

Wächst das Rettende? Der Weg zum heilenden Heiteren^{*}
(Zu Heideggers Hölderlinarbeiten)

Inhalt

Der Weg zum heilenden Heiteren	1
Die Sprache, das Gespräch	4
Die Dinge, die Götter	6
Die Natur, das Heilige	8
Das Heitere, das Heil	10
Die Offenheit der Welt	12

Ich beginne mit einer persönlichen Bemerkung. Für mich, wie wohl für die meisten Philosophen meiner Generation, bedeutet Heidegger, genauer: das Erscheinen von »Sein und Zeit« im Jahre 1927, ein schlechthin entscheidendes Ereignis. Hier brach mit elementarer Gewalt ein echtes Philosophieren durch, wie ich es bisher in unserer Zeit nicht mehr für möglich gehalten hatte, so wie es seinerzeit vielleicht zum letztenmal bei Fichte seine Zuhörer empfunden haben mochten. Wir hatten alle das Gefühl, wie es Goethe bei Valmy empfand: »Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, ihr seid dabeigewesen«¹, oder wie er damals an Knebel schrieb: »Et quorum pars minima fui«². Aber bald kam ich in eine schwere Bedrängnis: Bei aller ehrlichen Bewunderung konnte ich doch nicht ganz folgen, mußte ich in Wesentlichem abweichen. Das war eine sehr schwierige Lage: so einem Giganten gegenüber eine abweichende Position behaupten zu müssen. Es hat mir viel Kummer gemacht und den ständig wiederholten Vorwurf eingetragen, ich hätte Heidegger nicht verstanden. Nun, ich glaube Heidegger schon verstanden zu haben, wenigstens in diesen für mich entscheidenden Punkten. Ich konnte nur sagen: ich kann nicht anders, wenn ich mir selbst gegenüber ehrlich bleiben will, ich muß hier abweichen. Worin diese Schwierigkeiten lagen, darüber in aller Kürze folgendes: 1. Heideggers Analyse des menschlichen Daseins setzt ein bei der Angst als einer ausgezeichneten Befindlichkeit. Demgegenüber ergibt sich die Frage: Wie steht es mit der philosophischen Bedeutung der gehobenen oder besser hebenden Ge- [97/98] stimmtheiten, des Seinsvertrauens, des Gefühls einer tiefen Geborgenheit und der Hoffnung? Darauf ist von Heidegger her zu antworten, daß seine Absicht ausschließlich eine ontologische gewesen sei, eine existentielle Analyse des menschlichen Daseins, und daß diese grundsätzlich verkannt werde, wenn man darüber in der ontischen (der existentiellen) Ebene argumentiere. Heidegger hat sich auch immer entschieden dagegen gewehrt, als Existenzphilosoph aufgefaßt zu werden. Das ist von ihm her gesehen auch vollkommen richtig. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß er faktisch auch eine stark von Kierkegaard bestimmte existenzphilosophische Anthropologie entwickelt hat und mit ihr entscheidend zur Entwicklung des späteren Existentialismus als einer Philosophie der Angst und ausweglosen Verzweiflung beigetragen hat.

Aber durch den Hinweis auf die ontologische Fragestellung ist das Problem nicht beseitigt.

^{*} Erschienen in: Zeitwende 48 (1977) 97-115. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

¹ Johann Wolfgang Goethe. Gedenkausgabe. Hg. v. E. Beutler. Artemis-Verlag, Zürich 1949 ff. 12. Bd., S. 289.

² Goethe. A. a. O. 19. Bd., S. 199.

Heidegger betont mit Recht, daß jede Ontologie eines ontischen Fundaments bedürfe³ (437, 310, 312). Und darum ist die Frage, ob der Ausgang von der Angst als einer, wie immer wieder betont wird, »ausgezeichneten« Befindlichkeit zu Recht besteht, durchaus berechtigt. Der Satz: »Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt« (190/91), ist in dieser Form sicher nicht zwingend. Ebenso der Satz: »Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt« (189). Diese Fragen wären vielmehr erst zu untersuchen. Weil Heidegger aber diese Untersuchung von vornherein ablehnt, vielmehr alle übrigen Gestimmtheiten als Modifikationen einer von vornherein ausgezeichneten Angst abwertet, bleibt die existentielle Analyse von »Sein und Zeit«, wie seinerzeit schon Plessner betont hat⁴, an den existenzphilosophischen Ausgangspunkt gebunden und ist von hier aus kritisierbar. Oder anders ausgedrückt: die existentielle Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Möglichkeiten des Daseins wäre von vornherein verzerrt, wollte man sie im Rahmen des bei Heidegger gegebenen existential-ontologischen Modells erörtern.

2. Damit verbindet sich ein zweites: Die Erkenntnis der Welt, wie sie in »Sein und Zeit« entwickelt wird, nimmt ihren Ausgang vom praktischen Umgang mit den »zuhandenen« Dingen, dem »Zeug«. Erst wo dieser Umgang gestört wird, entwickelt sich als »defizienter Modus« die theoretische Haltung, die die Dinge nur noch als »vorhandene« auffaßt. Dieser Ansatz ist ein wichtiger Beitrag zu einer hermeneutischen Erkenntnislehre und in diesem Sinn zunächst einmal unbedingt zu bejahen. Die Schwierigkeit ergibt sich nur daraus, daß sich in der als defizienter Modus des praktischen Umgangs gefaßten theoretischen Haltung nicht der Blick auf das Eigenwesen der Dinge öffnet.

Nun ist von Heidegger aus auf die Bedenken gewiß zu antworten, daß seine ontologischen Analysen gar keine Erkenntnislehre bezwecken, sondern angestellt [98/99] sind, um die Verfassung des Menschen im Zustand der Verfallenheit an die Welt herauszuarbeiten und davon dann die eigentliche Existenz abzuheben. Und zweitens kann darauf verwiesen werden, daß Heidegger selbst ausdrücklich darauf aufmerksam macht, daß mit »diesem Naturentdecken (d. h. dem, was sie in ihrer puren Vorhandenheit entdeckt) aber auch die Natur als das, was >webt und strebt«, uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt, verborgen« bleibt (70). Es ist nur nicht einzusehen, wie aus diesem einmal gemachten Ansatz der Weg frei werden kann, der es dann erlaubt, die Natur so aufzufassen, wie sie sich von ihr selbst her darbietet. Das ist in der Kategorie vom defizienten Modus von vornherein abgeschnitten.

3. Damit kommen wir zu einem dritten Problem, das mit dem Verständnis der Ontologie in »Sein und Zeit« notwendig gegeben ist und das sich schon in dem - mir verhängnisvoll scheinenden - Gebrauch der Kategorien eines »abgeleiteten« oder eines »defizienten Modus« abzeichnete. Am klarsten ist es in den jetzt veröffentlichten Vorlesungen vom Sommer 1927 zusammengefaßt. Hier heißt es: »Alles Entspringen und alle Genesis im Felde des Ontologischen ist nicht Wachstum und Entfaltung, sondern Degeneration, sofern alles Entspringende entspringt, d. h. gewissermaßen entläuft, sich von der Übermacht der Quelle entfernt.«⁵ Damit ist eine grundlegende Entscheidung vorweggenommen. Weil sich alles Geschehen innerhalb eines vorgegebenen und nicht weiter entwicklungsfähigen ontologischen Rahmens abspielt, bedeutet das, daß es keine echte, grundsätzlich Neues hervorbringende Geschichte und keine im vollen Sinn produktive Entwicklung geben kann, sondern nur die Rückkehr zum Ursprung.

³ Martin Heidegger. Sein und Zeit. Halle a. d. Saale 1927. Das Werk wird im folgenden mit bloßer Seitenzahl zitiert.

⁴ Helmuth Plessner. Macht und menschliche Natur. Berlin 1931. Jetzt in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Bern 1955. S. 241-317, insbesondere S. 257. Vgl. Otto Friedrich Bollnow. Neue Geborgenheit. 3. Aufl. Stuttgart 1972. S. 118 ff.

⁵ Martin Heidegger. Gesamtausgabe. Bd. 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Hg. v. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M. 1975. S. 438.

