



## Die Kehre als völlige Umwendung des Menschen

Von der Verwirklichung des „mystischen“ Antriebs der Phänomenologie im Denken Martin Heideggers

Eckard WOLZ-GOTTWALD\*

### ABSTRACT

**The turn as the complete transformation of a human being. On the realization of the “mystical” impetus of phenomenology in Martin Heidegger’s thought:** The article first outlines Edmund Husserl’s idea of “complete transformation” (*völlige Umwendung*) and the philosophy of “the turn” (*Kehre*) of Martin Heidegger. In the following chapter it is shown that you can understand both Husserl as well as Heidegger in the light of “the essential turn” in the German mysticism of the fourteenth century. In this way it becomes clear that Husserl’s idea of a “complete transformation” seems to be a forgotten “mystical” impetus of phenomenology, which was much more realized by Martin Heidegger than by Husserl. In this way Heidegger’s philosophy of “the turn” appears as an important modern approach of the mystical philosophy of transformation.

### KEYWORDS

Martin Heidegger; Edmund Husserl; phenomenology; complete transformation; the turn; mysticism; philosophy of transformation

---

\* Associate Professor of Philosophy, University of Philosophy and Theology Muenster, Germany. E-mail: eckard.wolz@pth-muenster.de.

## VÖLLIGE UMWENDUNGEN ALS „MYSTISCHER“ ANTRIEB DER PHÄNOMENOLOGIE

Martin Heidegger gehörte zu den Schülern Edmund Husserls, die sich durch eine ausgesprochen religiöse Herkunft auszeichneten. In einem tiefgläubigen, katholischen Elternhaus aufgewachsen, strebte Heidegger nach dem Abitur die geistliche Laufbahn eines katholischen Priesters an. Heidegger gab 1911 das Studium der Theologie jedoch nach zwei Jahren auf, um seine Suche in der Philosophie weiter zu führen. Als Edmund Husserl im Jahre 1916 nach Freiburg kam und Heidegger dann als sein Assistent in den Kreis seiner engsten Vertrauten aufgenommen wurde, löste sich Heidegger ganz von seiner katholischen Herkunft, suchte zunächst nach einem neu verstandenen Christentum, um sich dann jedoch völlig vom christlichen Denken zu verabschieden (Zaccagnini, 2003: 8).

Dabei war Heidegger unter den Husserl-Schülern kein Einzelfall. Weitere Schüler Edmund Husserls begannen sich mit ihrer religiösen Herkunft auseinanderzusetzen, was bekanntermaßen sogar zu zahlreichen Bekehrungen führte. Husserls jüdischer Schüler Adolf Reinach konvertierte zum Protestantismus. Husserls erste Freiburger Assistentin Edith Stein bekehrte sich vom Judentum zum katholischen Glauben. Der Protestant Dietrich von Hildebrand wurde Katholik. Die atheistische Marxistin Gerda Walther ließ sich nach ihrer Bekehrung zum Christentum katholisch taufen.

Die Schüler Husserls bekehrten sich somit nicht zu einer bestimmten Konfession. Husserls Phänomenologie war weder katholisch noch protestantisch und auch nicht atheistisch. Es ist jedoch festzustellen, dass sich das Verhältnis zu ihrer religiösen Herkunft bei Husserls Schülern in der Begegnung mit der Phänomenologie in entscheidender Weise veränderte.

Warum konnte die Phänomenologie, in der, bis auf wenige Ausnahmen<sup>1</sup>, weder Gott, noch Religion und nicht einmal der Glaube explizit zum Thema gemacht wurden, auf die religiös ausgerichteten Schüler Husserls zu solch intensiven Umwendungen ihres Glaubenslebens führen?<sup>2</sup> Ein wichtiger Hinweis zur Beantwortung dieser Frage ist in einem Brief aus dem Jahre 1919 zu finden, in dem Husserl an seinen Schüler Arnold Metzger einen ursprünglichen „Trieb“ phänomenologischen Denkens definiert:

<sup>1</sup> So erklärte Husserl in seinen *Ideen*, dass die Idee von Gott selbst für einen philosophischen Atheisten notwendig sei (Husserl, 1950a: 181). Auch zeigen nun veröffentlichte Forschungsmanuskripte aus Husserls *Nachlass*, dass er durchaus die Frage nach Gott oder das Verhältnis zwischen philosophischer Theologie und Offenbarungsreligion zum Thema seines Denkens machte (Husserl, 2014: 160–168, 259–264).

<sup>2</sup> Das Durchdenken des Gottesproblems in der Spätphilosophie Husserls wurde in der Forschung schon früh zum Thema gemacht (z.B. Strasser, 1958: 130–142; Strasser, 1978: 361–377). Die Bekehrungen innerhalb von Husserls Schülerschaft geschahen jedoch vornehmlich schon in den frühen Perioden seines Schaffens.

Mochten auch die entscheidenden Antriebe (die mich von der Mathematik in die Philosophie als Berufsstätte gedrängt hatten) in übermächtigen religiösen Erlebnissen u. völligen Umwendungen liegen. Denn die gewaltige Wirkung des NT auf den 23jährigen lief doch in dem Triebe aus, mittelst einer strengen philos. Wissenschaft den Weg zu Gott und zu einem wahrhaften Leben zu finden (Husserl, 1994: 407–408)<sup>3</sup>.

