das Kernproblem: „Was heißt in der faktischen Lebenserfahrung ursprünglich die Zeitlichkeit? Was heißt in der faktischen Erfahrung: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft? Unser Weg geht vom faktischen Leben aus, von dem aus der Sinn von Zeit gewonnen wird. Damit ist das Problem des Historischen gekennzeichnet.“

Im zweiten Teil der Vorlesung wird dieser Zeitbefund an Hand Paulinischer Briefe in strenger Textanalyse erhärtet. Durch die phänomenologische Interpretation des Galaterbriefes wird zunächst die Grundhaltung des Paulus aufgedeckt. Sein situationsbedingter Verkündigungsauftrag ist gelebte Zeitlichkeit, die sich einer theologischen Abstrahierung entzieht. Das heißt: „Nicht das Ideal einer theoretischen Konstruktion ist angezielt, sondern die Ursprünglichkeit des Absolut-Historischen in seiner absoluten Unwiederholbarkeit.“ Diese Glaubensvorgegebenheit ist es nach Heidegger, die unausweichlich zum Konflikt zwischen Exegese und Dogmatik führt.

Durch die Auslegung des Ersten *Thessalonicherbriefes* des Paulus zeigt Heidegger, daß sich durch die Erwartung der Parusie, der Wiederkunft Christi die urchristliche Zeiterfahrung so verschärft, daß sie für Paulus zur Bedrängnis und Bekümmern wird. In einer äußerst subtilen Untersuchung der Begriffsstruktur dieses Paulus-Briefes wird der mit- und selbstweltliche Glaubensvollzug als Lebensnot offenkundig: „Nicht die mystische Versenkung und besondere Anstrengung, sondern das Durchhalten der Schwachheit des Lebens wird entscheidend.“ Durch die Unberechenbarkeit des „Tages des Herrn“ (1 Thess 5,2) ist christliches Leben in die Unsicherheit gestellt und wer sie, vor ihr flüchtend, beseitigen will oder sich durch apokalyptische Schwarmgeister täuschen und verführen läßt, fällt nach Heidegger „ab von der ursprünglichen Bekümmern um das Göttliche“.

Im Schlußteil der phänomenologischen Auslegung des Thessalonicher-Briefes faßt Heidegger die Grundbeziehung zwischen faktischer Lebenserfahrung und christlicher Verkündigung in denkwürdige Sätze zusammen. In ihrem Sinngehalt fordern sie die christliche Theologie dazu auf, *aus dem Glauben sprachverantwortlich zu denken* und nicht zu meinen, daß ihr durch philosophische Anleihen die Rechtfertigung der Zeit als einziger Hoffnungsdimension des Menschen leichter fällt. Das wirkliche weltliche Leben ist nicht

dualistisch angelegt, nach neuplatonischem Verständnis in zeitliche und ewige Anteile aufteilbar, denn das *Sein der Zeit* selbst ist und bleibt das große Rätsel des Daseins. Und so führt denn der von Heidegger zitierte neutestamentliche Aufruf: „Laßt uns wachsam sein und nüchtern!“ (1 Thess 5,6) im Erharren der letzten Dinge vor Gott zu einer Neubestimmung der Zeit.“ Der Sinn der Zeitlichkeit bestimmt sich aus dem Grundverhältnis zu Gott, so allerdings, daß die Ewigkeit nur versteht, wer die Zeitlichkeit vollzugsmäßig lebt. Erst aus diesen Vollzugszusammenhängen kann der Sinn des Seins Gottes bestimmt werden.“

In den Aufzeichnungen und Entwürfen (Anhang) zur Interpretation der Paulinischen Briefe kommt unüberhörbar zum Vorschein, worauf Heidegger eigentlich abzielt, was sein innerstes Anliegen ist. Zur Frage steht nämlich die Tragweite seiner Untersuchung für die christliche Theologie und darüber hinaus ihre Destruktion. Mit der Negation der Theologie hat *diese* Absicht nichts zu tun, sondern das phänomenologische Verstehen sucht den Grundvollzug des Glaubens bei Paulus annähernd zu erfassen und von der schon in der Frühzeit des Christentums eindringenden griechischen Begrifflichkeit zu befreien. Durch diesen kritischen Abbau gelingt es Heidegger in den Notizen zur Eschatologie des zweiten Thessalonischer-Briefes das Hoffnung-Haben im Leben der ersten Christen in einer Auslegung von bestechender Klarheit, eindringlich, auch als „abfallgefährdete“ Verhaltensweise, herauszuarbeiten. So ist der nachdenkliche Leser vorbereitet, sich auf die Vorlesung „Augustinus und der Neuplatonismus“ aus dem Sommersemester 1921 einzulassen.