Diese wenigen (und vielleicht trotzdem schon reichlich umständlich erscheinenden) Andeutungen schienen mir notwendig zu sein, um die Stelle zu bezeichnen, die die »Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung« in Heideggers Entwicklung einnehmen. Als 1936 »Hölderlin und das Wesen der Dichtung« erschien, da war es für mich wie ein Blitzschlag; denn hier war das, was ich meinte gegen Heidegger vorbringen zu müssen, von Heidegger selber in aller Bestimmtheit ausgesprochen. Und das wiederholte sich dann in den folgenden Arbeiten. Hier sah ich damals eine große, über die Position von »Sein und Zeit« wesentlich hinausführende Entwicklung, wie sie aus der Begegnung Heideggers mit der Dichtung Hölderlins hervorgegangen war. (Ich habe damals gegen Ende des Krieges in meinen letzten Gießener Vorlesungen diese kleineren Schriften Heideggers ausführlich behandelt.)

Heute übersehen wir natürlich den weiten Weg, den Heideggers Denken seit seiner bekannten »Kehre« genommen hat. Trotzdem scheint es mir sinnvoll, bei diesem Zeitabschnitt zu verweilen, bei Heidegger in der Begegnung mit Hölderlin, soweit das in den vier Hölderlin-Arbeiten zugänglich ist. Von der späteren Entwicklung Heideggers, etwa auch von der Frage, wieweit sich darin Spuren der Beschäftigung mit Hölderlin erkennen lassen, auch von den späteren, einer anderen Stufe angehörigen Äußerungen über Hölderlin, wird hier bewußt abgesehen. Daß er [99/100] noch in den letzten Wochen die Stellen aus Hölderlin ausgewählt hat, die an seinem Grabe »schlicht und langsam« verlesen werden sollten⁶, beweist die anhaltende enge Verbundenheit.

Gegen einen solchen Versuch, einen Ausschnitt aus Heideggers Entwicklung herauszulösen, ergibt sich natürlich der Einwand, daß im gegenwärtigen Augenblick, wo die große Heidegger-Ausgabe zu erscheinen begonnen hat, jede seine Entwicklung betreffende Aussage vorläufig ist und durch später bekannt werdende Schriften ergänzt und berichtigt werden kann. Mit diesem Vorbehalt muß ich meinen Versuch wagen. Er erscheint mir überhaupt nur darum berechtigt, weil in diesen Schriften Heideggers zugleich ein auch heute noch brennendes sachliches Problem zum Durchbruch kommt: die Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Nihilismus, die Frage nach dem »Rettenden« überhaupt in unsrer heillos verloren scheinenden Zeit. Das sollte die Formulierung »aus der Unheimlichkeit zum heilenden Heiteren« zum Ausdruck bringen.

Es geht mir dabei ausschließlich um das sachliche Problem bei Heidegger, in diesem Sinn um die Frage, wie Heidegger Hölderlin gesehen hat und welche Gedanken ihm in der Begegnung mit Hölderlin erwachsen sind. Die Frage nach der Richtigkeit seiner Hölderlin-Interpretation liegt hier außerhalb meiner Fragestellung.

Heidegger bezeichnet in seinem Vorwort zu den »Erläuterungen« diese als »das Gespräch eines Denkens mit einem Dichten«, d. h. also seines Denkens mit Hölderlins Dichten. Nun sagt Heidegger an einer späteren Stelle vom Gespräch: »Das Hörenkönnen ist nicht erst eine Folge des Miteinandersprechens, sondern eher umgekehrt die Voraussetzung dafür«⁷ (36, vgl. 116 f.). So heißt das also, daß Heidegger in diesem Gespräch von Hölderlin etwas für ihn Wesentliches gehört hat. Und wie er an anderer Stelle gesagt hat, daß »das echte Hörenkönnen ein ursprüngliches Wiedersagen . . . des Gehörten ist« (117), so mögen auch diese »Erläuterungen« als ein »Wiedersagen (nicht ein Nachsagen)« (117) Hölderlins in der Sprache Heideggers aufzufassen sein.

Oscar Wilde sagt einmal: »Der Mensch ist am wenigsten er selbst, wenn er in eigener Person spricht. Gib ihm eine Maske, und er wird die Wahrheit reden«⁸. Das besagt, daß er mehr von seinen geheimsten Gedanken aussprechen kann, wenn er durch die Maske von der vollen

⁶ Nach einer Mitteilung von R.-W. v. Herrmann an H. W. Bahr.

⁷ Martin Heidegger. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt a. M. 1952. Das Werk wird im folgenden mit bloßer Seitenzahl zitiert.

⁸ Oscar Wilde. Werke. Hg. v. Arnold Zweig. Berlin o. J. 1. Bd., S. 535.

Verantwortung für das, was er sagt, befreit ist, wenn er seine Gedanken sozusagen ins unreine sagen kann. So mag auch hier Heidegger in der Maske Hölderlins mehr von seinen geheimen Gedanken preisgegeben haben, als er zu dieser Zeit direkt ausgesprochen hätte. Das heißt, daß er, gleichsam experimentierend, einiges von dem vorwegnimmt, was er später, weiter durchdacht, als seinen eignen Gedanken aufnimmt.

Ich folge der zeitlichen Reihenfolge der drei »Reden« und sehe weitgehend ab von dem vierten, weitaus ausführlichsten Beitrag, der »Abhandlung« über das Gedicht [100/101] »Andenken«, die Heidegger zu Hölderlins 100. Todestag veröffentlicht hatte. Diese Abhandlung ist eine sehr ausführliche, zeilenweise fortschreitende Interpretation des Gedichts, bezogen auf den Grundgedanken der Rückkehr zum Ursprung nach der notwendigen Fahrt in die Fremde. Mir scheint aber, daß diese Deutung weit über das hinausgeht, was der Interpret aus dem dichterischen Text herausholen kann, daß sie sich nicht mehr vom Text her rechtfertigen läßt und daß es nicht mehr Hölderlin ist, der hier spricht, sondern Heidegger. Wie weit dies aber ohne weiteres als Heideggers eigne Auffassung gelten kann, die er hier in der Maske Hölderlins freier ausspricht, als wenn er verbindlich in eigener Person gesprochen hätte, das wird sich erst entscheiden lassen, wenn die spätere Entwicklung durch weitere Bände der Gesamtausgabe besser erkennbar geworden ist.

Die Sprache, das Gespräch

Der erste Vortrag »Hölderlin und das Wesen der Dichtung« stammt aus dem Jahr 1936. Er entfaltet sich in der Interpretation von fünf vorangestellten »Leitworten«, von fünf ausgewählten kurzen Hölderlinziten. Das scheint zunächst ein sehr gewaltsames Vorgehen zu sein, einzelne Sätze oder Satzfragmente herauszugreifen, um an ihnen die Interpretation zu entwickeln. Aber es scheint dennoch Hölderlin gegenüber nicht unangemessen, weil dieser oft in eine einzelne Zeile, oft ohne Begründung aus dem Vorhergehenden, seine tiefsten Gedanken einfließen und in ihr wie in einem Denkmal stehen läßt. Aber auch aus dieser an sich schon sehr konzentrierten Darstellung hebe ich nur einiges heraus. Ich schematisiere also und lasse viel ebenfalls Wichtiges beiseite.

1. Zunächst das eine: »Darum ist der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben« (33). Damit ist gleich der eine neue Gedanke bezeichnet, der hier - und wir dürfen vermuten: unter Hölderlins Einfluß - in Heideggers Gedankenwelt eintritt: die Sprache. In »Sein und Zeit« hatte die Sprache als solche noch keine wesentliche Bedeutung. Zwar tritt die Rede als »existenziell gleichursprünglich«, wenn auch erst später hinzugenommen, neben die Befindlichkeit und das Verstehen (161). Aber dabei erscheint die Sprache nur als Medium des Sich-aussprechens, sie hat nicht als eigengesetzliches Gebilde ihrerseits einen Einfluß auf das Ausgesprochene. Und als »Gerede« erscheint sie vollends in ihrer entarteten Form als alles Wesentliche überdeckendes Geschwätz. Hier aber erscheint als die große Leistung der Sprache »das Schaffen einer Welt« (34). »Nur wo Sprache, da ist Welt« (35). Das ist die Wiederaufnahme des Humboldtschen Gedankens, daß wir die Dinge nur so haben, wie die Sprache sie uns zuführt, daß die Sprache uns den großen Verständnishorizont aufspannt, in dem uns unsre Welt gegeben ist.

