

Die mimetische Maschine kat exochen: Roms universale Deutungshegemonie als zentrales Referenzobjekt bei Martin Heidegger

Von Heinz Sproll, Augsburg

Methodologische Vorüberüberlegungen

Versteht man unter Referenz ein kulturelles Konstrukt, das eine geschichtliche Größe zum Zweck gesellschaftlicher Selbstbeschreibung formativ konstituiert, so eröffnet sich mit diesem Begriff ein immenses Forschungsgebiet unter kulturwissenschaftlichen Fragestellungen. Die ubiquitäre Referenz auf Rom, – vom Ersten bis zum Dritten Rom, ja bis zu den USA als neuem Rom, – in ihren diversen semantischen Konnotationen und gesellschaftlichen Funktionen prägt seit der Antike die okzidentale, europäisch-atlantische Kultur in allen Bereichen des Daseins: in Religion, Literatur, Kunst, Architektur, Politik und vor allem im Rechtswesen. Dabei erreicht diese Referenzialität mit ihren unbegrenzten erinnerbaren Anschlussmöglichkeiten und anhaltenden Exportfähigkeiten eine hohe Stabilität mit langfristigen performativen Wirkungen, gerade auch da, wo die Romreferenz nur latent vorhanden oder in antirömischen Sprechakten gar negativ konnotiert war, wie beispielsweise in der lutherischen Reformation oder im Kulturkampf Otto von Bismarcks (1815–1898) gegen die römisch-katholische Kirche: »Die Romreferenz im Westen ist absolut intakt, und Rom spielt entgegen allen Versicherungen noch immer die Rolle des großen Wächters des Abendlandes«. (Pierre Legendre)¹ Mehr noch: Die Omnipräsenz dieser Romreferenzen in den verschiedensten Modi bestimmte in weiten Teilen die abendländische Geschichte, oder anders formuliert: Das Abendland erschuf sich immer wieder neu in seinen Rom-Renaissancen: »Die Wiederkehr Roms hat die Geschichte Europas tief geprägt [...] Keine andere Zivilisation der Erde [...] kennt in ihrem Geschichtsverständnis eine Hochkultur wie die Griechenlands oder Roms, die für Jahrhunderte abbricht, um dann wie Phönix aus der Asche wieder aufzusteigen und den Vorkämpfern einer neuen Weltsicht den Weg zu bahnen«. (Werner Dahlheim)²

Von daher eröffnet sich auch ein Verständnis dafür, wie Rom als Dispositiv³ und mimetische Weltmacht⁴ im Medium der Latinität⁵ und im Prozess der Romanisie-

¹ Philippe Legendre, »Der Take-Off des Westens ist ein Gerücht«. Gespräch mit Pierre Legendre, in: Tumult, Pierre Legendre, 112.

² Werner Dahlheim, Geschichte der römischen Kaiserzeit, München 32003, 146; vgl. Arnold Esch, Ein Kampf um Rom, in: Etienne François/Hagen Schulze (Hgg.), Deutsche Erinnerungsorte, Bd. 1, München 2002, 27–40. Der ideengeschichtliche Hintergrund und die kritische Analyse kommen zu kurz bei: Erich Hörl, Heidegger und die Römer, in: Tumult: Römisch, Berlin 2006, 103–110.

³ Vgl. Giorgio Agamben, Was ist ein Dispositiv?, Zürich u. a. 2008.

⁴ Vgl. Philippe Lacoue-Labarthe, Die Nachahmung der Modernen, Typographien II, Basel u. a. 2003, 91–113; vgl. Kap. III.

⁵ Vgl. u. a. Jacques Derrida, Glaube und Wissen, in: Ders./Gianni Vattimo (Hgg.), Die Religion, Frankfurt/M. 2001, 47, 50ff.

rung nicht nur in der Antike die verschiedensten Kulturen konvertierte und über Translationsprozesse an bisher fremde Kulturräume weitergab, sondern gerade über die Kirche als autoritative Rom-Agentur Erinnerungsräume seit der Antike generierte, in denen es als geschichtlich nicht zu transzendierender Zentralsignifikant diskursiver Prozesse fungierte und weiterhin seine mimetische Wirksamkeit weltweit performativ entfaltet.

Wenig erforscht ist bisher, welche Rolle die Romreferenz in der Geschichte der abendländischen Philosophie einnimmt. Ein Beispiel der negativ konnotierten, aber umso formativeren Romreferenz bietet das philosophische Werk Martin Heideggers (1889–1976).

Ohne die Prämissen seiner an den Vorsokratikern orientierten Fundamentalontologie, die das Sein als Wesen bzw. Geschichtlichkeit der Geschichte versteht, im einzelnen teilen zu müssen, lässt sich gleichwohl Heideggers Konzept von Seinsgeschichte als ein »Wandel des Wesens der Wahrheit und des Seins«⁶ unter dem Aspekt von Sinngeschichte⁷ verstehen. Dabei wird der Terminus »Sinn« der Geschichte nicht so sehr nach dem ontologischen Verständnis Heideggers als »Wesen der Wahrheit, darin jeweils das Wahre der Zeitalter der Menschentümer gegründet bleibt«⁸ begriffen, sondern als kulturelles Konstrukt der Referenz des sozialen Gedächtnisses⁹ verstanden, durch die Erinnerungsräume¹⁰ in Raum und Zeit nach jeweils verschiedenen kulturellen Variablen in diversen kommunikativen Prozessen konstituiert werden.

Am Beispiel von Heideggers referentiellem Sinnkonstrukt Rom soll sein seinsgeschichtliches Denken destruiert werden. Damit wird seine destruirende Hermeneutik auf sein seinsgeschichtliches Konzept selbst angewandt, gerade deswegen, weil er meinte, die abendländische Metaphysik als Produkt der mimetischen Anverwandlung der griechischen Ontologie durch die römisch-christliche Tradition erledigen zu müssen.

Dabei wird der Fokus besonders auf sein sprachphilosophisches Verständnis des Übersetzens als Akt der Mimesis gerichtet: Demnach gehen nicht nur Botschaften, sondern existentielle, geschichtliche Erfahrungen in solche Übersetzungen ein oder lassen sie scheitern.

Gerade dieses sprachphilosophische Axiom Heideggers soll nicht nur auf seine kulturphilosophischen Prämissen hin untersucht, sondern in ihrem zeitgenössischen Kontext als geistes- und geschichtspolitisches Konstrukt¹¹ verstanden und als meta-historischer Mythos des nicht hintergehbaren Ursprungs destruiert werden.

⁶ Martin Heidegger, Parmenides. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43, in: Gesamtausgabe (GA), Bd. 54, Frankfurt/M. 1982, 62.

⁷ Vgl. u. a. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, München 2007; Jörn Rüsen, Grundzüge einer Historik, 3 Bde., Göttingen 1983, 1986, 1989.

⁸ Martin Heidegger, Parmenides, 83.

⁹ Vgl. u. a. Maurice Halbwachs, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt/M. 1985; Ders., Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt/M. 1985; Paul Ricoeur, Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, Göttingen 1998; Harald Welzer, Das Soziale Gedächtnis, Hamburg 2001.

¹⁰ Vgl. Aleida Assmann, Erinnerungsräume, München 2006, 133–142.