Zunächst ist festzuhalten, daß dieser Titel nicht hält, was er verspricht. Das schon verdünnte, abgeflachte Erbe griechischer Philosophie kommt in dieser Interpretation des zehnten Buches der „Bekenntnisse“ des Augustinus ausdrücklich nicht zur Sprache. Im Zentrum der phänomenologischen Abhandlung steht nach einer einleitenden Kritik der Augustinus-Auffassungen von Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack und Wilhelm Dilthey der *vollzugsgeschichtliche* Aufweis der *tentatio*, der Versuchungsstufen des In-der-Welt-seins, wie sie Augustinus in dem berühmten, aus dreizehn Teilen bestehenden Buch der abendländischen Christenheit *bekennnishaft* beschreibt. Der Textzugang ist methodisch dadurch gekennzeichnet, daß er als phänomenologisch bestimmter scharfsinnig von einer geistesgeschichtlichen Objektivierung des Gesagten abgehoben wird.

Entscheidend ist die lebensgeschichtliche Auslegung des Phänomens der *tentatio*. Heidegger erschließt das *curare*, das Bekümmertsein, die Selbstsorge als die Grundstimmung augustiner Lebenserfahrung. Die wechselnden Formen der Versuchung – fleischliche, geistige, ästhetische – gehören zur Faktizität des weltlichen Aufenthaltes. Bei Augustinus bricht erstmals die Konfrontation tief beunruhigter Selbsterfahrung mit der Welt durch. „In der Selbstbekümmernung bildet das Selbst aus – im Wie seines eigensten Seins – die radikale Möglichkeit des Abfalls, zugleich aber die ‚Gelegenheit‘, sich zu gewinnen.“ Erst durch die *tentatio* als

angefochtenes Dasein lernt der Mensch sich selber kennen. Für Heidegger vollzieht sich aber im augustinerischen Aufstieg aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt und der aus dieser Denkperspektive stammenden Wertrangordnung eine *Abschwächung des Urchristlichen* durch platonisch-neuplatonische Sinnelemente. Das Christentum, in welches Augustinus hineinwächst, ist davon schon so durchsetzt, daß die problematische Beziehung zwischen Griechentum und Christentum, die um des Christlichen willen unentrinnbare Auseinandersetzung zwischen griechischem und biblischem Geist, hervortritt und Klärung fordert.

In den Notizen und Entwürfen zur Vorlesung „Augustinus und Neuplatonismus“ zeigt Heidegger noch einmal phänomenologisch präzise gefaßt, daß alles Gewicht auf dem existenziellen Vollzug liegt, der „Objektiv“, also von einem neutralen Standpunkt aus sachgemäß nicht faßbar ist. Demzufolge verfehle eine bloß geistesgeschichtliche Interpretation der augustinerischen Anfechtung, Sorge und Ruhelosigkeit und der Weg zur Überwindung dieser Situation die *lebensgeschichtliche* Bedeutung des ganzen Vorgangs. Es sei ein Mißverständnis, zu erwarten, im Rückgriff auf Augustinus das eigentlich Christliche wiederzugewinnen so lange nicht der *griechische* Unterbau der Dogmatik, der vor allem in der theologischen Interpretation von Röm 1,20 hineinwirke (Gotteserkenntnis durch das Licht der Vernunft) einer „radikal kritischen Fragestellung und Ursprungsbetrachtung (Destruktion)“ unterworfen werde.

Scharfe Abgrenzung der Philosophie von der Theologie

Was ist der Gegenstand der Notizen über die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik im Schlußteil des 60. Bandes der Heidegger-Gesamtausgabe? Methodisch handelt es sich in strenger Fortführung bisheriger Erkenntnisbemühungen um die phänomenologische Erforschung des religiösen Bewußtseins. Schwierig sei diese Absicht insofern zu konkretisieren, als „nur ein religiöser Mensch religiöses Leben verstehen“ könne. „Wir müssen“, so heißt es dann weiter, „in die echten Anfänge zurück, und die Welt kann ruhig warten. Denn ich brauche keine Spur von Religionsphilosophie *als religiöser Mensch*.“ Heidegger beruft sich mit dieser Unterscheidung ausdrücklich auf *Luther*. Mystik wird als fällige Gegenbewegung zum Übergewicht scholastischer Theologie verstanden, als Protest gegen die theoretische Begründungslogik der Möglichkeit der Gotteserfahrung.