Der Gedanke wird bei Heidegger aber sofort in eine andre Richtung gelenkt: War es bei Humboldt vor allem das hinnehmende Auffassen der Welt, so betont Heidegger sogleich das Handeln in einem durch die Sprache aufgespannten Horizont. Und so erläutert er dann den angeführten Satz, indem er fortfährt: »Nur [101/102] wo Sprache, da ist Welt, das heißt: der stets sich wandelnde Umkreis von Entscheidung und Werk, von Tat und Verantwortung, aber auch von Willkür und Lärm, Verfall und Verwirrung« (35). Das aber ist der Bereich der Geschichte, und so kann Heidegger fortfahren: »Nur wo Welt waltet, da ist Geschichte« (35).

»Damit aber Geschichte möglich sei, ist dem Menschen die Sprache gegeben« (34). Sprache und Geschichte sind also unmittelbar aufeinander bezogen. Die Sprache schafft den Verständnishorizont, in dem die Menschen handeln, und weil mit dem Handeln zugleich die Möglichkeit des Scheiterns gegeben ist, weil jedes Handeln in den Raum des Ungesicherten vordringt, kann Heidegger den Gedanken sogleich noch schärfer fassen: »Die Sprache schafft erst die offenbare Stätte der Seinsbedrohung und Beirung und so die Möglichkeit des Seinsverlustes, das heißt - Gefahr« (34). Darum ist die Sprache ein Gut zwar, aber »der Güter Gefährlichstes« (31,33). Hiermit ist eine Richtung eröffnet, die für den späteren Heidegger entscheidend wichtig werden sollte. Ein Jahrzehnt später heißt es ganz grundsätzlich in der monumentalen Sprache der Spätzeit im Humanismus-Brief: »Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung.«⁹ In dem Band »Unterwegs zur Sprache« sind dann die diese Richtung weiter verfolgenden Arbeiten der 50er Jahre gesammelt¹⁰. Aber das liegt schon außerhalb unserer Fragestellung. 2. Sodann das zweite: »Seit ein Gespräch wir sind und hören können voneinander« (36, vgl. 116 f.). Darin ist wichtig: Wir »sind« ein Gespräch. Es gibt nicht erst einen Menschen, der dann - neben anderem - sich auch in ein Gespräch einläßt, sondern das Wesen des Menschen ist im Gespräch begründet. »Das Sein des Menschen gründet in der Sprache; aber diese geschieht erst eigentlich im Gespräch« (36). Das Gespräch aber ist ein wechselseitiger Vorgang, zu dem das Hörenkönnen ebenso gehört wie das Sprechen. Was aber geschieht im Gespräch ? Heidegger antwortet im Sinne Hölderlins: Es »kommen die Götter zu Wort und erscheint eine Welt« (37), und zwar so, daß »im Nennen der Götter und im Wort-Werden der Welt gerade das eigentliche Gespräch besteht, das wir selbst sind« (37). Die beiden Richtungen: die auf die Götter und die auf die Welt, gehören wesensmäßig zusammen. In welcher Weise, werden wir sogleich noch fragen müssen.

An dieser Stelle erlaube ich mir einen kleinen Exkurs. Zur Deutung der Wendung »seit ein Gespräch wir sind« gehört eine der Überraschungen, an denen die Entdeckungsgeschichte der Hölderlinschen Texte reich ist. Das Fragment, auf das Heidegger sich bezieht, war 1914, also weit mehr als ein Jahrhundert nach seiner Entstehung, von Hellingrath im Anhang zu der von ihm ebenfalls erstmalig veröffentlichten Hymne »Versöhnender, der du nimmer geglaubt« mitgeteilt worden. Weitere vierzig Jahre später kam durch einen glücklichen Zufall der volle Text einer neuen, großen Hymne, der »Friedensfeier«, ans Licht, in der das Fragment, mit geringer Überformung, in einen übergreifenden größeren Zusammenhang hineingenommen ist¹¹. Hier heißt es jetzt: [102/103]

*Viel hat von Morgen an,
Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,
Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang.
Und das Zeitbild, das der große Geist entfaltet,
Ein Zeichen liegts vor uns, daß zwischen ihm und andern
Ein Bündnis zwischen ihm und andern Mächten ist (Z. 91 ff.).*

Vom größeren Zusammenhang müssen wir hier absehen. Das für uns Wesentliche ist, worauf der Herausgeber Friedrich Beißner hinweist, daß das Gespräch keine endgültige Wesensbestimmung des Menschen ist, sondern lediglich ein Zwischenstadium bezeichnet und daß wir »bald« Gesang sind. Beißner schreibt: »Bis wir Gesang werden können und damit wir Gesang werden können, müssen wir Gespräch gewesen sein. Das eine ist die zeitliche und kausale Folge des andern. Die Zeit des Gesprächs war Zwischenzeit, Vorbereitung, die »Zeit des Gesangs« aber ist die Erfüllung. Das Gespräch, die Hinwendung der vereinzelt Menschen zu-

⁹ Martin Heidegger. Über den Humanismus. Frankfurt a. M. 1949. S. 5.

¹⁰ Martin Heidegger. Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959.

¹¹ Hölderlin. Friedensfeier. Hg. v. Friedrich Beißner. Stuttgart 1954.

einander, hört auf mit dem Erscheinen der Götter, zu denen dann die Menschen . . . vereint aufsingt. Man darf auch sagen . . . das Gespräch über die Götter hört auf, da der Gesang zu den Göttern sich erhebt.«¹² Doch bedeutet diese Korrektur am Verständnis Hölderlins selbstverständlich keine Kritik an Heideggers Auffassung von der anthropologischen Funktion des Gesprächs. Nur die Berufung auf Hölderlin muß an dieser Stelle vielleicht ein wenig modifiziert werden. Aber das ist ja nicht unser Problem, sondern das der Hölderlinforschung.

Die Dinge, die Götter

3. Aber nun das dritte und Wichtigste, der Hölderlinsche Satz: »Was bleibt aber, stiften die Dichter.« Heidegger kommt im Verlauf seiner Interpretationen immer wieder auf diesen entscheidenden Satz zurück (38, 73, 78, 79, 136f, 141). Er erläutert das damit Gemeinte: »Dichtung ist Stiftung durch das Wort und im Wort« (38). Oder noch einmal genauer: »Indem der Dichter das wesentliche Wort spricht, wird durch diese Nennung das Seiende erst zu dem ernannt, was es ist... Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins« (38).

Wenn ich, auch auf die Gefahr hin, Wesentliches zu vernachlässigen, das, was Heidegger hier in sehr gedrängter Form sagt, in eignen Worten wiederzugeben versuche, so ist das, was hier vom Dichter gesagt wird, mehr, als wenn Horaz sich rühmt: [103/104]

*Exegi monumentum aere perennius . . .
quod non imber edax, non Aquillo impotens
possit diruere aut innumerabilis
annorum series et fuga temporum".¹³*

Denn hier handelt es sich nicht um das Dichtwerk, das als Denkmal über die Zeiten hinweg bestehen bleibt, sondern um das Verständnis des Seins, das in der Dichtung eröffnet wird. Immer wieder spricht Heidegger von einem »öffnen«: »Das Sein muß eröffnet werden, damit das Seiende erscheine« (38). Die Formen, in denen wir unsere Welt erfassen und unser Leben gestalten, die sind das Bleibende, von dem hier die Rede ist, und diese Formen, sagen wir kurz: die Kategorien des Lebens, die werden von den Dichtern geschaffen, »gestiftet«.

Damit leistet der Dichter im »wesentlichen Wort«, das schon zuvor vom Gespräch, das wir selbst sind, gesagt war: in ihm »kommen die Götter zu Wort und erscheint eine Welt« (37). Das Wesen des Gesprächs besteht »im Nennen der Götter und im Wort-Werden der Weh« (37). So wird es hier wieder aufgenommen: »Der Dichter nennt die Götter und nennt alle Dinge in dem, was sie sind. Dieses Nennen besteht nicht darin, daß ein vordem schon Bekanntes nur mit einem Namen versehen wird, sondern indem der Dichter das wesentliche Wort spricht, wird durch diese Nennung das Seiende erst zu dem ernannt, was es ist« (38). Das ist die große Leistung der Sprache, in der Benennung, im Wort, aus dem Chaos erst den bestimmten Gegenstand herauszuheben und dadurch erst eigentlich als diesen bestimmten zu schaffen. So spricht Heidegger von einem »ernennen« zu dem, was etwas ist. Aber wichtig und über das sonst in der Sprachphilosophie Gesagte hinausführend ist die durch mehrfache Wiederholung hervorgehobene Verbindung von der Welt und den Göttern, von den Dingen und den Göttern. Beides hängt offenbar wesensmäßig zusammen, und die Leistung der Sprache wird nur hinreichend verstanden, wenn man auch die Götter mit hineinnimmt. Was aber

¹² A. a. O. S. 33.