¹¹ Vgl. u. a. Michael Kohlstruck, Erinnerungspolitik, kollektive Identität, Neue Ordnung, Diskurshegemonie, in: Birgit Schwalling (Hg.), Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft, Wiesbaden 2004.

I. Heideggers Konstrukt eines irreduziblen ontologischen Anfangs als Ursprungsmythos

Heideggers Suche nach einem nicht hintergehbaren Anfang des Fragens nach dem Sein muss in seinem geistesgeschichtlichen Kontext verstanden werden: Nicht zuletzt mit der Krise des wertrelativistischen Historismus¹² im Gefolge der kulturellen Umbrüche zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstanden diverse Suchbewegungen nach einem irreduziblen, nicht nur historischen, sondern auch geistigen Ursprung der okzidentalen Kultur, so beispielsweise in einer angeblichen indoeuropäischen Sprache und Kultur¹³ oder in einer »Achszeit« (Karl Jaspers)¹⁴.

Unter dem Einfluss Friedrich Nietzsches (1844–1900)¹⁵ und Rudolf Bultmanns (1884–1976)¹⁶ will Heidegger in seiner »Kehre« von 1927¹⁷ mit der ontologischen Bestimmung des Verhältnisses von Historizität und äquivok verstandenem Sein nicht nur die ontologische Differenz von Seiendem und von dem es ermöglichenden Sein, von ontisch und ontologisch, sondern auch die von den Vorsokratikern radikal gemachte, aus der Erfahrung des Seins des Seiendenden gestellte Frage nach dem Sein neu stellen, indem er die mit Sokrates bzw. Platon beginnende Verdinglichung des Denkens, das, so Heidegger, nicht mehr zwischen Seiendem und Sein zu unterscheiden wusste, destruiert und in einer Archäologie der Seinsgeschichte die Seinsvergessenheit überwinden will, um die ursprüngliche, vorsokratische Seinsoffenheit wieder zu beanspruchen.

Im Gefolge der von Hermann Diels (1848–1922) edierten Texte¹⁸ sieht Heidegger in der Ontologie des Parmenides (510/515 v. Chr. – 460/55 v. Chr.) und des Heraklit (ca. 540–480 v. Chr.)¹⁹ nicht nur den Anfang des Fragens nach dem Sein des Seienden, sondern die metahistorische Dimension der Kategorie der Seinsgeschichte grundgelegt. An dieser unhintergehbaren Ontologie des Parmenides musste, so Heidegger, jede *translatio* an die sokratisch-platonische, erst recht an die römische und die in ihrer Tradition stehende patristische, scholastische und humanistische Philosophie scheitern, deren epistemischen Status er verneint, da sie die Frage nach dem Sein des Seienden aus der griechischen Erfahrung nicht mehr stellten und so die Epoche der Seinsvergessenheit bestimmten.

¹² Vgl. grundlegend Ernst Troeltsch, Art.: Der Historismus und seine Probleme, 1922, in: Kritische Gesamtausgabe (GKA), Bde. 161–162, Berlin 2008, passim; Ders., Art.: Der Historismus und seine Überwindung 1924, in: GKA, Bd. 17, Berlin 2006, passim; Karl Löwith, Art.: Die Dynamik der Geschichte und der Historismus, in: Eranos-Jahrbuch 1952, 217–254.

¹³ Vgl. zeitgenössisch: Berthold Delbrück, Einleitung in das Studium der indogermanischen Sprachen, Leipzig ⁶1919.

¹⁴ Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949.

¹⁵ Vgl. u. a. Jürgen Safranski, Nietzsche, Frankfurt/M. ⁴2008.

¹⁶ Vgl. Briefwechsel Rudolf Bultmann – Martin Heidegger, hg. von Andreas Großmann, Frankfurt/M. u. a. 2009.

¹⁷ Martin Heidegger, Sein und Zeit, 1927, in: GA, Bd. 2, Frankfurt/M. 1976, passim.

¹⁸ Hermann Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 1903; vgl. Franco Volpi, Der Rückgang auf die Griechen in den 20er Jahren, in: Dieter Thomä (Hg.), Heidegger-Handbuch, Stuttgart 2003, 26–36.

¹⁹ Martin Heidegger, Parmenides, passim; vgl. Èliane Escoubas, Art.: Heidegger: La question romaine, la question impériale. Autour du „Tournant“, in: Collège International de Philosophie (Hg.), Heidegger. Questions ouvertes, Paris 1988, 173–188.

In seiner Vorlesung vom Wintersemester 1937/38 betont Heidegger: »Seit den Griechen (muss sich) im Verlauf der abendländischen Geschichte ein Umschwung in der Auffassung des ‚Seins‘ vollzogen haben, dessen Tragweite wir immer noch nicht ahnen und ermessen, weil wir ganz gedankenlos in den Folgen dieses Umschwungs weitertaumeln.«²⁰ Obwohl die verdinglichende und technische Hermeneutik des Denkens als Logik mit dem Auseinandertreten von *logos* und *physis* in der Ideenlehre Platons für Heidegger das »anfängliche Ende«²¹ der Seinsontologie bedeutet, will er festhalten, »dass dieser Abfall trotz allem noch in der Höhe bleibt, nicht in Niederes absinkt.«²² Das »anfängliche Ende«²³ der Philosophie Platons und des Aristoteles blieb so immer noch groß, obwohl es den »anfänglichen Anfang«²⁴ der vorsokratischen Ontologie verdeckte. Erst die römische Zivilisation macht nach Heidegger der Ambivalenz des »anfänglichen Endes«²⁵ ein definitives Ende, wie zu zeigen sein wird.²⁶

Festzuhalten bleibt, dass Heidegger den Mythos eines seinsgeschichtlichen Anfangs bildet, den er in der Ontologie der Vorsokratiker, insbesondere des Parmenides²⁷ identifiziert.

II. Die Singularität der vorsokratischen Frage nach dem Sein des Seienden

Stand die Frage nach dem Sein des Seienden, wie sie Parmenides gestellt hatte, am Ursprung der Seinsgeschichte, so musste jede mimetische Übertragung²⁸ und historische Entwicklung zu ihrer Dekadenz führen. Heidegger sieht diese Entwicklung ihren Ausgang nehmen vom *on*-Begriff des Parmenides über die Ideenlehre Platons zum *ousia*-Verständnis des Aristoteles.²⁹ Da Heidegger existentielle Erfahrung des Seins nur im Griechischen als im »Haus des Seins«³⁰ zur Sprache kommen sieht, ist für ihn eine Übertragung dieser Termini in die römisch-lateinische Sprache ein Abstieg in die Seinsvergessenheit.

Durch die Übertragung des singulären griechischen Wortes in lateinische Wörter, – *hypokeimenon* wird zu *subiectum*, *hypostasis* zu *substantia*, *symbebekos* zu *ac-*

²⁰ Martin Heidegger, Die Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1937/38, in: GA, Bd. 45, Frankfurt/M. 1984, 70.

²¹ Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935, in: GA, Bd. 40, Frankfurt/M. 1983, 188.

²² Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, 193-194.

²³ Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, 188.

²⁴ Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, ebd.

²⁵ Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, ebd.

²⁶ Vgl. Kap. III.

²⁷ Martin Heidegger, Parmenides, passim.