Vier Jahre nach diesen religiösen Erfahrungen der völligen Umwendungen, die er noch als Student mit der Lektüre des *Neuen Testaments* machte, sollte der Jude Edmund Husserl im Jahre 1886 mit 27 Jahren zum Christentum konvertieren. Dabei erinnern Husserls Formulierungen nicht nur an das Phänomen der *transformatio mystica* oder der wesentlichen Kehre, wie es von Meister Eckhart oder Johannes Tauler im Rahmen der christlichen Mystik beschrieben wird<sup>4</sup>. Husserl geht davon aus, dass die völligen Umwendungen den „Trieb“, das heißt den Antrieb für sein gesamtes philosophische Schaffen bildeten. Völlige Umwendungen wurden für ihn zum Antrieb, um mit Hilfe der Phänomenologie als „strenger philosophischer Wissenschaft“ seinen Schülern „den Weg zu Gott und zu einem wahrhaften Leben“ zu weisen.

Sofort erhebt sich die Frage: Wo und in welcher Weise kommt dies in seinem Denken zum Ausdruck? Die erste Umwendung vollzog Husserl in der Abwendung von der traditionellen Metaphysik, die Gott und die letzte Wahrheit im Jenseits suchte, zu den Phänomenen dieser Welt. Programmatisch spricht Husserl davon, dass er auf die „Sachen selbst zugehen“ wolle (Husserl, 1950a: 6). Diese Sachen sind jedoch nicht die Gegenstände der Welt, wie sie insbesondere in den Naturwissenschaften als Objekte festgelegt und gemessen werden. Husserl geht davon aus, dass eine objektivistische Weltansicht nicht zum Wesen der Sachen vordringen könne.

Hierzu ist eine zweite Umwendung notwendig, die Husserl als *Epoche* und phänomenologische Reduktion bezeichnet. Es geht um das Sichzurücknehmen aller Setzungen, aller vorgegebenen Theorien, aller Vorurteile und jeglicher Wertungen. Erst durch diese *Epoche* kann der Blick frei werden für den Prozess der Phänomenologischen Reduktion<sup>5</sup>, durch die der wahre Sinngehalt der Sachen aufleuchtet.

<sup>3</sup> Brief Edmund Husserls an Arnold Metzger vom 4. September 1919.

<sup>4</sup> Es ist bei Husserl zwar nie ein unmittelbarer Bezug dieser Formulierungen zur christlichen Mystik nachzuweisen. Wir wissen jedoch von Dorion Cairns, dass Husserls einige Texte Meisters Eckharts bekannt waren, wobei es sich wahrscheinlich um deutsche Predigten des Meisters gehandelt haben dürfte (Cairns, 1976: 91). Auch finden sich Belege, dass Husserl selbst das Phänomen der historischen Religion im Allgemeinen und der mittelalterlichen Mystik im Besonderen durchdachte, ohne dass er hier jedoch explizit auf Meister Eckhart Bezug genommen hatte (Husserl, 1989: 59–72, 100–105).

<sup>5</sup> Es war Secondo Bongiiovanni, der in seiner Studie den Bezug von Husserls „Reduktion“ zur Mystik des Meisters Eckhart überzeugend aufzeigen konnte (Bongiiovanni, 2005: 15–58).

Phänomenologisches Denken ist darauf angelegt, althergebrachte Sinnkonzepte zu hinterfragen. Phänomenologie bedeutete somit aus ihrem ursprünglichen „Trieb“ der *völligen* Umwendungen eine Form der geistigen Revolution. Viele der Husserl-Schüler vollzogen die *Epoche* nicht nur theoretisch. Sie hinterfragten ganz praktisch, und dies durchaus auch im Sinne der philosophischen Mystik, ihre eigenen, mitgebrachten Sinnkonzepte, so dass Juden protestantisch, Atheisten katholisch, oder, wie im Fall Heidegger, Katholiken zu Existenzphilosophen sich wandelten.

Gleichzeitig ist jedoch festzustellen, dass in den konkreten philosophischen Werken Husserls oft nur wenig von ihrem ursprünglichen Antrieb zum Ausdruck kommt. Am ehesten in seinem Spätwerk, der *Krisis*, beginnt Husserl in den 1930er Jahren die Phänomenologie als „völlige Umstellung des gesamten Lebens“ zu verstehen, die darauf ausgerichtet ist, ein „letztwahres Leben zu leben“ (Husserl, 1994: 153, 166)<sup>6</sup>. So erscheint es durchaus als möglich, dass Husserl zuletzt doch noch an der Verwirklichung des in seinem Brief an Metzger formulierten „mystischen“ Antriebs der Phänomenologie zu arbeiten begann (Wolz-Gottwald, 1994: 98–115). Viel mehr als Husserl ist es jedoch Martin Heidegger, der dem Trieb der „völligen Umwendungen“ folgte, wenn er seine Philosophie der „Kehre“ entwickelte.