¹³ Horaz. Carminum über III. Horatii Flacci opera, ed. E. Wickham. Oxford 1967, o. S. (30. Ode, Vers 1-5):

Also schuf ich ein Mal dauernder noch als Erz . . .
Das kein Regen zernagt, rasendes Nordes Wut
Nicht zu stürzen vermag, noch der Jahrhunderte
Unabsehbare Reihn oder der Zeiten Flucht.

(Horaz. Sämtliche Werke. Hg. v. Hans Färber. Heimeran Verlag, München 1957. S. 177.)

sind die Götter, so wie Heidegger das von Hölderlin nachdrücklich gebrauchte Wort aufnimmt, und welches ist die wesenhafte Verbindung zwischen den Göttern und der Welt? Daß dies Wort mit dem Gott des Christentums wenig zu tun hat, liegt auf der Hand. Aber ebenso wenig sind die Götter, wie sie hier gemeint sind, mit den griechischen Göttern gleichzusetzen. Die Götter sind überhaupt nichts, was hinter der Welt oder innerhalb der Welt neben den Dingen auch noch vorkäme. Wir dürfen uns nicht von der dichterischen Form verleiten lassen, zu früh mit dem Fragen aufzuhören, sondern müssen versuchen, das darin Gemeinte in prosaisch direkter Form auszusprechen, auch wenn es noch so unzureichend erscheint. Mit diesem Vorbehalt kann man vielleicht sagen, die [104/105] Götter bezeichnen den tieferen Sinn, der in unserer Welt aufleuchtet, das Heilige in ihr. Ohne die Götter wäre die Welt eine rein profane Welt, aber im Nennen der Götter durch den Dichter wird sie durchsichtig gemacht auf ein Ewiges hin, wird die Welt selber als in ihrem Grunde göttlich begriffen. Alle diese Umschreibungen, wie ich sie hier versuche, sind als solche unzulänglich, sie sollen nur auf das eine hinweisen: wie die Wirklichkeit selber in ihrer metaphysischen Tiefe aufgeheilt wird. Heidegger sagt darum auch selbst: »Dichtung ist das stiftende Nennen des Seins und des Wesens aller Dinge« (40), womit das Nennen der Götter ausdrücklich mit dem Nennen des Seins und dem Nennen des Wesens der Dinge gleichgesetzt wird.

Aber auf der andern Seite ist dieses Nennen der Götter und der Dinge durch den Dichter kein Akt der Willkür. Es ist das aussprechende Hervorheben eines in unbestimmter Weise schon Vorgegebenen, eines von sich aus zum Offenbar-werden Drängenden. Darum findet der Satz: »Dichten ist das ursprüngliche Nennen der Götter« (42) sogleich seine notwendige Ergänzung: »Aber dem dichterischen Wort wird erst dann seine Nennkraft zuteil, wenn die Götter selbst uns zur Sprache bringen« (42). Oder prägnant mit Hölderlin formuliert: »Die Stiftung des Seins ist gebunden an die Winke der Götter« (43). Das heißt in prosaische Sprache zurückübersetzt: Der Dichter kann nur aussprechen, was als ein Auszusprechendes ihm aus der Sache selbst entgegenkommt.

In dieser Auffassung kehrt sich das Verhältnis von Sprache und Dichtung um. Erschien zunächst die Sprache als Medium der Dichtung, so wird jetzt die Dichtung zur ursprünglichen Sprache. Die Sprache ist nichts als fester Bestand Vorgegebenen, sondern sie wird erst durch die Dichter erschaffen und immer wieder neu geschaffen. »Daher nimmt die Dichtung niemals die Sprache als einen vorhandenen Werkstoff auf, sondern die Dichtung selbst ermöglicht erst die Sprache« (40).

Ich breche ab, ohne hoffen zu können, den überquellenden Gedankengehalt dieser ersten Hölderlinrede auch nur einigermaßen vollständig umrissen zu haben. Fragen wir jetzt in einer etwas freieren Weise, was diese erste Rede für das Verständnis Heideggers bedeutet, so hatte ich schon die neu hervortretende Funktion der Sprache hervorgehoben, die dann in zahlreichen späteren Arbeiten, die im Band »Unterwegs zur Sprache« zusammengefaßt sind, weiter verfolgt wurde. Wichtiger scheint mir an dieser Stelle, wie durch die Deutung der weit- und geschichtsbildenden Leistung der Dichter der in »Sein und Zeit« entwickelte ontologische Ansatz mit Einschluß der dort vertretenen Auffassung von der Geschichtlichkeit modifiziert wird. Wenn die Dichter nämlich ein Bleibendes stiften, dann bedeutet das, daß dieses »Bleibende«, der (ontologische) Verständnisrahmen, in dem uns die Welt begegnet und in dem wir geschichtlich handeln, nicht als eine zeitlose apriorische Struktur feststeht, sondern durch die Leistung der Dichter verändert und vermehrt werden kann.

So scheint, mir wenigstens, Heidegger zu verstehen zu sein, wenn er auf die Frage, was das Bleibende sei, antwortet: »Ist es nicht das immer schon Vorhandene? Nein! Gerade das Bleibende muß gegen den Fortriß zum Stehen gebracht werden; das [105/106] Einfache muß der Verwirrung abgerungen, das Maß dem Maßlosen vorgesetzt werden« (38). Mag die erste Wendung noch die Auffassung zulassen, daß das Bleibende nur gegen den »Fortriß« vertei-

diget werden muß, so ist die Fortsetzung, daß »das Einfache der Verwirrung abgerungen« werden muß, doch nur im Sinn einer Neues schaffenden Leistung zu verstehen. Das Bleibende dauert zwar, nachdem es gestiftet ist, aber es war nicht »immer schon vorhanden«, es mußte und muß erst geschaffen werden.

Auf diese Weise entsteht eine echte, d. h. im Wachstum begriffene und in die Zukunft hinein unerschöpflich offene Geschichte. Sie spielt sich nicht in einer ein für allemal vorgegebenen ontologischen Grundverfassung des menschlichen Daseins ab, sondern diese »ontologischen« Bestimmungen sind selber im Wachstum begriffen. Und weil dieses Wachstum in der Stiftung der Dichter geschieht, kann Heidegger prägnant zusammenfassen: »Dichtung ist der tragende Grund der Geschichte« (39). In diesem grundsätzlich zu nehmenden Sinn deutet er Hölderlins Wort: »Dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde« (39,43,84). Das bedeutet nicht: in irgendwelchen wirklichkeitsfremden Phantasiegebilden, sondern in dieser realen Wirklichkeit selbst, insofern ihr Verständnis in den Worten der Dichter gestiftet ist.