In Meister Eckharts Raum und Zeit transzendierender Schrittfolge bis zur Abgeschlossenheit wird eine übergegensätzliche Einheitserfahrung gesucht. Aber dieses in sprachlichen Negationsstufen erschlossene „Absolute“ bliebe historisch farblos. Heidegger geht den philosophischen Gründen dieses Ausfalls des Geschichtlichen auf der nahrungsspendenden Erde in der Mystik Eckhards nicht nach. Auch die in der heutigen Mystik-Diskussion sträflich

vernachlässigte Frage nach dem Fundierungsverhältnis von Vernunft und Glaube, Mystik und Weltlichkeit, Sprache und Schweigen und schließlich, diese Beziehungen übergreifend, die ungeheure Dialektik von Sein und Nichts wird nicht berührt. (vgl. *Walter Strolz* [Hg.], *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Freiburg 1984).

Auf der Vorlesung zur Einleitung in die Phänomenologie der Religion folgte im Wintersemester 1921/22 eine Einführung in die phänomenologische Forschung an Hand von Interpretationen aristotelischer Texte (Gesamtausgabe, Band 61, hg. von *Walter Bröcker* und *Käthe Bröcker-Oltmanns*, Frankfurt am Main 1985). Die Religion und das Religiöse in unterscheidender Abhebung von der Sache der Philosophie kehren hier nicht mehr wieder – und dabei wird es bis zum Tode Heideggers im Jahre 1976 bleiben. Von jetzt ab beherrscht die radikale philosophische Seinsbesinnung, die systematische Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein in der Auseinandersetzung mit den Denkpositionen der abendländischen Metaphysik von Parmenides bis Hegel und Schelling das Arbeitsfeld.

Was aber die *christliche Theologie*, die Differenz zwischen dem Glauben und seiner wissenschaftlich-theologischen Auslegung, überhaupt die grundsätzliche Unterscheidung von Philosophie und Theologie betrifft, so werden diese Abgrenzungsversuche zusehends schroff polemisch artikuliert. So faßt Heidegger im Anhang zur oben genannten Vorlesung das umstrittene Verhältnis in die Sätze: „Philosophie muß in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell *a-theistisch* sein. Sie darf sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen. Je radikaler sie ist, um so bestimmter ist sie ein weg von ihm, also gerade im radikalen Vollzug des ‚weg‘ ein eigenes schwieriges ‚bei‘ ihm. Im übrigen darf sie sich darob nicht verspekulieren, sondern hat ihr ‚Sach‘ zu tun.“

Im Jahr 1935 kommt es in der „Einführung in die Metaphysik“ (Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953) erneut zu einer scharfen Abgrenzung der Philosophie von der Theologie, und es ist biographisch aufschlußreich, daß Heidegger zur selben Zeit in einem Brief an Karl Jaspers schreibt, es gebe in seiner Existenz „noch zwei Pfähle – die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft und das Mißlingen des Rektorats“ (1933/34) (Martin Heidegger – Karl Jaspers: Briefwechsel 1920–1963, München 1992). Indem Heidegger eine „christliche Philosophie“ für ein Mißverständnis hält, sagt er dann erläuternd dazu: „Nur Zeiten, die selbst nicht mehr recht an die wahrhafte Aufgabe der Theologie glauben, kommen auf die verderbliche Meinung, durch vermeintliche Auffrischung mit Hilfe der Philosophie könne eine Theologie gewinnen oder gar ersetzt und dem Zeitbedürfnis schmackhaft gemacht werden. Philosophie ist dem ursprünglichen christlichen Glauben eine Torheit. Philosophieren heißt fragen: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts.“ Diese Position wiederholt Heidegger dann im Jahre 1953 innerhalb eines Seminars über sein Denken in der Evangelischen Akademie Hofgeismar mit der Schlußbemerkung, daß die Wege von

Philosophie und Theologie „in der letzten Entscheidung nicht zusammenführen, sondern auseinandergehen.“