## DIE „KEHRE“ BEI MARTIN HEIDEGGER

Um einen Zugang zum Verständnis von dem zu entwickeln, was Heidegger mit „Kehre“ gemeint hat, ist es notwendig, Heideggers Philosophie des Menschen in den Blick zu nehmen. Schon in den 1920er Jahren benennt Heidegger das Wesen des Menschen mit dem Begriff „Existenz“. In einem Brief an Karl Löwith aus dem Jahre 1921 beschreibt er in einfachen und klaren Worten „Existenz“ als die Erfahrung des *unum necessarium*, als Erfahrung des „einen Notwendigen“<sup>7</sup>. Das Eine, das notwendig ist, richtet sich somit nicht, wie in der theologischen Tradition üblich, auf den einen und einzigen, jenseitigen Gott. Das eine Notwendige wird, und dies ganz in der phänomenologischen Wendung zu den Sachen selbst, als diesseitiges Phänomen gesehen. Jeder, Heidegger und Löwith, würden in ihrer konkreten Situation die Tiefe ihres eigenen Lebens erkennen. In der Erfahrung der Existenz entsteht das Bewusstsein

<sup>6</sup> *In diesem Sinne fragt Husserl*, ob die „totale phänomenologische Einstellung“ nicht dazu berufen sei, „eine völlig personale Wandlung zu erwirken [...] die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existentiellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist“ (Husserl, 1994: 140).

<sup>7</sup> Martin Heidegger in einem Brief an Karl Löwith vom 19.8.1921 (zit. nach: Papenfuss & Pöggeler, 1990: 31).

für die eine Notwendigkeit des eigenen Denkens und Handelns. Löwith und er stünden hiernach in ihrer jeweiligen Position nach weit auseinander. Aber in der Erkenntnis eines *unum necessarium*, für das jeder sein Letztes radikal einzusetzen bereit sei, von dem er nicht abweichen könne ohne sich selbst aufzugeben, hierin könnten sie jedoch wieder zusammenfinden (Papenfuss & Pöggeler, 1990: 32).

Die Notwendigkeit des „Einen“ ist somit in der jeweiligen Relativität der faktischen Lebensvollzüge zu erfahren. Mit Existenz als der Erfahrung der Bewusstheit der einen Lebensnotwendigkeit eines jeweilig verschiedenen „In-der-Welt-seins“ ist dann auch das zentrale Thema von Heideggers erstem Hauptwerk *Sein und Zeit* zum Ausdruck gebracht (Heidegger, 1977a)<sup>8</sup>.

Gemeinsam mit Husserl geht auch Heidegger davon aus, dass dem Menschen der wahre Sinngehalt der Welt im Allgemeinen nicht bewusst ist. Im Allgemeinen heißt, dass die empirischen Wissenschaften, das gesellschaftlich vorherrschende, rechnend vorstellenden Denken, aber auch die traditionelle Theologie und Metaphysik das, was den Menschen wesentlich ausmacht, aus dem Blick verloren haben. Der Mensch ist sich „zunächst und zumeist“ der Notwendigkeit seines individuellen, eigenen Lebens nicht bewusst. Zunächst und zumeist lebt der Mensch in uneigentlicher Existenz, im Mitlaufen als „Man“.

Wie ist es möglich, von der uneigentlichen Existenz des „Man“ zur eigentlichen Existenz des *unum necessarium* zu gelangen? Noch in *Sein und Zeit* scheint Heidegger auf die an Husserls strenger Wissenschaft sich orientierende Existenzanalyse zu vertrauen. Doch schon Ende der 1920er Jahre beginnt dieses Vertrauen auf die Methodik des phänomenologischen Aufweisens oder Nachweisens zu schwinden. In einer Vorlesung aus dem Wintersemester 1929/1930 beginnt Heidegger zu fordern, dass der Verstehende „eine Wandlung seiner selbst in das Dasein“ zu vollziehen habe (Heidegger, 1983: 430). In den *Beiträgen* spricht Heidegger 1936 radikaler dann von der „völligen Verwandlung“ des Menschen, von der „Verrückung des Menschseins im Ganzen“ (Heidegger, 1989: 65, 242)<sup>9</sup>.

Nun findet der Begriff „Kehre“ bei Heidegger in durchaus verschiedener Bedeutung Verwendung. In dem hier untersuchten Zusammenhang der „völligen Umwendungen“ als Antrieb der Phänomenologie rückt vor allem die Bedeutung in den Blick, in der Heidegger mit Kehre auf die Notwendigkeit einer Umwandlung des Menschen in den Tiefen seiner Existenz weist. Kehre meint dann keine bloße „Kursänderung“, die nur Veränderung innerhalb derselben Dimension bedeuten würde. Das Denken macht keine „Kehre“, indem es,

<sup>8</sup> Das konkrete Leben als „höchste Notwendigkeit einer nötigen Not“ bleibt auch im Spätwerk zentrale Perspektive seines Denkens (Heidegger, 1989: 242).