²⁸ Zu Heideggers Verständnis des Übersetzens vgl. Ludger Heidbrink, Das Eigene im Fremden: Martin Heideggers Begriff der Übersetzung, in: A. Hirsch (Hg.), Übersetzung und Dekonstruktion, Frankfurt/M. 1997, 349-372.

²⁹ Vgl. u. a. Franco Volpi, Heidegger e Aristotele, Padua 1984, 226ff.

³⁰ Martin Heidegger, Über den Humanismus, 1947, Frankfurt/M. 112010, 5; GA, Bd. 9, Frankfurt/M. 1976, 313; Ders., Aristoteles. Metaphysik, Teta 1-3, in: GA, Bd. 33, Frankfurt/M. 1981, 154.

cidens, aletheia zu veritas, rectitudo, iustitia, – wird die römisch-abendländische Geschichte zur Verstellung ihres vorsokratischen Ursprungs. Der römisch-lateinischen Fehlinterpretation des Seins des Seienden durch seine Bestimmung der *res* als Substanz mit ihren Akzidenzien, – so paradigmatisch Thomas von Aquin (ca. 1225–1274) in seiner *Summa theologica*,³¹ – ist nach Heidegger die Verdunkelung der Seins-Frage zuzuschreiben: »Diese Übersetzung der griechischen Namen in die lateinische Sprache ist keineswegs der folgenlose Vorgang, für den er noch heutigentags gehalten wird. Vielmehr verbirgt sich hinter der anscheinend wörtlichen und somit bewahrenden Übersetzung ein Übersetzen griechischer Erfahrung in eine andere Denkungsart. *Das römische Denken übernimmt die griechischen Wörter ohne die entsprechende gleichursprüngliche Erfahrung dessen, was sie sagen, ohne das griechische Wort.* Die Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens beginnt mit diesem Übersetzen.«³²

Ganz dem Paradigma des Deutschen Idealismus von der Kongenialität der deutschen mit der griechischen Sprache verhaftet, vermag Heidegger zu vindizieren, ausschließlich der deutsche Denkstil könne der Verfallenheit an die römisch-abendländische Denktradition entkommen, wie es die Theosophie Friedrich Hölderlins (1770–1843) und die Philosophie Friedrich Nietzsche am »*Ende des ersten Anfanges*« (Heidegger)³³ taten.

III. Die mimetische Maschine Rom

Versteht Erich Auerbach (1892–1957) unter dem Begriff der Mimesis³⁴ den wechselseitigen Zusammenhang zwischen dem deutenden und ästhetisch formenden literarischen Subjekt einerseits und dem interpretierten Objekt andererseits, zwischen dem sprachlichen Signifikanten und dem sachlichen Signifikaten,³⁵ so bedeutet Mimesis bei Heidegger in Anlehnung an Hölderlin Übersetzen nicht das Setzen einer analogen oder relationalen Aussage zu einem fremdsprachlichen Sachverhalt oder einer logischen, grammatischen oder technisch-juridischen Interpretation, sondern das Sprachgeschehen, das den Weg zum geschichtlichen Sein in existentiellen Daseinserfahrungen eröffnen soll: In seiner Vorlesung vom Wintersemester 1934/1935 bestimmt er seine sprachphilosophischen Theoreme seinsphilosophisch: »[...] die Sprache als solche macht das ursprüngliche Wesen des geschichtlichen Seins des Menschen aus. Wir können nicht zuerst das Wesen des Seins des Menschen bestimmen und dann außerdem und hinterher ihm noch die Sprache als Angebinde zustellen, sondern das ursprüngliche Wesen seines Seyns ist die Sprache

³¹ Thomas von Aquin, *Summa theologica*, Graz u. a. 1933ff.

³² Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1935/1936, in: Holzwege, GA Bd. 5, Frankfurt/M. 1977, 8; vgl. Ders., *Parmenides*, 134–135.

³³ Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, 125.

³⁴ Erich Auerbach, *Mimesis*, Bern 1946, 494–498.

³⁵ Friedrich Hölderlin, *Die Trauerspiele des Sophokles*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1804.

selbst«. ³⁶ Er rezipiert Herder, indem er vindiziert, dass nur in der »jeweiligen Sprache (als) Geschehnis jenes Sagens, in dem geschichtlich einem Volk seine Welt aufgeht« ³⁷ »das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen« ³⁸ kommt.

Indem er aber die vorsokratische Ontologie in ihrem singulären geschichtlichen Erfahrungshintergrund einzirkelt, trennt er die römisch-lateinische Denktradition von ihr und entgeht somit nicht der Gefahr, im Sinne Wilhelm Diltheys (1833–1911) einem hermeneutischen Zirkelschluss zu verfallen. ³⁹

III.1 Imperiale Translationen

Entsprechend Heideggers Verständnis von Historizität ist die abendländische Rezeption der griechischen Philosophie immer römisch-lateinisch gewesen und hat damit den Erfahrungsgrund des griechischen Wortes zugunsten der Metaphysik des Seienden mit ihrer Bodenlosigkeit aufgegeben. So muss Rom, das auf einer anderen Seinserfahrung gründete, in Heideggers Erinnerungsraum nicht nur zeitlich, sondern auch seinsgeschichtlich einen sekundären, ja sogar inferioren Rang einnehmen. ⁴⁰ Als »administrativ-linguistischer Verbund von Boten-Dolmetschern« (Cornelia Vismann) ⁴¹ machte Rom als mimetisches Dispositiv, folgt man Heidegger, alle Übertragung fremder Sprachen und Kulturen seinem imperialen Willen gefügig, so dass die macht- und rechtsförmige *translatio* des griechischen Wortes in lateinische Wörter, d. h. in den der griechischen Seinserfahrung völlig inkompatiblen römischen Denkstil völlig scheitern musste. Folglich konnte die mimetische Maschine Rom nicht anders, als die griechischen Seinserfahrungen in Botschaften, Befehle, Organisationsstrukturen und Gesetze umwandeln. Indem »am Kreuzungspunkt der Sprachen im Akt der Übersetzung, [...] alles Nicht-Römische und alle Nicht-Römer romförmig« (C. Vismann) ⁴² gemacht wurden, konstituierte nach Heidegger die römische *translatio* jene Übersetzungsfehler, die griechisches Denken immer nur als römisch-lateinisches zweckrational-strategisches Handeln verstehen und tradieren konnte. »Das römische Grundverhältnis zum Seienden überhaupt«, ⁴³ so Heidegger in seiner Parmenides-Vorlesung vom Wintersemester 1942/1943, wurde »durch das Walten des *imperium* verwaltet«. ⁴⁴ Als »das eigentliche Ereignis der Geschichte« ⁴⁵ implementierte das Beherrschen und Verwalten des Seienden durch das römische Organisationshandeln den Begriff der *veritas* so in die okzidentale Kultur, dass er den griechischen Terminus der

³⁶ Martin Heidegger, Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35, in: GA, Bd. 39, Frankfurt/M. 1980, 67–68; vgl. Ludger Heidbrink, Das Eigene im Fremden: Martin Heideggers Begriff der Übersetzung, in: A. Hirsch (Hg.), Übersetzung und Dekonstruktion, 349–372.

³⁷ Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerks, 61.

³⁸ Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerks, ebd.

³⁹ Wilhelm Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik, Tübingen 1900.

⁴⁰ Ein anderes Verständnis von Sekundarität bei: Rémi Brague, Europe, la voie romaine, Paris 21993.