Mildere Töne schlägt der Denker der Seinsfrage dann in einem Brief aus dem Jahre 1964 an, der durch ein theologisches Kolloquium in den USA über „Das Problem eines nichtobjektivistischen Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie“ veranlaßt wurde. Diese Stellungnahme schlägt insofern noch einmal eine Brücke zur Vorlesung aus der Freiburger Frühzeit als darin, dem Prinzip der Phänomenologie getreu, der christliche Glaube und sein Geglaubtes von der Philosophie abgehoben wird. Heidegger erinnert die Theologie sprachbewußt an ihre Hauptaufgabe, „die Kategorien ihres Denkens und die Art ihrer Sprache nicht durch Anleihen bei der Philosophie und den Wissenschaften aus diesen zu beziehen, sondern sachgerecht aus dem Glauben für diesen zu denken und zu sprechen.“

Wenn dieser Glaube nach seiner eigenen Überzeugung den Menschen als Menschen in seinem Wesen angeht, dann bedarf das echte theologische Denken und Sprechen keiner besonderen Zurüstung, um die Menschen zu treffen und bei ihnen Gehör zu finden.“

Biblischer Glaube angesichts umfassender Sprachzerstörung

Aus diesem Text spricht jene Hochschätzung des christlichen Glaubens, die schon in der gegebenen Darstellung der Phänomenologie des religiösen Lebens aus dem Wintersemester 1920/21 herausgestellt wurde. Im zitierten Brief folgt dann eine sprachkritische Besinnung auf die Möglichkeit eines nichtobjektivistischen Denkens im Gegenüber zur wissenschaftlich technischen Denkweise. Diese hat sich inzwischen mit unheimlicher Schnelligkeit machtförmig, dem Vorrang der Berechenbarkeit der Dinge blindlings folgend, auf alle Lebensbereiche ausgebreitet.

Was geht in diesem weltweiten Prozeß vor sich? Ist nicht auch die Sprache des biblischen Glaubens, seine religiöse und theologische Vermittlung, in diese *Sprachzerstörung* hineingerissen, wenn sie nicht mehr als prophetisches Korrektiv wirksam ist, das heißt zum Widerspruch überall dort fähig bleibt, wo das objektivierende, vom Lebensvollzug abgeschnittene, in abstrakte Formeln und Zahlenwerte gepreßte Denken in totalitärer Anmaßung sich zum Maßstab für alles Geschehen aufwirft? Ist biblischer Schöpfungsglaube, *vorgängig* zu jeder objektivierenden, wissenschaftlich durchaus legitimen Form seiner Auslegung, sei sie historisch-kritisch, strukturalistisch oder tiefenpsychologisch ausgerichtet, zuallererst als eine unumgängliche Vorgabe, täglich Leben ermöglichende Wohltat aufzufassen? Und wer will die Gleichnisse Jesu vom Gottesreich verstehen, ohne sich auf ihre nichtobjektivistische Redeweise hörend, schweigend, dankbaren Sinnes einzulassen?

Wer die Sprache als manipulierbares Objekt behandelt, so lautet Heideggers Analyse aus dem Jahre 1964, verfehlt ihr

vieldeutiges Wesen: „Aber das Sagen der Sprache ist nicht notwendig ein Aussprechen von Sätzen *über* Objekte. Sie ist in ihrem Eigensten ein Sagen *von* dem, was sich dem Menschen in mannigfaltiger Weise offenbart und zuspricht, sofern er sich nicht, durch die Herrschaft des objektivierenden Denkens auf dieses sich beschränkend, dem, was sich zeigt, verschließt“ (Gesamtausgabe, Band 9, Wegmarken, hg. von Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976). Blicken wir auf die urchristlichen Anfänge Heideggers zurück, so vollzieht sich nach 1921 ein merkwürdiger Wandlungsprozeß, der schrittweise zur *Abkehr vom Christlichen* und in der späten seinsgeschichtlichen Phase seines Denkens „zurück zum anderen Anfang“ führt (vgl. Walter Strolz, Heideggers Denkweg und der christliche Glaube, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Heft 2/1989, 165–194). Einer der letzten veröffentlichten Texte Heideggers (1974) handelt aus der denkerischen Erfahrung der Seinsvergessenheit vom „Fehl heiliger Namen“ (Martin Heidegger, Denkerfahrungen [Einzelausgabe], Frankfurt am Main 1983). Ist darin ein spätes Nachleuchten der frühen Phänomenologie des religiösen Lebens