<sup>9</sup> Vgl. auch Heidegger, 1989: 113, 338, 340, 341 usw.

eventuell nur auf einem anderen Kurs verlaufend, doch in der gleichen Dimension verbleibt. Es geht es um eine „Wanderung“ von der Metaphysik in eine neue Dimension des Denkens „ohne Namen“ (Heidegger, 1985: 130). Es gilt das theologische, aber auch das philosophische Denken der Tradition schlechthin zu verlassen, um für eine neue Dimension des Denkens offen zu werden, von der es als durchaus problematisch erscheint, sie wiederum mit einem Namen zu belegen<sup>10</sup>. Um die Radikalität der Kehre zum Ausdruck zu bringen, spricht Heidegger an anderer Stelle auch von einem besinnenden Fragen, das sich selbst „ins Herz stoßen“ müsse, jedoch nicht damit das Denken daran sterbe, sondern dass es „verwandelt lebe“ (Heidegger, 1976: 417). Ein Stoß ins Herz müsste den Tod bedeuten. Es geht hier jedoch um einen verwandelnden Tod, der zu einem neuen Leben des Denkens aus dem Herzen führt<sup>11</sup>.

Einen wichtigen Hinweis darauf, was Philosophie dazu beitragen kann, diese Kehre zu fördern, findet man in einem Beitrag zum 70. Geburtstag von Edmund Husserl. Hier formuliert Heidegger wie folgt:

Sagbar freilich ist es in keiner Weise, wie anderes (in den Wissenschaften) Erlernbares, sondern es geschieht — auf Grund eines reichen miteinander existierenden Verweilens bei der Sache selbst — plötzlich in der Seele — gleich als wenn ein vom Feuer überspringender Funke ein Licht aufgehen läßt — um dort dann schon allein in sich zu wachsen (Heidegger, 1929: 46–47).

Philosophie bedeutet für Heidegger nicht das Erlernen von „sagbaren“ und ausdrückbaren Inhalten, das auch Husserl nie intendierte. Philosophie mag nur das „Verweilen“ bei der Sache zu leisten, so dass plötzlich gleichsam ein transformierender Funke überspringen kann und das Licht der Erkenntnis aufzuleuchten vermag<sup>12</sup>.

Wie die Verwandlung des Denkens einen Sprung des Denkens meint, so besteht auch die Verwandlung des Seins letztendlich in einem solchen Sprung. Ein Sprung des Seins müsste, nach herkömmlicher Logik, ein „Woher“ aufweisen, wovon abgesprungen wird und auch ein „Wohin“, in das zu springen ist. Das Denken und Sein, wovon es abzuspringen gilt, meint alle gängigen Denk- und Seinsformen wie sie zunächst und zumeist vorzufinden sind, von der Theologie und der traditionellen Philosophie bis zur modernen

<sup>10</sup> Siehe hierzu Wolfgang Steiner: „Durch Abstoßung von den Begrifflichkeits- und Verweisungsverhältnissen der philosophischen Tradition, weist der Denker sowohl auf die Möglichkeit wie auch die Notwendigkeit hin, das Primat des rechnend vorstellenden Denkens zu durchbrechen und die Bewegtheit des Seinsdenkens aufzunehmen“ (Steiner, 2010: 233).

<sup>11</sup> Heidegger beschreibt so an anderem Ort die „Umkehr“ des Denkens aus dem „Bereich der Gegenstände und ihres Vorstellens“ in das „Innerste des Herzraumes“ (Heidegger, 1977b: 311).

<sup>12</sup> Später, in einer Vorlesung vom SS 1941, sollte Heidegger von der „Ausweglosigkeit“ sprechen, die der Mensch erfahre, wenn er sich dem grundlegenden „Widerspruch“ oder *für das* „Paradox“ in der Tiefe seines Denkens öffne (Heidegger, 1981: 81–83).

Vorstellungsrichtigkeit und dem berechnenden Denken. Das Wohin des Sprungs ist dagegen weit schwieriger vorzustellen. Es ist eigentlich überhaupt nicht vorzustellen. Es bestimmt sich ja gerade durch seine Unvorstellbarkeit. Gemeint ist somit nicht der Sprung in eine schon vorliegende oder vorhandene Denk- und Seinsdimension, in die es einzuspringen gilt. Kann aber in ein „Wohin“ gesprungen werden, das es allem Anschein nach gar nicht gibt?

Das Denken springt in der „Kehre“. Heidegger meint dabei einen Sprung in ein Wohin, das erst mit dem Sprung entsteht. Das Wohin, in das in der Verwandlung der „Kehre“ gesprungen wird, „gründet sich erst durch den Sprung“ (Heidegger, 1989: 303). Das Abspringen von den alltäglichen Denk- und Seinsbahnen, in welchen der Mensch sein Leben „im Griff“ hat und so selbst in den „Griff“ genommen wird, ermöglicht die Freiheit des an keine äußere Stütze mehr gebundenen Aufbruchs eines neuen, ursprünglichen Lebens, das Heidegger schon früh in seinem Brief an Löwith mit der Erfahrung des einen Notwendigen auf den Begriff gebracht hat.