In einer späteren Rede vom 6. 10. 1951 hat Heidegger das Wort »dichterisch wohnet der Mensch« noch einmal aufgenommen und die frühere Deutung fortgeführt¹⁴. Das Dichterische, so betont er hier noch einmal, bedeutet nicht »nur eine Verzierung und eine Zugabe zu Wohnen« (63). Vielmehr »das Dichten läßt das Wohnen allererst ein Wohnen sein. Dichten ist das eigentliche Wohnenlassen« (63). Das Dichten bedeutet das eigentliche und ursprüngliche Bauen. Nicht das Bauen eines Gebäudes aus Holz und Stein, sondern dem voraus das Schaffen eines Weltverständnisses, in dem das Bauen von Wohnungen allererst möglich wird. In diesem Verständnis sind Erde und Himmel, das Diesseits und ein darüber Hinausweisendes, gleichmäßig umfaßt. »Dieses Zwischen (von Himmel und Erde) ist dem Wohnen des Menschen zugemessen« (69). Es zu »vermessen«, es auszumessen und darin das »Maß« des Menschen zu bestimmen, ist die Aufgabe des Dichters. So kann Heidegger zusammenfassen: »Die Vermessung des menschlichen Wesens auf die ihm zugemessene Dimension bringt das Wohnen in seinen Grundriß« (70). [106/107]

Die Natur, das Heilige

Das zweite in der zeitlichen Reihenfolge ist die zuerst 1939 gehaltene Rede »Wie wenn am Feiertage . . .«. Sie ist eine Interpretation des so überschriebenen Gedichts Hölderlins, das Hellingrath 1910 aus dem Nachlaß entziffert hat¹⁵. Das Gedicht ist in der Heideggerschen Deutung ein durchgehender Hymnus auf die Natur,

*»die wunderbar
Allgegenwärtig erziehet in leichtem Umfängen
Die mächtige, die göttlichschöne Natur« (51).*

Was Hölderlin hier noch »Natur« nennt, durchstimmt das ganze Gedicht bis in sein letztes Wort« (51). Ich muß mich hier kürzer fassen und hebe aus dem ganzen Vortrag nur diesen einen Grundbegriff heraus, den der Natur. Wiederum kommt damit ein neues Element in Heideggers Philosophie, soweit diese in »Sein und Zeit« ausformuliert war; denn dort, wo es in der Analyse des In-der-Welt-seins um das Phänomen »Welt« ging, war »das Sein der Naturdinge, die Natur als solche« ausdrücklich ausgeklammert (63, vgl. 73). Sie trat höchstens als das noch unbearbeitete Material oder als der Hinter- und Untergrund des vom Menschen her-

¹⁴ Martin Heidegger. . . . dichterisch wohnet der Mensch ... In: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954.

¹⁵ Beißner hat später in seiner Ausgabe drei verschiedene Entwürfe unterschieden. Zum Text ist vielleicht noch anzumerken, daß die von Heidegger vertretene Lesart »entwacht« in der 5. Strophe nach Beißner als ein Schreibfehler aufzufassen ist, was dadurch bestätigt wird, daß er bei Hölderlin auch an andern Stellen vorkommt und daß das Wort (wie schon bei Hellingrath) durch »entwächst« zu ersetzen ist.

gestellten Zeugzusammenhangs in Erscheinung. Jetzt aber erscheint die Natur als etwas, das sich »allem Herstellen (entzieht) und doch Jegliches mit seiner Anwesenheit (durchzieht)« (51). Dieses ihr Wesen wird verkannt, wenn die Menschen das »von der göttlichschönen Natur Gewährte in der Übereilung auf das Greifbare nur zu ihrem Nutzen und in ihren Dienst genommen« haben (63). Dabei muß das Wort »Natur« mit äußerster Zurückhaltung gebraucht werden. Hölderlin hat selbst, so meint Heidegger, nicht richtig verstanden, was er mit diesem Wort ansprechen will, und es darum später, worauf schon Hellingrath hinweist, ganz vermieden (56). Er unternimmt es daher, es aus dem Zusammenhang des Gedichts zu deuten: »Was dies langher bekannte und inzwischen in der Vieldeutigkeit verbrauchte Wort >Natur< hier nennt, muß sich allein aus diesem einzigen Gedicht bestimmen« (54).

Heidegger setzt ein bei dem griechischen Wort für Natur, beim griechischen Wort *Physis*. *Phyein* heißt wachsen, *Physis* ist also im Unterschied zu dem, was wir heute in der Physik behandeln, die als wachsende verstandene Natur. Hier setzt Heidegger, in seiner Weise zuspitzend, ein: »*Physis* ist das Hervorgehen und Aufgehen, das Sichöffnen, das aufgehend zugleich zurückgeht in den Hervorgang . . . *Physis* als Grundwort gedacht, bedeutet das Aufgehen in das [107/108] Offene, das Lichten jener Lichtung, in die herein überhaupt etwas erscheinen . . . kann« (55)¹⁶.

»Natur« ist also das metaphysische Grundwort für das Sein überhaupt, insofern es als Wachsen und Aufgehen verstanden wird, aber nun nicht gegenständlich verstanden als das Ganze des naturhaft Seienden, sondern als Sein in dem von Heidegger davon streng getrennten Sinn, den wir in dem einen, freilich sehr , verkürzenden Aspekt als Verständnishorizont umschreiben können. So ist Natur in der Heideggerschen, nur bedingt auf Hölderlin zu übertragenden Deutung »das Lichten jener Lichtung, in die herein überhaupt etwas erscheinen . . . kann« (55) Hölderlin hat freilich »die auch heute noch kaum ermessene Tragkraft des anfänglichen Grundwortes *Physis* nicht gekannt« (56). Auch ist das, was er mit dem Wort »Natur« sagen will, zwar etwas Verwandtes, doch nicht dasselbe, sondern nur etwas Ähnliches (56).

Von der so verstandenen Natur heißt es nun, daß sie »jetzt mit Waffenklang erwacht« (57). Das »Erwachen« ist wohl wieder ein neues Wort für das »Lichten« und »Sichöffnen«, aber als ein einmaliger Vorgang verstanden, der sich »jetzt«, also in Hölderlins Gegenwart ereignet und in den die Dichter mit ihrem Tun einbezogen sind. Erst »dieser Einbezug versetzt die Dichter in den Grundzug ihres Wesens« (53). Wenn das Erwachen der Natur das Offenbarwerden ihres Verständnisses bedeutet, dann ist es die Aufgabe der Dichter, das Sich-Offenbarende im dichterischen Wort zu fassen. So »kommt das Erwachen >der Natur< in den Klang des dichtenden Wortes. Im Wort enthüllt sich das Wesen des Genannten« (57). Diese »Natur« nennt Hölderlin auch »das Heilige« (58)"". Er spricht auch vom »Chaos«. Die Natur ist Hölderlin »aus heiligem Chaos gezeugt« (61), und Heidegger erläutert: Chaos ist »jenes Aufklaffen, aus dem das Offene sich öffnet, damit es jedem Unterschiedenen seine umgrenzte Anwesenheit gewähre« (61). Das Chaos bezeichnet den Ursprung, und darum: »Das Chaos ist das Heilige selbst« (61). Aber weiter: Das Heilige ist zugleich das »Heile«, »denn als das Anfängliche bleibt es in sich unversehrt und >heil<« (61) und ist darum auch imstande, jedem Wirklichen das Heil zu gewähren: »Das ursprünglich Heile aber verschenkt durch seine Allgegenwart jedem Wirklichen das Heil seiner Verweilung« (61). Alles das wird hier nur angedeutet. Die Bezeichnungen überstürzen sich bei dem Bestreben, ein Letztes zu sagen und doch nicht sagen zu können, in einem geradezu bedrängenden Wirbel: die Natur, das Chaos, das Heilige, das Heile und Heilende. Es ist immer dasselbe und wird mit den verschiedenen Namen genannt, weil ein einzelner die Fülle nicht aufnehmen vermag. Aber ich breche ab, weil dieser Zusammenhang in der dritten Rede noch einmal aufgenommen wird, und gehe sogleich

¹⁶ Gegen die einfache Gleichsetzung werden in dem Beitrag von Bernhard Böschstein berechnigte Bedenken vorgetragen. - Das im Originalzitat in griechischen Lettern geschriebene »*physis*« wurde hier transskribiert.

zu dieser über.

Das Heitere, das Heil

Der dritte Vortrag ist eine Interpretation des Gedichts »Heimkunft/An die Verwandten« aus dem Jahre 1943. Die Heimkunft, von der das Gedicht spricht, ist zunächst, dem äußeren Anlaß entsprechend, die Heimkehr Hölderlins von seiner Hauslehrerstelle im Thurgau im Frühjahr 1801. Die Heimkunft ist aber zugleich im tieferen Sinne die Heimkehr zum Wesen, die Rückkehr zum Ursprung. »Heimkunft ist die Rückkehr in die Nähe zum Ursprung« (23). Und so wird hier das Wesen des Menschen gedeutet: Der Mensch ist ein Wesen, das sich von seinem Ursprung entfernt hat und diesen Ursprung erst in einer besonderen Anstrengung wiedergewinnen muß, das es erst lernen muß, in der »Nähe zum Ursprung« zu wohnen. Das ist das Thema, das dann in der folgenden großen Abhandlung noch einmal ausführlicher aufgenommen wird.