zu erkennen? Für die „Kehre“ zum *anderen* Anfang, der kein christlich bestimmter mehr ist, sprechen in erster Linie Heideggers Hölderlin- und Nietzsche-Interpretationen, die Neuaneignung der griechischen Tragödie und der Denker vor Platon (Anaximander, Parmenides, Heraklit) durch eine philosophische Auslegungskunst, die an Klarheit und Tiefgang, wortvertrauter Seinsnähe und Erkenntnis des zu Denkenden im Griechentum im 20. Jh. beispieleslos dasteht (Hans Georg Gadamer, Heideggers Wege, Tübingen 1983). Daraus ist zu lernen, daß im denkerischen Fragen die Würde der Vernunft den höchsten Punkt ihres Vernehmenkönnens von Welt und Zeit, Sprache und Wahrheit, Geschichte und Transzendenz erreicht und *als* Eigenstand souverän behauptet. Christliche Theologie wäre allerdings schlecht beraten, verlöre sie die philosophische Wahrheitssuche aus ihrem Blickfeld. Dann nämlich würde sie kurzatmig und nicht mehr fähig, zu erkennen, daß diese Auszeichnung des Menschseins, das Philosophieren als geschichtlich immer neu und anders erprobte Freiheit, sich dem Denkwürdigen fragend zu nähern, konstitutiv zu seiner gottebenbildlichen Existenz (Gen 1, 26; Hebr 2, 7) gehört. Walter Strolz

Hochgesteckte Ziele

Die Philippinen zehn Jahre nach der „Rosenkranzrevolution“

Als einziges mehrheitlich katholisches Land nehmen die Philippinen in Asien seit jeher eine Sonderstellung ein. Die Kirche hatte maßgeblichen Anteil am Sturz des Diktators Marcos vor zehn Jahren; mit dem seit 1992 amtierenden protestantischen Präsidenten Ramos tut sie sich eher schwer. Die Philippinen verfügen über große Ressourcen, konnten aber noch nicht zu den asiatischen Wirtschaftswunderländern aufschließen.

Es waren bewegende Bilder, die die internationalen Medien im Februar 1986 von der sog. „Rosenkranzrevolution“, der von einfachen Frauen und Männern, Nonnen und Priestern angeführten „Macht des Volkes“ (people's power) und der mehrtägigen Straßendemonstration gegen das Regime von *Ferdinando Marcos* und seiner Ehefrau *Imelda* sendeten. Nach dem Putschversuch von Verteidigungsminister *Juan Ponce Enrile* und Stabschef *Fidel Ramos* am 22. Februar 1986 waren Tausende von Menschen in Manila auf die Straßen gegangen, um mit ihren Leibern die in der Kaserne nahe der großen Durchgangsstraße „Epifanio de los Santos“, im Volksmund abgekürzt „EDSA“ genannt, eingeschlossenen Putschisten vor dem Angriff der Elitetruppe des Diktators *Marcos* zu schützen.

Der über die kirchliche Radiostation *Radio Veritas* ausgesandte Aufruf von Kardinal *Jaime Sin*, „unseren Freunden“, d. h. den putschenden Soldaten, zur Hilfe zu kommen, hatte ein erstaunliches Echo bei der Bevölkerung und besonders bei den vielen Ordensschwwestern, Seminaristen und Prie-

stern im Raum *Metro-Manila* gefunden. Mit Gebeten, Gesängen, Statuen von Heiligen und Rosenkränzen in den Händen stellten sich die Menschen den anrückenden Panzern der Eliteeinheiten des *Marcos-Regimes* in den Weg. Die in der überwiegenden Mehrheit katholischen Soldaten waren schon wegen ihrer religiösen Sozialisation gar nicht in der Lage, mit Gewalt gegen diese frommen Demonstranten vorzugehen. In vielen Fällen stimmten sie sogar in das Rosenkranzgebet und den Gesang von Kirchenliedern ein. Hinter den von den Medien in die ganze Welt vermittelten Bildern der Straßendemonstration fanden die entscheidenden politischen Gespräche statt, die schließlich mit der Aufgabe des Diktators und seiner Flucht nach *Hawaii* am 25. Februar 1986 endeten.

Vorausgegangen waren den Ereignissen Ende Februar 1986 die von *Marcos* angeordneten vorgezogenen Neuwahlen, bei denen es ihm nur durch massive Wahlfälschungen gelungen war, *Cory Aquino* den an den Urnen errungenen Wahlsieg streitig zu machen. Die von verschiedenen Aktionsgruppen