Folgt man in dieser Weise Heideggers Analyse der Kehre als völliger Verwandlung des Menschen, so erscheint es nicht nur als offensichtlich, dass Heidegger den Trieb der Phänomenologie aufnimmt, den Husserl mit „übermächtigen religiösen Erlebnissen“ und „völligen Umwendungen“ beschrieb. Mit der Kehre erscheint es durchaus als möglich, den ursprünglichen Antrieb der Phänomenologie im Sinne der *transformatio mystica* der christlichen Mystik zu verstehen.

## DIE „WESENTLICHE KEHRE“ BEI JOHANNES TAULER UND MEISTER ECKHART

Heideggers „Kehre“ wurde immer wieder zum Angriffspunkt von Polemik. Diese Versuche der Abwertung gipfelten in der Beschimpfung seines Denkens als „mystisch“. In ungewollter Weise wurde so jedoch auch ein wichtiger Hinweis darauf gegeben, in welche Richtung nach einem adäquaten Verständnis zu suchen ist. Gerade eine ernsthafte Analyse der Mystik kann sogar eine wichtige Hilfe bieten, das in ursprünglicher Tiefe zu verstehen, was Heidegger mit der „Kehre“ gemeint haben mag<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Gegen einen Vergleich der beiden großen Phänomenologen mit Mystik mag eingewendet werden, das sowohl Husserl als auch Heidegger darum bemüht waren, jeden Mystik-Verdacht von sich zu weisen. Eine genauere Untersuchung solcher Belege kann jedoch zeigen, dass es ihnen hierbei ausschließlich um die Abwehr eines pejorativen Mystik-Begriffs ging. Keineswegs lehnten sie dagegen Mystik in ihrem ursprünglichen und lebendigen Sinn ab. Sowohl Husserl als auch Heidegger fühlten sich mit den mystischen Bewegungen durchaus verbunden. Ihre Sympathie galt auch manchen Autoren der philosophischen Mystik. Heidegger bezeichnete später sogar Meister Eckhart als eine der ersten Wurzeln seines Denkens. Siehe hierzu insbesondere die grundlegenden Analysen von John D. Caputo (Caputo, 1978) und Eckard

Wenn Mystik zwar meist mit mystischer Erfahrung identifiziert wird, so zählt doch immer auch der vorbereitende Weg zu dieser Erfahrung zu ihren zentralen Themen<sup>14</sup>. Dieser vorbereitende Weg der *transformatio mystica* ist mit zahlreichen Begriffen belegt<sup>15</sup>, wobei die Rede von der „wesentlichen Kehre“ in der dominikanischen Mystik des 14. Jahrhunderts hervorsteht.

Johannes Tauler kennt in dieser Weise die „Bekehrung“ des Heiden zum Christentum. Über diese gleichsam äußere Bekehrung hinaus beschreibt er den ihm anvertrauten Ordensschwwestern dann die „wesentliche Kehre“ (wesentlichen ker):

Das ist, ihr meine Lieben, die wesentliche Kehre. Für sie ist die Stille der Nacht von besonderem Nutzen und großer Förderung. Wenn dann der Mensch vor der (Mitternachts)-Mette einen guten Schlaf getan hat, soll er sich sachte all seiner Sinne und sinnlichen Kräfte entziehen und nach der Mette sich mit aller Kraft ganz in sich versenken und sich emporschwingen über all seine Kräfte, über alle Bilder und Formen hinaus (Tauler, 1910: 159–160).

Tauler weist auf die Erfahrung einer wesentlichen Kehre nach dem Mitternachtsgebet im Kloster, wenn die allumfassende äußere Stille eine innere Stille zu fördern vermag. Mit sich scheinbar widersprechenden Bildern beschreibt er dann eine Kehre des in sich Versenkens, gleichzeitig verbunden mit einem Emporschwingen über alle Kräfte, über alle Bilder und Formen.

In noch radikaleren Formulierungen fordert Taulers Lehrer Meister Eckhart einen „Durchbruch“ nach innen. Der Glaubende habe, Gottes „ledig“ zu werden, so dass Gott „entwird“ (Eckhart, 1955: 273, 422; Eckhart 1971: 502). Meister Eckhart provoziert seine Schülerinnen, die im Kloster ihr ganzes Leben auf die Suche nach Gott ausrichten, bis ins Letzte. Die Schwestern wollten Gott finden und nicht sich von ihm befreien. Es waren jedoch genau

---

Wolz-Gottwald (Wolz-Gottwald, 1999). Die Interpretation des Denkens Martin Heideggers aus der Perspektive der philosophischen Mystik wurde auch in der Folgezeit immer wieder zum Thema der philosophischen Forschung gemacht, bis hin zur 2014 fertiggestellten und 2016 publizierten Dissertation von Yves Meessens, in welcher er eine theologisch-mystische Nachwirkung der Phänomenologie Husserls bei Derrida und Henry, insbesondere jedoch bei Martin Heidegger aufzuzeigen weiß (Meessens, 2016).

<sup>14</sup> Siehe hierzu Werner Beierwaltes, der in Bezug auf die Konzeption Plotins eine „die Henosis vorbereitende“ und dann „sich selbst negierend-übersteigende Reflexion“, neben der Henosis selbst, als die beiden zentralen Momente philosophischer Mystik einschätzt (Beierwaltes, 1985: 147–148).