⁴¹ Cornelia Vismann, Akten, Medientechnik und Recht, Frankfurt/M. 2000, 82–83.

⁴² Vismann, Akten, Medientechnik und Recht, 83.

⁴³ Martin Heidegger, Parmenides, 1982, 65.

⁴⁴ Martin Heidegger, Parmenides, ebd.

⁴⁵ Martin Heidegger, Parmenides, 62.

sich entbergenden *aletheia* absorbierte. Damit wurde von Rom als Dispositiv die für die Menschheitsgeschichte verhängnisvolle Herrschaft des Denkens über das Sein begründet,⁴⁶ das sich im neuzeitlichen Szientismus und Technizismus als »Gestell«⁴⁷ seine Höchstform generierte.

Wie das gesamte Denken Heideggers seine geistespolitischen Implikationen und seine ihnen entsprechende Handlungslogik im Nationalsozialismus⁴⁸ hatte, so unterließ Heidegger in seiner römischen Rede von 1936 aus Rücksicht auf das faschistische Regime in Italien jegliche Referenz auf Rom, das er latent für die Krise Europas verantwortlich machte: »Unser geschichtliches Dasein erfährt mit gesteigerter Bedrängnis und Deutlichkeit, dass seine Zukunft gleichkommt dem nackten Entweder-Oder einer Rettung Europas oder seiner Zerstörung. Die Möglichkeit der Rettung aber verlangt ein Doppeltes: 1. Die Bewahrung der europäischen Völker vor dem Asiatischen. 2. Die Überwindung ihrer eigenen Entwurzelung und Aufsplitterung.«⁴⁹

III.2 Der Juridismus Roms

Heidegger führt in seiner Archäologie der abendländischen Seinsvergessenheit gerade auch den Juridismus Roms auf diese mimetische Übertragung des griechischen seinsbezogenen Verständnisses von *aletheia* in die römische Konstruktion der *veritas* zurück, die die ursprüngliche existentielle Suche der Vorsokratiker nach dem Sein aufgegeben habe. Da *veritas* im römischen Kontext *certitudo*, *rectitudo* und *iustitia*⁵⁰ bedeutete, sei das »Wesen von Wahrheit«⁵¹ von den Römern technisiert und verdinglicht worden. Den Höhepunkt dieser mimetischen Entfremdung leistet demnach das Dispositiv Rom mit seinem spezifischen Juridismus, indem es die Frage nach dem Sein in eine Frage nach der *iustitia* überführte.

Unter dem Einfluss Bultmanns⁵² und dem Paradigma des protestantischen Kirchenrechtlers Rudolph Sohm (1841–1917)⁵³ folgend, an Stelle des Worts der von Christus gegründeten Liebeskirche habe die römische Macht- und Rechtskirche ihr Fundament im *ius canonicum*, konstruiert Heidegger einen seinsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen der abendländischen Seinsvergessenheit und dem sie maßgeblich bestimmenden römischen Legalismus bzw. Juridismus, der die eigentliche Aufgabe des Denkens, die Frage nach dem Sein des Seienden in existentiellen Daseinserfahrungen und Ereignissen zu stellen, komplett suspendiere.

⁴⁶ Vgl. Kap. III.3.

⁴⁷ Martin Heidegger, Die Frage nach der Technik (1953), in: GA, Bd. 7, Frankfurt/M. 2000, 5–36, besonders 27.

⁴⁸ Vgl. Karl Löwith, Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, Stuttgart u. a. 1986/2007; Hugo Ott, Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt/M. u. a. 1988; Victor Farías, Heidegger und der Nazismus, Frankfurt/M. 1989; Emmanuel Faye, Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie, Paris 2005; Gottfried Schramm/Bernd Martin (Hgg.), Martin Heidegger, Freiburg/Br. 22001.

⁴⁹ Martin Heidegger, Europa und die deutsche Philosophie 1936, in: H. H. Gander (Hg.), Europa und die Philosophie, Frankfurt/M. 1993, 31.

⁵⁰ Martin Heidegger, Parmenides, 74.

⁵¹ Martin Heidegger, Parmenides, 80.

⁵² Vgl. Briefwechsel Rudolf Bultmann – Martin Heidegger, passim.

⁵³ Rudolph Sohm, Kirchenrecht, Bd. 1, Leipzig 1892, 160ff.

Im Kontext seines antiinstitutionellen Affekts denunziert Heidegger so das römische Rechts- und Ordnungsdenken, das sich über diverse Rezeptionsprozesse seit dem 11. Jahrhundert im abendländischen Privatrecht und in der römisch-katholischen Kirche mit ihrem Kirchenrecht und ihrer Soziallehre fortsetzt, als mimetische, machtorientierte Vereinnahmung der Ontologie.

Philosophie wird so, folgt man dem Heidegger-Adepten Jacques Derrida (1930–2004), zum »Diskurs des Gesetzes, die absolute Quelle aller Legitimation, das Recht des Rechts, die Gerechtigkeit der Gerechtigkeit als solcher, in den reflexiven Formen der Selbstdarstellung«.⁵⁴

Die Erfolgsgeschichte des metaphysischen Diskurses *iure Romano* und damit der römischen Bestimmung der *veritas* als dezisionistische Setzung im Unterschied zur ursprünglichen *aletheia* als dem Entbergenden wird in Heideggers Hermeneutik zur Geschichte der abendländischen Seinsvergessenheit.

Das auf dem Boden des Dispositivs des *Imperium Romanum* entstandene *ius* versteht er als nicht hintergehbaren Befehl *kat-exochen* mit absolutem Geltungsanspruch, in der ihm wesensgemäßen Weise, »dass die Beherrschten nicht niedergehalten oder gar nur verachtet sind, sondern umgekehrt, dass sie innerhalb des Gebots selbst ihren Dienst anzubieten vermögen für die Bestandssicherung der Herrschaft«.⁵⁵

Indem Heidegger »das Wesen des Denkens rein [...] erfahren«⁵⁶ und seine römische Überformung destruieren will, übersieht er nicht nur die zivilisierende und humanisierenden Wirkungen, die das römische Recht und seine Rezeption auf die kulturelle Evolution des Okzidents ausübte,⁵⁷ sondern er übergeht auch die nach seinem eigenen Verständnis seinsgeschichtliche Bedeutung des römisch-stoischen und christlichen Naturrechts,⁵⁸ – eine Verblendung, die umso schwerer wiegt, als dieses *ius naturale* als *vera philosophia*⁵⁹ gegen allen Rechtspositivismus im »Wesen der Wahrheit« (Heidegger)⁶⁰ sein irreduzibles Fundament hat.

III.3 Rom und die Folgen:

Die Herrschaft des Denkens über das Sein in der okzidentalen Kultur

Seinsgeschichtlich bedeutet demnach für Heidegger die Romanisierung der griechischen Kultur einen radikalen Bruch mit der griechischen Ontologie und in Folge davon die Seinsvergessenheit der okzidentalen Kultur: »Das Entscheidende bleibt,

⁵⁴ Jacques Derrida, *Privileg. Vom Recht auf Philosophie I*, Wien 2003, 113; vgl. Erich Hörl, *Römische Machenschaften. Heideggers Archäologie des Juridismus*, in: C. Vismann/Th. Weitin (Hgg.), *Urteilen. Entscheiden*, München 2005, 236-253.