Ich möchte an dieser Stelle wieder nur einen Grundbegriff - oder besser einen Begriffszusammenhang - herausheben, bei dem ich in der letzten Rede abgebrochen hatte und der mir hier im Mittelpunkt zu stehen scheint, weil er mir im Verhältnis zu der in »Sein und Zeit« zugrunde liegenden, an der Angst mit ihrem Bezug zum Nichts orientierten Anthropologie eine grundsätzliche Wende - oder Erweiterung oder wie immer man das Verhältnis fassen mag - zu bezeichnen scheint. Dieses Neue erscheint zunächst als das »Freudige«. Es heißt: »Wir müssen das Einladende der Heimat. . . mit dem Wort benennen, das die ganze Dichtung >Heimkunft< überleuchtet, mit dem Wort >das Freudige<« (15). Dieses »Freudige« ist aber zugleich das »Heitere«. Heidegger bezeichnet es auch als das »Aufgeräumte«. So wie das Wort »heiter« zunächst das Glänzende bezeichnet, dann das Helle, Lichte im atmosphärischen Sinn, so wie man von einem heiteren Himmel spricht und von da aus auch eine Gemütsverfassung meint, so ist auch das »Aufgeräumte« in seinem vollen Stimmungsscharakter zu verstehen (in dem Sinn, wie die Stimmung in »Sein und Zeit« als Grundbefindlichkeit des Daseins herausgearbeitet ist). Aufgeräumt ist zunächst ein Zimmer, in dem sich jedes Ding an seinem Platz befindet. Aufgeräumt ist aber darüber hinaus auch eine Verfassung des In-der-Welt-seins. »Das Aufgeräumte ist in seiner Räumlichkeit freigemacht, gelichtet und gefügt. Das Heitere, das Aufgeräumte, vermag allein, anderem seinen gemäßen Ort einzuräumen« (15 f). Das Heitere »gewährt jeglichem Ding den Wesensraum, in den es seiner Art nach gehört, um dort, im Glanz des Heiteren, wie ein stilles Licht, genügsam mit dem eigenen Wesen, zu stehen« (16).

Ich halte inne: Das Heitere ist zunächst ein atmosphärisches Phänomen. Es bezeichnet die Helligkeit des wolkenlosen Tags im Gegensatz zum trüben und regnerischen Wetter. Heiter ist die Luft, in der wir alles in klaren Umrissen erkennen können. Aber die Sätze Heideggers besagen mehr; denn so könnte man nicht davon sprechen, daß das Heitere jeglichem Ding seinen Wesensraum einräumt. Das Heitere ist zweitens eine Stimmung in dem tiefen Sinn, in dem Heidegger dies Wort gebraucht. Und so können wir sagen, daß das Heitere die Gemütsstimmung ist, die es dem Menschen erlaubt, die Dinge ungetrübt durch Furcht und Erwartung, ohne Rücksicht auf von ihnen erwarteten Nutzen oder [109/110] Schaden so zu betrachten, wie sie von ihnen selbst her sind, sie in ihrem Eigenwesen zu erfassen, wo sie mit Heideggers Worten, »wie ein stilles Licht, genügsam mit dem eigenen Wesen« stehen. Wir denken an Heideggers Interpretation von Mörikes Gedicht »An eine Lampe«, wo es von diesem »Kunstgebild der echten Art« heißt: »Selig scheint es in ihm selbst«¹⁷.

So gibt es einen sehr tiefen Sinn und eine wesentliche Korrektur - oder Erweiterung - gegen-

¹⁷ Emil Staiger. Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger. In: Die Kunst der Interpretation. Zürich 1955. S. 34 ff.

über dem, was in erkenntnistheoretischer Hinsicht aus »Sein und Zeit« zu entnehmen war, in dem das nur noch Vorhandene als defizienter Modus des Zuhandenen erschien. So hatte ich es seinerzeit bereitwillig aufgenommen und noch neuerdings in meiner Erkenntnislehre (»Vom Doppelgesicht der Wahrheit«)¹⁸ wiederholt. Ich hoffe, Heidegger damit nicht ganz mißverstanden zu haben. Aber ebenso wenig bin ich ihm damit voll gerecht geworden. Denn bei Heidegger hat das »Heitere« noch einen dritten und tieferen Sinn. Es ist das große metaphysische Urprinzip, das er im vorhergehenden Vortrag noch als die »Natur« bezeichnet hatte, während er diesen Namen als unzureichend wieder verworfen hatte, das Urprinzip für das die Namen wechseln und das man allgemein vielleicht mit dem gleichsetzen kann, was Heidegger dann als das »Seyn« - das Wort jetzt mit »y« geschrieben - bezeichnet hat. In dieser schwer zu fassenden Weise heißt es auch vom »Heiteren«: es ist »kein Gegen-stand und gleichwohl nicht >nichts<« (16). Und von diesem Heiteren heißt es dann - wenn ich einige Zwischenglieder ausschalte -, daß »in dessen Klarheit die >Natur< der Dinge und der Menschen heil bewahrt ist. Was heil bewahrt bleibt, ist >heimisch< in seinem Wesen« (17). Hier also drängt sich als nächster Begriff der des »Heilen« auf, dem wir schon in der vorigen Rede begegneten und mit dem wir dort abbrachen. Auch dort hieß es schon: »Das ursprünglich Heile aber verschenkt durch seine Allgegenwart jedem Wirklichen das Heil seiner Verweilung« (61).

Aber dieser Begriff wird noch einmal überboten. »Das Höchste >über dem Lichte< ist die strahlende Lichtung selbst. Wir nennen nach einem älteren Wort unserer Muttersprache das reine Lichtende, das jedem >Raum< und jedem >Zeitraum< erst das Offene >einräumt< und d. h. hier gewährt, >die Heitere<« (18). Ich kenne das Wort in diesem Wortgebrauch nicht und habe es auch in den Wörterbüchern nicht feststellen können, ich muß es also nehmen, wie es bei Heidegger genommen wird: als den Namen für den letzten Seinsgrund, von dem alle Dinge und auch wir Menschen getragen und durchwaltet sind, »umfängen« und »durchwaltet«, wie es vorher von der Natur hieß. Und von diesem Letzten, »der Heiteren« heißt es dann, noch einmal weiter verweisend, daß in ihr »der Hohe«, »der Freudige« wohnt (18). Aber hier tut sich eine unüberschreitbare Grenze auf: »Wer Er selbst ist, der im Heiligen wohnt, das zu sagen . . . dafür fehlt das nennende Wort« (26). Auch »der Sänger sieht nicht den Hohen selbst« (26). Hier darf ich abbrechen, weil jeder Versuch, das Unsagbare noch näher zu bestimmen, zur falschen Verfestigung [110/111] führen würde. Ich beschränke mich auf das Vorläufige, eben noch Faßbare, den Begriff »die Heitere«.

Schon daß dieser letzte Seinsgrund als »die Heitere« bezeichnet wird, nicht etwa, wie bei Nietzsche, als »Urschmerz« oder »Urwiderspruch«, das macht die große, ins Tröstliche führende Wendung bei Heidegger aus. Ich darf hier vielleicht an Bergengruen erinnern, der in dem Gedichtband »Die heile Welt« einmal aus tiefster Überzeugung bekennt: »Tief im innersten der Ringe ruht ihr Kern getrost und heil«¹⁹. Das ist etwas anderes als das, was man heute mit billigem Spott denen vorwirft, die noch immer an eine heile Welt glauben; denn es erkennt nicht das bedrängende Unheil, sondern besagt vielmehr, daß dahinter, »im innersten der Ringe«, ein heiler Kern ist, der das Unheil zu heilen vermag. In ganz ähnlichem Sinn heißt es bei Heidegger: »Die Heitere behält und hat alles im Unverstörten und Heilen. Die Heitere heilt ursprünglich. Sie ist das Heilige« (18). Das ist die Gewißheit einer letzten Geborgenheit in einem tragenden und alle Zerstörungen wieder heilenden Seinsgrund.

Das aber bedarf, um nicht mißverstanden zu werden, noch einer wichtigen Ergänzung: Geheilt werden kann nur etwas, das nicht heil ist. Darum ist daran zu erinnern, daß das Gedicht von der »Heimkehr« handelt und daß das Problem der Heimkehr in der letzten, vierten und umfangreichsten Arbeit, in der Interpretation des Gedichts »Andenken« noch einmal ganz

¹⁸ Otto Friedrich Bollnow. Das Doppelgesicht der Wahrheit. Stuttgart 1975. S. 88. Vgl. ders.: Das Wesen der Stimmungen. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 1974. S. 128.