<sup>15</sup> Der Weg der Mystik ist hierbei mit einer Vielfalt von Begriffen benannt, von der *transformatio*, *restauratio*, *reparatio*, *conversio* der lateinischen Mystik über die *transformación* oder *reformación* der spanischen Mystik bis zur Rede von der Umkehr, Einkehr, Kehre oder Verwandlung in der mystischen Literatur deutscher Sprache. Jeweilig geht es um verschiedene Aspekte eines Phänomens, das jedoch immer einen existentiellen Wandel des Menschen in der Tiefe seines Seins impliziert.

diese Provokationen, die eine „wesentliche Kehre“ fördern sollten, in dem alle Gedanken an Gott oder über Gott sich auflösen können. Durch eine tiefe, innere Verwandlung öffnet sich der Geist in der Loslösung von dem „gedachten Gott“. In den Tiefen des Seelengrundes geschieht der Durchbruch zum „wesenhaften Gott“ (gewesenden got), so dass Meister Eckhart formulieren kann: „Man soll vielmehr einen *wesenhaften* Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur“ (Eckhart, 1963: 205).

Die Kehre als ein Emporschwingen über alle Kräfte, Bilder und Formen hinweg bildet jedoch nur den ersten Schritt. Der Prozess der wesentlichen Kehre führt den Menschen nach innen. Dieses Innen gilt es mitten in der Welt zu leben. Dem Durchbruch nach innen hat ein Durchbruch nach außen zu folgen. Eckhart spricht in dieser Weise sogar von einer Kehre in die Welt hinein, bis zu einem „Durchbrechen der Dinge“ und Gott darin „hineinbilden“ (Eckhart, 1971: 207). Alles Denken und Handeln wird für den geübten, innerlichen Menschen so zu einem Leben aus der „wesenhaften“ Gotteserkenntnis. Der Mensch entwickelt das Auge, Gott überall zu entdecken, nicht nur in der Kirche oder Klosterzelle. Der Mensch erfährt Gott in gleicher Weise auch in allen Dingen der Welt, von der Küche bis zum Kuhstall.

## DIE VÖLLIGEN UMWENDUNGEN DER „KEHRE“ IM LICHT DER MYSTIK

Was Martin Heidegger mit den beiden Dominikanern des 14. Jahrhunderts verbindet, ist der unübersehbare Drang, die Pfade des etablierten Denkens in der Theologie wie auch der Philosophie zu durchbrechen. Ein neues Denken kommt bei Heidegger wie auch bei Eckhart und Tauler in den Blick, wie es heute in den meisten Vorlesungen und Seminaren an den philosophischen wie auch theologischen Fakultäten kaum anzutreffen ist. Theologie und Philosophie hat den Theologen und auch den Philosophierenden selbst in seiner tiefsten Existenz zu betreffen und ihn so in einer „Kehre“ zu verwandeln.

Der Weg beginnt mit dem Durchbruch über alles rational feststellende Denken hinaus nach innen. Heidegger spricht vom Aufbrechen eines neuen Erfahrens „gleich als wenn ein vom Feuer überspringender Funke ein Licht aufgehen lässt — um dort dann schon allein in sich zu wachsen“ (Heidegger, 1929: 46–47). Das Denken stößt sich ins Herz, damit es verwandelt lebe. An solche Formulierungen scheint Tauler unmittelbar anzuschließen, wenn er beschreibt, wie der Mensch sich „mit aller Kraft ganz in sich versenken und emporschwingen“ soll und dies „über all seine Kräfte, über alle Bilder und Formen hinaus“ (Tauler, 1910: 159–160). Heidegger war nach seiner Abkehr von der Theologie das Sprechen in Kategorien traditioneller Religiosität fremd. Durchaus lässt sich sein Denken insbesondere ab der dreißiger Jahre aber im

Sinn der hier in den Blick genommenen Dominikaner als das Durchbrechen einer inneren Verwandlung verstehen, als Kehre von den Vorstellungen eines „gedachten Gottes“ zur Öffnung für den „wesenhaften Gott“ jenseits aller Bilder und Gedanken<sup>16</sup>.

Eine solche Kehre kann weder erdacht noch gemacht werden. Sie ist jedoch durchaus zu bereiten. Für Eckhart und Tauler war hierfür die Stille der Nacht des Klosters besonders förderlich. Die äußere Stille des Klosters fördert die Erfahrung der inneren Stille. Vielleicht sollte in diesem Sinne auch die Bedeutung des Rückzugs Heideggers in die Einsamkeit seiner abgelegenen Schwarzwald-Hütte nicht unterbewertet werden. Die Stille dieses einsamen Ortes, wo ihm über viele Jahre sogar weder Strom noch fließend Wasser zur Verfügung standen, mag durchaus eine wichtige Voraussetzung für ein verwandelndes Erfahren gebildet haben, wie es Heidegger später mit seiner Rede vom „Geläut der Stille“ formulierte (Heidegger, 1985: 215).