⁵⁵ Martin Heidegger, *Parmenides*, 66.

⁵⁶ Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, 6.

⁵⁷ Vgl. u. a. Mariano Delgado, *Europa als christliches Projekt*, in: Urs Altermatt u. a. (Hgg.), *Europa – ein christliches Projekt?*, Stuttgart 2008, 35-57; Philippe Nemo, *Was ist der Westen?*, Tübingen 2005.

⁵⁸ Vgl. u. a. Wolfgang Waldheim, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Augsburg 2010.

⁵⁹ Wolfgang Waldstein, *Zum Problem der vera philosophia bei Ulpian*, in: *Collatio iuris Romani*, Bd. 2, Amsterdam 1995, 607-617.

⁶⁰ Martin Heidegger, *Parmenides*, 62.

dass die Romanisierung im Wesenhaften des griechisch-römischen Geschichtsreichs angreift als ein *Wandel des Wesens der Wahrheit und des Seins*.⁶¹ Mit der Verrechtlichung des Denkens, der Wahrheit und des Seins wird so Rom als Dispositiv nicht nur Herrscher über das Recht und gewinnt als mimetische *translatio* die Deutungshoheit über die römisch-christliche Metaphysik, sondern das *Imperium Romanum*, und in seinem Gefolge die römisch-katholische Kirche, wird zum »*Gerichtshof* des Denkens über das Sein«. ⁶² Da Heidegger im *fallere* den »eigentliche(n) und ‚große(n)‘ Zug des Imperialen«⁶³ sieht, muss die im »imperialen Wesensbereich«⁶⁴ des *Imperium Romanum* generierte *veritas* sich auch in der Souveränität des römischen Papstes und seiner Kurie institutionalisieren, so dass die römische Kirche unter seinem Primat zwischen *rectitudo* und *iustitia* einerseits und dem *falsum* andererseits, somit zwischen Orthodoxie und Heterodoxie, mit absolutem, inappellablem Geltungsanspruch entscheidet.⁶⁵

Gegen Bestrebungen, nach dem vom Nationalsozialismus verursachten Zivilisationsbruch einen christlichen⁶⁶ bzw. atheistischen Humanismus⁶⁷ zu begründen, spricht Heidegger in seinem Humanismusbrief von 1946⁶⁸ dem Humanismus generell jegliche Fähigkeit ab, zur Beantwortung der Frage nach dem Seienden des Seins beizutragen, da auch der Humanismus des *Quattro-* und *Cinquecento* als Referenz auf Rom der »technischen Interpretation des Denkens«⁶⁹ Vorschub geleistet habe.

Da die Römer als erste Humanisten in ihrer mimetischen Transformation die *paideia* der Griechen in ihre *humanitas* übertrugen, entwickelten sie, so Heidegger, mit der *institutio in bonas artes* ein instrumentelles, die Frage nach dem Sein eliminierendes Denken, an das der Humanismus und das Rinascimento des *Quattro-* und *Cinquecento*, von Heidegger *renascentia romanitatis* genannt, anschloss und zu dem Neuhumanismus Johann Joachim Winckelmanns (1717–1768), Johann Wolfgang Goethes (1749–1831) und Friedrich Schillers (1759–1805) führte. Heidegger bringt gegen die unter der Herrschaft der römischen Mimesis stehende Weimarer Klassik Friedrich Hölderlin (1770–1843) in Stellung »und zwar deshalb, weil er das Geschick des Wesens des Menschen anfänglicher denkt, als dieser ‚Humanismus‘ es vermag«. ⁷⁰

Aber auch der neuzeitliche Rationalismus René Descartes (1596–1650), der Empirismus und die Transzendentalphilosophie Immanuel Kants (1724–1804) ebenso wie die aus dem Empirismus und Rationalismus resultierende Rechenhaftigkeit der

⁶¹ Martin Heidegger, Parmenides, ebd.

⁶² Martin Heidegger, Europa und die deutsche Philosophie 1936, in: H. H. Gander (Hg.), Europa und die Philosophie, 38.

⁶³ Martin Heidegger, Parmenides, 60.

⁶⁴ Martin Heidegger, Parmenides, 70.

⁶⁵ Vgl. Martin Heidegger, Parmenides, 67–68, 75.

⁶⁶ Vgl. u. a. Gabriel Marcel, Geheimnis des Seins, Wien 1952; Ders., Sein und Haben, Paderborn 1968.

⁶⁷ Vgl. Jean-Paul Sartre, Ist der Existentialismus ein Humanismus?, in: Ders., Drei Essays, Berlin 1977.

⁶⁸ Martin Heidegger, Über den Humanismus, passim.

⁶⁹ Martin Heidegger, Über den Humanismus, 6.

⁷⁰ Martin Heidegger, Über den Humanismus, 12.

modernen Wirtschaftstheorie gelten Heidegger als nichts anderes, denn als Produkte der römischen Mimesis: »Diese ursprünglich römische Prägung des Wesens der Wahrheit, die den alles beherrschenden Grundzug in das Wesenszüge des abendländischen Wahrheitswesens festmacht«⁷¹ bestimmt demnach den Gang der Denk- und Seinsgeschichte bis in die sich technizistisch verstehende, autopoietische Zivilisation. Indem das Wesen der Wahrheit als *veritas* und *rectitudo* an die *ratio* übergeht, bestimmt diese »inskünftig zufolge einer neuen Wesenswandlung der Wahrheit das Technehafte der modernen, d. h. der Maschinen-Technik. Diese hat ihren Ursprung im Ursprungsbereich, aus dem das Imperiale kommt.«⁷² Indem diese Herrschaft der Maschine für Heidegger nichts anderes verkörpert als die Herrschaft des Denkens über das Sein, findet der imperiale Wille Roms seine transepochele Geltung und geschichtlich wirksame Macht: »Wäre nicht, was seine [Griechenlands] Denker bei beginnender Flucht der Götter gedacht haben, in eine gewachsene Sprache gesagt, wäre das Gesagte in der Folge nicht zum Instrument einer fremdartigen Weltansicht umgeformt worden, dann herrschte jetzt nicht die in ihrem Eigenen noch verborgene Macht der alles durchdringenden Technik und der ihr zugeordneten Wissenschaft und Industriegesellschaft.«⁷³

Die Verschüttung des griechischen Sagens und Fragens durch die imperiale Deutungsmacht Rom führte, so Heidegger, zwangsläufig in bisher letzter Konsequenz zur informationstechnischen Verformung der Sprache so wie zur kybernetischen Steuerung⁷⁴ und Verfügbarmachung alles Seienden. Die Automation nicht nur bei der Fertigung industrieller Produkte, sondern auch in der gesellschaftlich-kulturellen Kommunikation ist Folge jener mimetischen Umwandlung, die Rom ins Werk setzt, seit es existiert.