¹⁹ Werner Bergengruen. Die heile Welt. Zürich 1950. S. 101.

ausführlich aufgenommen wird. »Heimkunft«, heißt es bei Heidegger, »ist die Rückkehr in die Nähe zum Ursprung« (23). Der Mensch befindet sich, so wie er sich zunächst vorfindet, nicht in seiner Heimat, nicht bei seinem Ursprung, sondern in der Fremde. Heidegger nimmt Hölderlins Wort mit Nachdruck auf: »Zu Hauß ist der Geist nicht im Anfang« (85, 87). Er muß seinen Anfang, seinen Ursprung erst wiedergewinnen. Und hierzu bedarf er der Dichter.

Hier verschlingt sich der Gedanke mit dem früher Entwickelten: Dieses Zurückgewinnen des Ursprungs als die eigentliche Aufgabe geschieht in der Freude. Denn »das ursprüngliche Wesen der Freude ist das Heimischwerden in der Nähe zum Ursprung. Denn in dieser Nähe naht grüßend die Aufheiterung, worin die Heitere erscheint« (24). Aber auf das Problem der Rückkehr aus der Fremde, aus der Entfremdung vom eigensten Wesen, dem vor allem die große letzte Abhandlung gewidmet ist, und der Aufgabe, die hierbei vor allem und an erster Stelle den Dichtern zukommt - denn »Das Dichten *ist* die Freude, die Aufheiterung, weil im Dichten das erste Heimkommen besteht« (24) - kann ich hier nicht mehr eingehen.

Die Offenheit der Welt

Hier breche ich ab und frage abschließend, was die hier versuchte Interpretation von Heideggers Hölderlin-Interpretation beitragen kann zu der Hauptfrage: »Wächst das Rettende? Heidegger und Hölderlin als Vordenker des Zukünftigen.« Ich fürchte, was ich sagen kann, ist sehr wenig. Ich will trotzdem versuchen, es zusammenzufassen. [111/112]

1. Zunächst das eine, was mir das Entscheidende zu sein scheint: das ist die tiefe Überzeugung von einem heilen und heilenden Grund der Welt, hier als »die Heitere« bezeichnet, von dem alle Wesen und somit auch wir Menschen getragen sind, oder in Heideggers Formulierung: die »jeglichem Ding den Wesensraum gewährt, in den es seiner Art nach gehört«, die »alles im Unverstörten und Heilen« hält. Wir erfahren das Walten dieses Grundes, sofern wir selbst von seiner Heiterkeit durchdrungen sind oder mit einem vom späten Heidegger bevorzugten Wort: Sofern wir gelassen sind²⁰. Wenn in der Angst die Unheimlichkeit der Welt aufgebrochen war, so erfahren wir hier die Geborgenheit in einer Heimat. An die Stelle des Nichts tritt das Heilige, das Heitere, Heile und Heilende - und insofern das Rettende.

Das scheint ein völliger Neuanfang. Aber ich wage die Behauptung: Es ist nicht etwas anderes als beim frühen Heidegger die Angst. »Die Heitere« ist nur ein anderer Name für das Nichts, nur anders und vielleicht tiefer verstanden, und schaltet eine voreilige, »nihilistische« Auffassung des Nichts aus. (Dies tiefere Verständnis des Nichts macht es auch verständlich, daß Heidegger von der religionsphilosophischen Nishida-Schule in Kyoto, am deutlichsten vielleicht bei seinem Übersetzer Tsujimura, so bereitwillig aufgenommen und in ihre Sprache übersetzt werden konnte.) Das ließe sich als der Weg aus der Unheimlichkeit zum »heilenden Heiteren« bezeichnen. Aber das könnte leicht als eine voreilige Beruhigung und Beschwichtigung erscheinen. Und so zögere ich, es so auszusprechen. Mit Hölderlin zu sprechen: Wir sind ja nicht in der Heimat, sondern erst in der Heimkunft, d. h. auf dem Wege zur Heimat, noch in der Fremde, aber schon auf die Heimat bezogen.

2. Die »Gefahr«, in der »das Rettende wächst«, scheint in den bisherigen Überlegungen allzu leichtfertig übersprungen und wieder vergessen zu sein. Was aber ist die Gefahr, von der hier die Rede ist? Mit scheint, daß dieses Wort Hölderlins zwar viel zitiert, dabei aber meist allzu gedankenlos im Sinne eines billigen Trostes gebraucht wird. Heidegger hat das Wort auch angeführt (21), aber um im Zusammenhang seiner Rede sogleich auf die folgenden Verse überzugehen, auf das »hinüberzugehen und wiederzukehren« im Problemzusammenhang der »Heimkunft«. Auf die Gefahr geht er nicht weiter ein. Auch was er über die Sprache als

²⁰ Martin Heidegger. Gelassenheit. Pfullingen 1959.

»der Güter gefährlichstes« sagt (34), führt in dieser Frage nicht weiter. So müssen wir selber fragen: Welches ist der als notwendig zu begreifende Zusammenhang zwischen der Gefahr und dem Rettenden?

Wir müssen uns zunächst vergegenwärtigen, daß dieser meist willkürlich herausgerissene Vers in einem bestimmten Zusammenhang steht, und zwar in der Hymne »Patmos«, die mit den Versen beginnt: [112/113]

*Nah ist
Und schwer zu fassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.
Im Finstern wohnen
Die Adler und furchtlos gehen
Die Söhne der Alpen über den Abgrund weg
Auf leichtgebaueten Brücken . . .*²¹

Darin scheint mir zunächst das eine wichtig: daß das Zitat mit einem »aber« beginnt: »Wo aber Gefahr ist. . .« Das bedeutet, daß es antithetisch auf den vorhergehenden, meist nicht mit angeführten Satz bezogen ist: »Nah ist und schwer zu fassen der Gott.« Ich will hier nicht auf den weiteren Gedankengang der Hymne eingehen, in dem dieser Gott ausdrücklich als Christus genannt wird, sondern an das anknüpfen, was ich vorhin über die nicht weiter mit Namen bezeichneten Götter gesagt habe, und daran erinnern, daß beim dichterischen Sagen die Dinge und die Götter in sie gemeinsam zusammenfassender Wendung genannt wurden. Ich deutete es vorsichtig so, daß darin die (diesseitige) Welt auf ein in ihr wirkendes Göttliches hin durchsichtig gemacht wurde. Hier können wir vielleicht anknüpfen und folgern, daß eben dieses Erfahren des Göttlichen in der Welt die Gefahr ist, von der hier gesprochen wird. Denn eben darin zerbricht die Sicherheit in einer geschlossenen, rein diesseitig zu verstehenden Welt und tut sich die Transzendenz vor dem Menschen als ein schwindelerregender Abgrund auf. Dieses - so scheint mir - ist die Gefahr, nicht eine beliebige einzelne, sondern die Gefahr schlechthin. Dafür spricht auch die Fassung in einer von Hellingrath mitgeteilten ersten Niederschrift des Gedichts: »Wo aber die Gefahr ist, wächst das Rettende auch« (IV 190), die ich allerdings bei Beißner nicht wiederfinden konnte. Dann bedeutet der Satz, daß die Gefahr und die Rettung notwendig zusammengehören, daß beide in dem einen und unteilbaren Zusammenhang erwachsen, wo die naive Geborgenheit in einer immanent verstandenen Welt zusammenbricht und sich die Offenheit der Welt in eine Transzendenz hinein in einer zunächst erschreckenden Weise auftut.

Um aber das »Rettende« zu bestimmen, das in der äußersten Gefährdung durch die Nähe *des* Gottes »wächst«, darf hier vielleicht an Rilke erinnert werden, der von einem »Umschlag« spricht: »Die Gefahr, die ganze reine Gefährdung der Welt. . . schlägt in Schutz um, wie du sie völlig erfüllst«²², oder ähnlich in einem französisch geschriebenen Brief: »que le moment du plus grand danger coïncide avec celui où on est sauve«²³. Das »Rettende« wäre so, mit Jaspers zu sprechen, der [113/114] »Halt im Unendlichen«, den der Mensch erfährt, wenn er das Schwinden des Endlichen vorbehaltlos auf sich nimmt²⁴.