Das Besondere von Heideggers „Kehre“ und der „wesentlichen Kehre“ bei Eckhart und Tauler ist jedoch nicht das Phänomen, das hier als Durchbruch nach „innen“ bezeichnet wird. Das Ziel der dominikanischen Mystik ist nicht die Versenkung nach innen in der Klosterzelle, genauso wenig, wie Heidegger den Rückzug in die Einsamkeit des Schwarzwalds als Ziel seiner Philosophie proklamiert. Perspektive ist der Durchbruch nach „außen“ mitten in die Welt hinein, der Durchbruch zu den Sachen und Menschen selbst.

Hilfreich erscheint hier die auf Eckhart und Tauler zurückgehende Unterscheidung zwischen dem „Lesemeister“ und dem „Lebemeister“. Der Lesemeister weiß die „vernunftmäßige Wahrheit“ treffend in Worten, Systemen und Lehren zu erklären. Die „gelebte und lebendige Wahrheit“ ist jedoch die Sache des Lebemeisters (Tauler, 1910: 196–200)<sup>17</sup>. Der Lebemeister der Mystik vollzieht nicht nur eine Kehre nach innen über alles vorstellende Denken hinaus. Erst wenn im konkreten Leben sowohl Denken wie auch Handeln eins werden, kann von der „wesenhaften“ Gotteserkenntnis gesprochen werden. Die Kehre des Lebemeisters bedeutet auch die Kehre in die Welt hinein, bis zum „Durchbrechen der Dinge und Gott darin hineinbilden“ (Eckhart, 1971: 207).

Wenn Heidegger vom *unum necessarium* spricht, weist er, wie die beiden Dominikaner, nicht auf einen jenseitigen, gedachten Gott. Jeweilig geht es um eine Erfahrung der absoluten Notwendigkeit des „Einen“ in der Relativität der

<sup>16</sup> In diesem Sinn interpretiert Ricardo Baeza: „Nichts anderes hat Heidegger im Blick als die Erfassung der Gelassenheit als diejenige Instanz, die eine faktische Welt, auf die sich das verfallende Dasein bezieht, zum Vorschein bringt. Diesen Zugang zum Ursprung eröffnet Heidegger durch das Nicht-Wollen, damit nicht das konkrete Seiende, sondern vielmehr das die Welt Erschließende erfasst wird. In diesem Nicht-Wollen zu sein, heißt somit Wach-Sein für den Ursprung“ (Baeza, 2009: 105).

<sup>17</sup> Meister Eckhart wird folgende Formulierung zugeschrieben: „Eine Lebemeister ist besser denn tausend Lesemeister“ (Eckhart, 1857: 599).

faktischen Lebensvollzüge. Heidegger waren zwar, seit seiner Abwendung von der Theologie, Formulierungen wie die Rede vom „Durchbrechen der Dinge und Gott darin hineinbilden“ fremd. Die von ihm beschriebene Erfahrung der Notwendigkeit eines wahrhaftigen Lebens ist jedoch durchaus als Durchbruch zur gelebten und lebendigen Wahrheit des Lebemeisters der Mystik zu interpretieren (Tauler, 1910: 196–200). Es wird deutlich, warum Heidegger in einem 1949 an Karl Jaspers geschriebenen Brief, gerade den, wie er schreibt, „Lese- und Lebemeister Eckehart“ als erste Wurzel seiner Philosophie bezeichnet (Heidegger & Jaspers, 1992: 181–182)<sup>18</sup>.

Versteht man die völligen Umwendungen der „Kehre“ im Licht der Mystik, wird deutlich, dass Husserls Trieb der Phänomenologie, weit mehr als bei ihm selbst, insbesondere bei seinem Schüler Martin Heidegger verwirklicht worden ist. Es erscheint durchaus als möglich, insbesondere die philosophischen Wege Martin Heideggers nicht nur als Verwirklichung des „mystischen“ Antriebs der Phänomenologie zu verstehen, wie ihn Husserl vorgegeben hat. Heideggers Denken erscheint auch als moderner philosophischer Weg zu einem wahrhaften Leben im Sinne der Mystik. Dass dieses wahrhafte Leben selbst bei ihren Verkündern jedoch auch scheitern kann, dies zeigt Martin Heidegger mit seinen Verstrickungen in die nationalsozialistischen Verdunklungen des menschlichen Geistes<sup>19</sup>. Dies braucht jedoch niemanden davon abzuhalten, sich für die Möglichkeit „völliger Umwendungen“ zu öffnen, um auch in der heutigen Philosophie und Theologie den „Weg zu Gott und zu einem wahrhaften Leben“ zu suchen.

## LITERATUR

- Avé-Lallemant, E. (1994). Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion (S. 85–108). In: H. M. Gerlach & H. R. Sepp (Hrsg.). *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Baeza, R. (2009). *Die Topologie des Ursprungs. Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken*. Berlin–Münster–Wien–Zürich: LIT Verlag.
- Beierwaltes, W. (1985). *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Bongiovanni, S. (2005). Phénoménologie et mystique spéculative. Edmund Husserl et Maître Eckhart: de la réduction au „je“ à la réduction du „je“ (S. 15–58). In: S. Bongiovanni, G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, & B. Vermander (Hrsg.). *L'anneau immobile. Regards croisés sur Maître Eckhart*. Paris: Éditions Facultés Jésuites de Paris.
- Cairns, D. (1976). *Conversations with Husserl and Fink*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

<sup>18</sup> Brief von Heidegger an Jaspers vom 12.8.1949.