Anders als Carl Schmitt, der die Formprinzipien des Römischen Rechts und seines Dezisionismus mit unbedingter Geltung so wie der römisch-katholischen Kirche zu dem dem Protestantismus inhärenten Wirtschaftsprinzip von Kosten und Nutzen, Aufwand und Ertrag in einem antagonistischen Gegensatz sieht,⁷⁵ dominiert bei Heidegger Roms mimetische Herrschaft mit seinem absoluten Macht- und Geltungsanspruch selbst darüber, wie das Sein des Seienden zu deuten ist. Demnach hat das Imperium als Dispositiv mit seinem Hyperjuridismus und als »riesige(s) Bollwerk« (Heidegger)⁷⁶ diese Deutungshoheit bis in die technizistisch geprägte Welt von heute bewahrt und erhebt mit seinem juristisch-technischen Paradigma, das über die römisch-lateinische Kultur auch die anglo-amerikanische Zivilisation prägt, im Zuge der Globalisierung Weltgeltung: »Zum ‚Römischen‘ gehört auch das Romanische und

⁷¹ Martin Heidegger, *Parmenides*, 71.

⁷² Martin Heidegger, *Parmenides*, 74.

⁷³ Martin Heidegger, *Aufenthalte*, in: Ders., *Zu Hölderlin/Griechenlandreisen*, in: GA, Bd. 75, Frankfurt/M. 2000, 216.

⁷⁴ Vgl. Erich Hörl, *Parmenideische Variationen*. McCulloch, Heidegger und das kybernetische Ende der Philosophie, in: C. Pias (Hg.), *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946–1953*, Bd. 2: *Essays und Dokumente*, Zürich u. a. 2004, 209–225.

⁷⁵ Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellaerau 1923.

⁷⁶ Martin Heidegger, *Parmenides*, 78.

alles von ihm aus bestimmte neuzeitliche Wesen, das sich inzwischen weltgeschichtlich entfaltet und nicht mehr auf das Europäische beschränkt bleibt.«⁷⁷

IV. Der Auszug aus der römisch-abendländischen Tradition: Der fundamental-ontologische »andere Anfang«

Selbst da, wo er die imperiale *translatio* Roms und ihre ideengeschichtlichen Folgen einer vernichtenden Kritik unterwirft, bleibt Heidegger im Banne der geschichtlichen Macht Roms und bestätigt so *ex negativo* seine hermeneutische-mimetische Wirkmächtigkeit.

Um dieser Macht zu entkommen, konstruiert Heidegger das Bild eines nicht-römischen, ursprünglichen Griechenland mit seinem vorsokratischen Anfang. Nietzsche in seiner Absicht, die römisch-lateinisch geprägte abendländische Metaphysik zu zertrümmern⁷⁸, noch überbietend sucht Heidegger einen »anderen Anfang«. ⁷⁹ Da »der Anfang, der Ursprung [...] im Geschehen zum Vorschein [kommt und] voll da [ist] erst an seinem Ende«, ⁸⁰ wurde am »Ende des ersten Anfanges«⁸¹ eben dieser »andere Anfang«⁸² in der Besinnung auf den »ersten Anfang«⁸³ als anti-mimetischer Akt erst möglich. Nur in der griechischen und deutschen Sprache, die die Grenzen der römisch-lateinischen Geltungsmacht chronologisch und wesensmäßig bezeichnen, postuliert Heidegger philosophiepolitisch, ganz in der Tradition Hölderlins, eine griechisch-deutsche Allianz, um Roms Deutungshegemonie endgültig zu brechen.

Erst wenn die Ontologie Heraklits und des Parmenides aus den Fesseln Roms befreit und in den deutschen Geist, der dem griechischen *pneuma* kongenial ist, übertragen wird, kann die Verfallenheit an alles Seiende überwunden und die Fragen nach dem Sein wieder in seiner Ursprünglichkeit gestellt werden. Die griechische *aletheia*, das Sich-Entbergen des bisher Verborgenen, wird so als Wahrheit in ihrem Wesen geschehen: »Wahrheit ist nicht ursprünglich im Satz beheimatet, (sondern) das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit. Diese enthüllt sich aber als das eksistente [sic], entbergende Seinlassen des Seienden.«⁸⁴

Da nach Heidegger Wahrheit dem geschichtlich Seienden verhaftet ist, ist sie nur noch Wahrscheinlichkeit und damit inkommensurabel mit dem von Heidegger equivok gedachten Sein. Allerdings verstrickt sich Heidegger dabei in eine unauflös-

⁷⁷ Martin Heidegger, Parmenides, ebd.

⁷⁸ Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra (1883/85), München 1999, passim.

⁷⁹ Martin Heidegger, Grundfragen der Philosophie, 125; vgl. Françoise Dastur, Europa und der „andere Anfang“, in H. H. Gander (Hg.), Europa und die Philosophie, 185–196.

⁸⁰ Martin Heidegger, Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“, 3.

⁸¹ Martin Heidegger, Grundfragen der Philosophie, 125.

⁸² Martin Heidegger, Grundfragen der Philosophie, ebd.

⁸³ Martin Heidegger, Grundfragen der Philosophie, ebd.

⁸⁴ Martin Heidegger, zitiert nach Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Köln ¹¹2007, 2. Teil, 648-649.

bare Aporie: Der Schritt wird entgegen Parmenides und Heraklit bei Heidegger nicht vom Sein auf die geschichtliche Zeit, sondern vom kontingent – geschichtlichen Seienden auf das Sein getan, – eine Aufgabe, die, folgt man Heidegger, die »Hirten des Seins«, anfänglich bereits Hölderlin, gestellt und angegangen hatten.

Der von Aristoteles und der scholastischen Philosophie vertretene apriorische und analoge Seinsbegriff, von Heidegger als römisch denunziert, entkommt epistemologisch und logisch jener historischen Relativierung, die Heidegger ja gerade überwinden will. Gerade darin liegt der Grund für die Geltung und überzeitliche Dauer dieses die katholische Theologie bis heute bestimmenden Seinsbegriffs.⁸⁵

V. Heideggers blinde Flecken:

Roms originäre Konstruktion und Translation von pietas und religio

Mag zwar Heidegger noch zugestanden werden, dass er Roms genuine und geschichtlich höchst performative Termini wie *auctoritas*, *potestas*, *princeps*, *ratio*, *persona*, *labor*, *urbanitas*⁸⁶ unter den Juridismus⁸⁷ subsumiert, so verwundert es doch, dass er die originäre römisch-lateinischen Begriffe von *pietas* und *religio* übersieht, obwohl sie doch sein seinsgeschichtliches Interesse hätten finden müssen. Er ignorierte sie wohl deshalb, weil sie nicht auf einen vorsokratischen Ursprung zurückzuführen sind und damit auch nicht eine verstellende mimetische Funktion dieser beiden Termini nachzuweisen ist.

Daher ist die Frage erlaubt, warum nicht Heidegger im Rahmen seines seinsgeschichtlichen Fragens die evidenten ideengeschichtlichen Potentiale ausschöpft, die gerade auch im Inventar römischer Begriffe liegen und für die abendländische Geschichte eine solche Bedeutung haben, die nicht mit dem Verdikt der mimetischen Entfremdung von den Ursprüngen und damit der Seinsvergessenheit suspendiert werden können.⁸⁸

Das begriffliche Konstrukt der Tugend der *pietas* hatte für das vorchristliche Rom nicht nur im Rahmen seiner Außenbeziehungen⁸⁹ eine überragende ethisch-politische Bedeutung. Indem die *pietas erga deos* die innerweltliche *pietas erga parentes* und die *pietas erga rem publicam* transzendierte, musste die erstere für Heidegger durchaus von seinsgeschichtlichem Interesse sein: Indem die *pietas* von Personen zu anderen Personen, zu Institutionen, vor allem aber zu den Göttern ein jeweils

⁸⁵ Vgl. u. a. Edith Stein, Endliches und ewiges Sein, 1950; Gustav Siewerth, Das Sein als Gleichnis Gottes, 1958.