²¹ Hölderlin. Sämtliche Werke. Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. Hg. v. F. Beißner. 2. Bd., 1. Hälfte. S. 165.

²² Rainer Maria Rilke. Gesammelte Werke. Leipzig 1930. 3. Bd. S. 467.

²³ Rainer Maria Rilke. Lettres françaises à Merline. Paris 1950. p. 39.

²⁴ In den Ansätzen zu einer neuen Fassung der Hymne hat Hölderlin den Anfang durch die Verse ersetzt: »Voll Gut' ist; keiner aber fasset/Allein Gott« (a. a. O. S. 173, 179, 184). Weil Hölderlin diese Fassung mehrfach wiederholt, ist sie wohl als endgültig zu betrachten. Sie würde eine gewisse Milderung des harten Anfangs bedeuten und es erlauben, das »Rettende« genauer dahin zu bestimmen, daß der Mensch infolge der Güte Gottes seine Nähe nicht mehr allein auszuhalten braucht, daß ihm vielmehr der Mitmensch zur gemeinsamen Bewältigung beigegeben ist. Doch das würde weiter in die Interpretation der ganzen Hymne hineinführen, als es hier, wo es

3. Dazu noch ein weiteres: Ich habe nicht von den tiefsinnig symbolhaltigen Formulierungen gesprochen, die sich beim Problem des Rettenden mit einer suggestiven Gewalt aufdrängen, von der »dürftigen Zeit« als der »Zeit der entflohenen Götter und des kommenden Gottes« (44) oder von dem »Fehl Gottes« (27), in diesem Zusammenhang auch nicht von der schlafenden und »mit Waffenklang« erwachenden Natur. Ich habe dies mit Absicht vermieden, weil diese eindrucksvollen Formulierungen zu leicht zu einer objektivierenden Deutung in Gestalt einer geschichtsphilosophischen Spekulation verführen, so als sei der »Fehl des Gottes« ein vorübergehender Zustand unsrer Zeit, der eine Zeit der gegenwärtigen Götter vorangegangen sei und eine neue Zeit des wiederkommenden Gottes folgen werde, auf den wir geduldig zu warten haben. Aber was hier als ein zeitliches Nacheinander verstanden oder richtiger mißverstanden wird, bezeichnet vielmehr die komplexe Struktur des Augenblicks selbst, in dem wir leben. Das »Jetzt« in dem mehrfach mit Nachdruck zitierten »jetzt aber tags« (56 f., 73, 111) ist kein datierbarer Augenblick, so wenig wie das »Kommen des Heiligen« (73) ein innerzeitlicher Vorgang ist, es sind vielmehr Wesensbestimmungen des menschlichen Daseins in einer Zeitlichkeit, die dieses jederzeit in gleicherweise bestimmen. Auf diese Grundverfassung des menschlichen Daseins muß zurückgeführt werden, muß gewissermaßen »entmythologisiert« werden, was in dichterischer Sprache im Gleichnis eines weltgeschichtlichen Vorgangs gefaßt ist. Wir dürfen nicht, was in der Dichtung als Bild in der Schwebe bleibt, zur philosophischen Lehre verfestigen. Darum habe ich hier ganz davon abgesehen.

Trotzdem zögere ich. Ich weiß nicht, ob dieser Verzicht auf eine mythische Deutung ganz im Sinne Heideggers ist. Die Hölderlin-Worte, die er noch für seine Trauerfeier ausgewählt hat, erlegen hier eine Zurückhaltung auf. Aber wie dem auch sei, wie Heidegger hier auch zu verstehen ist: ich kann hier nicht weitergehen, ich kann die Rede von den Göttern und dem kommenden Gott nur in einem uneigentlichen Sinn verstehen, den wir nicht in die Philosophie hineinnehmen dürfen, und zwar gerade dann nicht, wenn wir dem Gottesbegriff einen verbindlichen Sinn bewahren wollen. Aber das zu erörtern ist nicht mehr unser Thema.

4. Aber noch ein letztes muß wenigstens angedeutet werden: Es liegt nahe, zu fragen: Und wie verhält sich das zur christlichen Auffassung? Wie steht das Heilige, von dem Heidegger hier spricht, zu einer christlichen Heilslehre? Das soll nicht bedeuten, daß wir in taktloser Naivität an ihn die Gretchenfrage stellen, [114/115] sondern daß wir überlegen, was das hier Entwickelte in einer christlichen Perspektive bedeuten kann.

Zunächst das eine: Daß die Hölderlinsche Auffassung nicht mit der christlichen gleichzusetzen ist, hat Heidegger ausdrücklich betont (108). Sie darum pantheistisch zu nennen, wäre ebenfalls eine allzu vereinfachende Deutung. Wir werden uns damit begnügen müssen, daß hier eine Auffassung vertreten ist - von Heidegger als diejenige Hölderlins dargestellt, ohne sich selbst ausdrücklich mit ihr zu identifizieren -, die wir in einem allgemeinen Sinne als religiöse bezeichnen müssen. Dabei verstehe ich unter »religiös« jede Auffassung, die in einer grundsätzlichen Weise den Rahmen eines diesseitig zu begründenden Weltbilds oder, mit Kamlah zu sprechen, den Rahmen der Profanität sprengt. Wir können sie dahin bestimmen, daß sie erfährt, wie der Mensch wie auch jedes andre Wesen dieser Welt in einem tieferen, nicht mehr gegenständlich zu fassenden und nicht mit den Mitteln des Verstandes zu begreifenden Grund verwurzelt ist, ob wir diesen Grund nun die Heitere, das Heilige und Heilende oder schlechthin das Sein oder endlich auch Gott nennen. Dieser Weg führt bis zu einer Stelle, die im klaren Gegensatz zu aller profanen Weltauffassung Religion ist, die aber noch nicht die einer bestimmten Religion, vielmehr allen Religionen gemeinsam ist.

An dieser Stelle müssen wir innehalten. Weiter kommt keine Dichtung und keine Philosophie, also auch nicht Hölderlin oder Heidegger in ihrem dichterischen oder philosophischen Werk.

nur um Heidegger gehen soll, möglich ist. Jedenfalls scheint es mir die Deutung vom Rettenden zwar mit einer neuen Perspektive zu ergänzen, ihr aber nicht zu widersprechen.

Mehr von ihnen zu verlangen und beispielsweise die dichterische Rede von den Göttern oder Engeln, oder auch *von* der Gottesferne und der bevorstehenden Wiederkehr im Sinne metaphysischer Sachaussagen festlegen zu wollen, heißt den Sinn einer dichterischen Sprache verkennen. Schon wenn wir diese Aussagen philosophisch verstehen wollen, müssen wir sie erst in eine »entmythologisierte« philosophische Sprache übersetzen, bei der freilich manches von der Schönheit des dichterischen Worts und dem Reichtum der in ihm anklingenden Vorstellungen verlorengeht. Mir scheint, daß die Spätphilosophie Heideggers als das Bemühen um ein solches Übersetzen in die philosophische Sprache und Weiterführen mit den Mitteln des philosophischen, Denkens zu verstehen ist. Aber das wäre eine andre Aufgabe.

Wenn man aber vom christlichen Standpunkt an diese Fragen herangeht, so muß man sich meines Erachtens sehr davor hüten, weiterführende Bestätigungen zu erwarten und damit das, was Philosophie leisten kann, zu überfordern. Sie kann an ihrer letzten Grenze, bis zu der Heidegger hier mutig vorgestoßen ist und bis zu der ihm die meisten Philosophen nicht einmal folgen werden, zeigen, daß Religion notwendig ist - und das ist in der heutigen Welt schon viel -, aber sie kann nicht mehr die Entscheidung für eine bestimmte Religion begründen, wobei ich an dem Sprachgebrauch festhalte, auch das Christentum als eine Religion zu bezeichnen. Die Philosophie kann dem einzelnen Menschen die Notwendigkeit dieser Entscheidung zeigen, aber sie kann sie ihm nicht abnehmen. Wie weit wir bei diesem Schritt bei der vollen Anerkennung der grundsätzlichen Gleichberechtigung der großen außereuropäischen Religionen unsererseits doch durch die abendländische Geschichte gebunden sind, ist eine andre Frage, die nicht mehr hierher gehört.