<sup>19</sup> Äußerst problematisch erscheinen in diesem Zusammenhang auch Heideggers Deutungen des Judentums, wie sie zuletzt auch durch die Publikation seiner Denktagebücher der „Schwarzen Hefte“ deutlich wurden (Heidegger, 2014; Trawny, 2015).

- Caputo, J. D. (1978). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Athens–Ohio: Fordham University Press.
- Dalle Pezze, B. (2008). *Martin Heidegger and Meister Eckhart. A path towards Gelassenheit*. Lewiston: Edwin Mellon Press.
- Eckhart, Meister. (1857). *Deutsche Mystiker des 14. Jhds* (Bd. 2). Leipzig: Göschen.
- Eckhart, Meister. (1955). *Deutsche Predigten und Traktate*. (Übersetzt J. Quint). München: Carl Hanser.
- Eckhart, Meister. (1963). *Die deutschen Werke* (Bd. 5: *Meister Eckharts Traktate. Liber „Benedictus“: I. Daz buoch der götlichen troestunge. II. Von dem edeln menschen — Die rede der unterschiedunge — Von abegescheidenheit*). Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Eckhart, Meister. (1971). *Die deutschen Werke* (Bd. 2: *Meister Eckharts Predigten [25–59]*). Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Fischer, M. (2013). *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Greisch, J. (2007). Warum denn das Warum? Heidegger und Meister Eckhart: Von der Phänomenologie zum Ereignisdenken (S. 129–147). In: N. Fischer & F.-W. von Herrmann (Hrsg.). *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg: Meiner.
- Heidegger M. (1929). Edmund Husserl zum siebenzigsten Geburtstag (s. 46–47). In: *Akademische Mitteilungen. Organ für die gesamten Interessen der Studentenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg*, hg. in Verbindung mit der Freiburger Studentenschaft v. Hans Speyer, Bd. 9. Freiburg i.Br.: Speyer & Kaerner.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken* (=Gesamtausgabe, 9). Frankfurt a. M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977a). *Sein und Zeit* (=Gesamtausgabe, 2). Frankfurt a. M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977b). *Holzwege* (=Gesamtausgabe, 5). Frankfurt a. M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1981). *Grundbegriffe* (=Gesamtausgabe, 51). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit* (=Gesamtausgabe, 29/30). Frankfurt a. M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache* (=Gesamtausgabe, 12). Frankfurt a. M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]* (=Gesamtausgabe, 65). Frankfurt a. M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). *Überlegungen II–XV und Anmerkungen I–V [Schwarze Hefte 1931–1948]* (=Gesamtausgabe, 94–97). Frankfurt a. M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. & Jaspers, K. (1992). *Briefwechsel 1920–1963*, Frankfurt–München–Zürich: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von (1995). „Gelassenheit“ bei Heidegger und Meister Eckhart (S. 115–127). In: B. E. Babich (Hrsg.). *From phenomenology to thought, errancy, and desire. Essays in honor of William D. Richardson*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Husserl, E. (1950a). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (=Husserliana, 2). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1950b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (=Husserliana, 3). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (=Husserliana, 6). Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Husserl, E. (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)* (=Husserliana, 27). Den Haag–Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel* (=Husserliana. Dokumente, 3[4]). Den Haag–Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)* (=Husserliana, 42). Den Haag–Dordrecht: Springer.
- Meessens, Y. (2016). *Percée de l'Ego. Maître Eckhart en phénoménologie*. Paris: Hermann.
- Papenfuss, D. & Pöggeler, O. (1990). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Steiner, W. (2010). *Die Aufgabe des Denkens. Martin Heidegger und die philosophische Mystik*. Marburg: Tectum-Verlag.
- Strasser, S. (1958). Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls. *Philosophisches Jahrbuch*, 76, 130–142.
- Strasser, S. (1978). Der Gott des Monadenalls. Gedanken zum Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls. *Perspektiven der Philosophie*, 4, 361–377.
- Tauler, J. (1910). *Die Predigten Taulers*. Berlin: Weidmann.
- Trawny, P. (2015). *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Wolz-Gottwald, E. (1994). Die Transzendente Phänomenologie und die philosophische Mystik. Zum Durchbruch eines neuen Denkens im Spätwerk Edmund Husserls. *Philosophisches Jahrbuch*, 101, 98–115.
- Wolz-Gottwald, E. (1996). Das Denken ohne Brücke. Zur Transformation der Phänomenologie bei Martin Heidegger. *Phänomenologische Forschungen*, 1, 67–83.
- Wolz-Gottwald, E. (1997). Martin Heidegger und die philosophische Mystik. *Philosophisches Jahrbuch*, 104, 64–79.
- Wolz-Gottwald, E. (1999). *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*. Wien: Passagen.
- Zaccagnini, M. (2003). *Christentum und Endlichkeit. Heideggers Vorlesungen. Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Münster–Hamburg–London: LIT Verlag.