⁸⁶ Vgl. u. a. Hans Oppermann (Hg.) Römische Wertbegriffe, Darmstadt 1983; H. Drexler, Politische Grundbegriffe der Römer, Darmstadt 1988; R. B. Onians, The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate, Cambridge 1988; G. Semerano, Le origini della cultura europea, 4 Bde., Florenz 1984-1994.

⁸⁷ Vgl. Kap. III.2.

⁸⁸ Vgl. Franco Volpi, Art.: Heidegger et la Romanité philosophique, in: Revue de métaphysique et de morale, 2001/3 (31), 287-300.

⁸⁹ Vgl. Dieter Nörr, Die Fides im römischen Völkerrecht, Heidelberg 1991.

reziprokes, verbindliches ethisches Verhältnis, *interpositis rebus sacris*, begründete, wurde das Sakrale zum Fundament, durch das die gegenseitigen Verpflichtungen garantiert wurden.⁹⁰

Rom tradierte diese im Sinne Heideggers das Sein des Seienden zum Vorschein bringende Seins-Erfahrung vermittelt durch mimetischer Anverwandlungen über vielfältige *translationes* in die abendländische Kultur, die mit der semantischen Intensivierung von *pietos* als Frömmigkeit den transzendenzbezogenen Daseinshorizont im christlich-abendländischen Kontext noch verstärkte.

Aber nicht nur durch die eigenständige Konstruktion von *pietas*, sondern durch die Generierung der *religio* erlangte und behielt Rom die Deutungshegemonie in der okzidentalen Religionsgeschichte und im Gefolge davon im Christentum⁹¹ eine seinsgeschichtliche Bedeutung, die sich, entgegen Heideggers Hypothese, in der ontologisch fundierten römisch-katholischen Theologie mit ihrem analogen Seinsbegriff bis in die Gegenwart reflexiv entfaltet und diskursiv zur Geltung bringt.⁹²

Religio ist als ein durch und durch römisches Phänomen zu bezeichnen, folgt man Marcus Tullius Cicero (106-43 v.Chr.)⁹³ und Aulus Gellius (geb. ca. 130 n. Chr.), der *religio* mit dem Wort *religere* in Verbindung bringt: »*Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tanquam elegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut eligantes ex eligendo, ex diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes. His enim in verbis omnibus inest vis legendi eaque quae in religio-
so*«. ⁹⁴

Das *religere* im römischen Verständnis bedeutet nicht nur ein *legere* im Sinne der richtigen Durchführung des Kultes, sondern die besondere Aufmerksamkeit und Ehrfurcht dem Kultobjekt gegenüber. Somit wird die indoeuropäische Wurzel *leg* durch die Neuschöpfung Roms zu einer im Sinne Heideggers fundamentalen Seins-erfahrung, dem numinosen Sein gegenüber,⁹⁵ die Rom in kultisch genau festgelegten Verfahren institutionalisierte.

Auch wenn von römischer Religion im christlichen Sinne als Bekenntnisreligion nicht gesprochen werden kann, da der pagane Mythos den Glauben an eine Offenbarung nicht kannte, so setzte Rom mit seiner kulturellen Konstruktion von *religio* zusammen mit den Termini von *sacer*,⁹⁶ *sanctus* und *mysterium* eine mimetische Entwicklung in Gang, die das Christentum mit seinem ontologisch fundierten Gottesverständnis und seinem *officium* als Ritus bis in die Gegenwart prägt.⁹⁷

⁹⁰ Vgl. Antonie Wlosok, Art.: Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit, in: *Abendland* 16 (1970), 39-53, besonders 43, 48-49, 52; H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963.

⁹¹ Vgl. Jörn Rüpke, *Von Jupiter zu Christus*, Darmstadt 2010, 158-168; Antonie Wlosok, Art.: Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit, 50-53.

⁹² Vgl. u. a. Max Müller, *Sein und Geist*, Freiburg u. a. 21981; Josef Pieper, *Philosophie – Kontemplation – Weisheit*, Freiburg/Br. 1991.

⁹³ Cicero, *De natura deorum*, II, 28, 72.

⁹⁴ Gellius, *Noctes Atticae*, 4,9.

⁹⁵ Vgl. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Köln 2008, passim.

⁹⁶ Giorgio Agamben, *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002.

⁹⁷ Vgl. Wlosok, Art.: Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit, passim.

Diese für die universale Seinsgeschichte konstitutive römische Erfahrung und Leistung scheint Heidegger trotz seiner Bemühung, »Hörer des Seins« ausfindig zu machen, in seiner Fixierung auf die vorsokratische Ontologie übersehen zu haben.⁹⁸

VI. Fazit: Heideggers gnostisch-esoterische Romreferenz

Kontextualisiert man Heideggers seinsgeschichtliche Romreferenz, wird man folgende Befunde festhalten können:

1. Heidegger übernimmt unkritisch den Philhellenismus Johann Joachim Winckelmanns (1717–1768)⁹⁹ und des Deutschen Idealismus, der bei der ideologischen Konstruktion des deutschen Nationalstaats als Kulturnation eine formative Rolle spielte.¹⁰⁰ Beide, der Idealismus und Heidegger, gehen von einem nicht hintergehbaren Ursprung der Kultur des *genus humanum* aus, der für den Idealismus in der griechischen Antike, für Heidegger in der Ontologie der Vorsokratiker Heraklit und Parmenides liegt.

2. Heidegger rezipiert den antirömischen Habitus des Idealismus, der in der römisch-lateinischen Kultur, die als technisch-organisatorische Zivilisation definiert wird, einen Abstieg von der griechischen Philosophie des reinen Denkens an sich in die römische Machtapparatur und in den Rechtsformalismus sieht. Dabei folgt der Idealismus und mit ihm Heidegger einer Referenztradition des »antirömischen Affekts«,¹⁰¹ ohne sich über diese teilweise schon im Mittelalter latente, seit der Reformation, dem deutschen Humanismus und dem Pietismus dezidiert manifesten Hermeneutik, die zugleich antipäpstlich konnotiert war, reflexiv Rechenschaft zu geben. Heidegger bewegt sich ganz im Referenzparadigma, das von der Antinomie des organischen deutschen Denkstils versus mechanistisch-rationalistische »Zivilisation« des Westens als Erbe Roms ausgeht und transportiert damit explizit das Ideologem vom deutschen »Sonderweg«. So war bereits für Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) Rom das »zertrümmernde Schicksal«,¹⁰² als »von Hause aus etwas Gemachtes, Gewaltames, nichts Ursprüngliches«.¹⁰³ Seine »äußerste Prosa des Geistes«¹⁰⁴ habe sich in der »Ausbildung des römischen Rechts und in der römischen Religion«¹⁰⁵ manifestiert.

Ebenfalls für die Romantik muss diese negativ orientierte Romreferenz festgehalten werden: Wie »am Gegensatz des römischen Katholizismus, der römischen

⁹⁸ Vgl. Jacques Derrida, Glaube und Wissen, in: Ders./Gianni Vattimo (Hgg.), Die Religion, 9–106.

⁹⁹ Johann Joachim Winckelmann, Gedanken über die Nachahmung griechischer Werke in der Malerey und Bildhauerkunst, Dresden u. a. 21756.

¹⁰⁰ Walter Rüegg, Die Antike als Begründung des deutschen Nationalbewusstseins, in: Wolfgang Schuller (Hg.), Antike in der Moderne, 1985, 267–287.

¹⁰¹ Hans Urs von Balthasar, Der antirömische Affekt, Freiburg/Br. 1974.

¹⁰² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Werke, Bd. 12, Frankfurt/M. 1986, 338.

¹⁰³ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 344.

¹⁰⁴ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 351.

¹⁰⁵ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, ebd.

Rechts- und Reichsidee, der lateinischen Bildungssprache sich [...] der Volksgedanke« (Helmuth Plessner)¹⁰⁶ konstituierte, so bildet Heidegger gegen seine als Feindbild bestimmte Romreferenz sein Philosophem von der griechisch-deutschen Einzigartigkeit und Kongenialität, mit der Folge, dass antike griechische Ontologie und deutscher Denkstil als »Hirten des Seins« (Heidegger) zu wirken hätten.

3. Führt der antirömische Komplex des Deutschen Idealismus gegen die »Zivilisation« des Westens tatsächlich in eine von der westeuropäischen Geschichte abgekoppelte Sonderentwicklung, so markiert Heideggers »*anderer* Anfang«¹⁰⁷ der Frage nach dem Seienden des Seins zunächst unter dem Einfluss Bultmanns seine existentielle Nähe zur Antimetaphysik der protestantischen Theologie, später seine offene Parteinahme für den Nationalsozialismus.¹⁰⁸

4. Nimmt man die Romreferenz Rémi Bragues (geb. 1947)¹⁰⁹ zum Maßstab, der zufolge die mimetische Bedeutung Roms darin bestand, die Philosophie der Akademie und der mittleren Stoa in den römischen Kontext zu implementieren, in dem sie erst ihre universale Reichweite gewannen und das jüdische Erbe über die typologische Methode zu amalgamieren, so erscheint die geistesgeschichtliche und religionsgeschichtliche Leistung des paganen und christlichen Rom in einem positiv konnotierten Licht, wie es bereits die Latinistik,¹¹⁰ Romanistik¹¹¹ und Patrologie¹¹² zur Zeit Heideggers erkannten, deren Erkenntnisse er aber souverän ignorierte.

Trotz seiner allerdings negativ konnotierten Anerkennung Roms als bisher unüberbietbarer geistiger Weltmacht erweist sich Heideggers Romreferenz in ihrer normativen Würdigung nicht nur als gänzlich verfehlt, sondern in ihren Auswirkungen auf die deutsche Geschichte im Nationalsozialismus als verheerend.

5. Folgt man den geistesgeschichtlichen Untersuchungen Eric Voegelins (1901–1985)¹¹³, Mario Enrique Sacchi¹¹⁴ und Peter Koslowski¹¹⁵, sei die Hypothe-

¹⁰⁶ Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation. Die politische Verführbarkeit des deutschen Geistes* (1935/1959), in: Ders. (Hg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt/M. 2003, 63; vgl. Esch, *Ein Kampf um Rom*, passim.

¹⁰⁷ Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, 125.

¹⁰⁸ Vgl. u. a. Martin Heidegger, *Rektoratsrede vom 27.5.1933: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau 1933; dazu Hugo Ott, Art.: *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933/34*, Teil II: *Die Zeit des Rektorats von Marin Heidegger (23.4.1933–23.4.1934)*, in: *Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins („Schau-ins-Land“)* 1984 (103), 107–130.

¹⁰⁹ Brague, *Europe, la voie romaine*.

¹¹⁰ Vgl. u. a. Richard Heinze, *Vom Geist des Römertums*, Leipzig u. a. 1938, Friedrich Klingner, *Römische Geisteswelt*, Leipzig 1943.

¹¹¹ Vgl. u. a. Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948; Ernesto Grassi, *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, Darmstadt 1986. Vgl. hierzu Volpi, *Heidegger et la Romanité philosophique*, 292–293.

¹¹² Vgl. u. a. Hugo Rahner, *Abendland*, Freiburg/Br. u. a. 1966.

¹¹³ Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Wien 1938; Ders., *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*, München 1994; Ders., *Ordnung und Geschichte*, 10 Bde., München 2001–2005; vgl. Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934; Hans Strohm, *Die Gnosis und der Nationalsozialismus*, Frankfurt/M. 1997.

¹¹⁴ Mario Enrique Sacchi, *The Apocalypse of Being: The Esoteric Gnosis of Martin Heidegger*, South Bend (Indiana), 2002, besonders 110–116; vgl. Safranski, *Nietzsche*, 165–166.

¹¹⁵ Peter Koslowski, *Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie. Systematische Überlegungen*, in: Ders. (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich u. a. 1988, 368–399.

se erlaubt, dass sich in Heideggers Romreferenz der seit Marcion (ca. 85–160)¹¹⁶ latente und immer wieder ausbrechende Gnostizismus manifestiert. Ausgehend von den gnostischen Prämissen eines guten Gottes und dem Gottes Schöpfung verderbenden Demiurgen, des Antagonismus zwischen Geist bzw. Seele und sündhaftem Leib, zwischen dem im Menschen innewohnenden göttlichen Geist und den ihn korrumpierenden Institutionen, der Aufgabe des Menschen, sich im Kampf gegen das Dunkel für das Licht zu entscheiden,¹¹⁷ so lassen sich bei Heidegger in seinem geistespolitischen Kampf gegen Rom alle Anzeichen eines modernen esoterischen Gnostizismus und einer »gottlosen Theologie« (Löwith)¹¹⁸ diagnostizieren: Nach ihm kann sich die Menschheit nur selbst erlösen, wenn sie sich vom Dunkel der mimetischen »Machenschaften« (E. Hörl)¹¹⁹ Roms erlöst und sich vom Juridismus der römisch-katholischen Kirche und ihrer Theologie mit ihrem analogen Gottesbegriff befreit. Dazu sind allerdings Hirten und »Hörer des Seins« (Heidegger) nötig, die, so Heidegger, die Menschheit ins Licht der Erkenntnis »des Wesens der Wahrheit und des Seins«¹²⁰ führen, jenseits von *ratio* und *fides* an die Selbstoffenbarung Gottes, – eine Ideologie, die die römisch-katholische Kirche nicht nur kraft ihrer mimetischen Performanz, sondern in ihrer Treue zu ihrem göttlichen Auftrag und damit zum *depositum fidei* von ihren Anfängen an von Marcion über die Katharer und Reformatoren bis zu den modernen Gnostizismen des Nationalsozialismus und des Marxismus, dezidiert und ungebrochen zurückweist.

¹¹⁶ Vgl. u. a. Adolf Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921; Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, 172-176.

¹¹⁷ Vgl. u. a. Karl-Wolfgang Tröger, Die Gnosis, Freiburg/Br. 2001, 52-59; Kurt Rudolph, Die Gnosis, Göttingen 31990.

¹¹⁸ Löwith, Mein Leben in Deutschland, 31.

¹¹⁹ Erich Hörl, Römische Machenschaften.

¹²⁰ Heidegger, Parmenides, 62.