



universität
wien

Dissertation

Titel der Dissertation

Nähe und Entzug Gottes in der Lichtung des Seyns

JHWHs Vorübergang (Ex 32-34) und der Gott des
unendlichen Verhältnisses in Heideggers Wort vom *Geviert*

Verfasser

Mag. Hubert Pfeiffer

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, im Januar 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 080 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:

Fundamentaltheologie

(Theologische Grundlagenforschung)

Betreuer:

Univ. Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel

für

Paul Mathias und Anna Tabea

Danksagung und Widmung

An dieser Stelle sei vieler Menschen gedacht, ohne die diese Arbeit nicht zustande gekommen wäre. Allen voran möchte ich meiner Familie danken, meiner lieben Frau *Sonja* und unseren beiden prächtigen Kindern *Anna Tabea* und *Paul Mathias*. Sie haben während der letzten Jahre viel Geduld aufgewendet und mich immer wieder motiviert diese Arbeit zu vollenden. Aus tiefstem Herzen danke ich meinen Eltern *Rosa* und *Franz Pfeiffer*, sowie meinen Geschwistern *Johann*, *Monika*, *Rosa Maria* und *Franz*. Viele Herkunftserfahrungen mit ihnen und eine einfache, bodenständige, alltägliche christliche Religiosität durch sie, prägen und tragen mich bis heute. Auch ich darf aus dieser Faktizität leben und wirken. Ihnen allen, besonders meinen Kindern *Anna Tabea* und *Paul Mathias*, sei diese Arbeit gewidmet.

Gedankt sei allen Kolleginnen und Kollegen des SZE (Schulzentrums Eybnerstraße) in St. Pölten, allen voran HR Dir. Mag^a. *Sigrid Zöchling*, ihren Administratorinnen und dem Sekretariat des Schulzentrums. Einen besonderen Dank darf ich den Religionslehrerkolleginnen und -kollegen sowie den Lehrenden der Altenfachschiule rund um DKS *Hermine Lechner* sagen. Ein „guter“ Stundenplan und damit die Möglichkeit an den Seminaren, Privatissima, Doktorandenkollegs und Prüfungen der Katholisch-Theologisch Fakultät der Universität Wien teilzunehmen, haben es mir erlaubt diese Dissertation zu erarbeiten.

Nicht vergessen werden dürfen meine vielen Schülerinnen und Schüler, die mit ihren Erfahrungen und Fragen mich vieles gelehrt und häufig dazu herausgefordert haben heute Rechenschaft für unseren christlichen Glauben zu geben.

Danken darf ich an dieser Stelle meinen geistlichen Begleitern, allen voran *Sr. Huberta Rohrmoser*. Durch sie habe ich Zugang zu den Kontemplativen Exerzitien, zum Reichtum des Schweigens und der Stille, und daraus viel Kraft und Anregungen für meine Arbeit erhalten. Auch meinem Heimatpfarrer *August Blazic* sei ein Danke gesagt.

In meiner theologischen Herkunft haben mich besonders an der Universität Wien folgende Professoren geprägt: *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld*, *Johannes Reikersdorfer*, *Johann Baptist Metz*, *Hansjörg Auf der Maur*, *Günter Virt* und *Georg Braulik*. Eine wesentliche Institution in der Begleitung dieses Dissertationsprojektes war das im Wintersemester 2007 initiierte Doktoratskolleg der Institute Christliche Philosophie (Prof. *Rudolf Langthaler*), Moraltheologie (Prof. *Sigrid Müller*) und Fundamentaltheologie (Prof. *Kurt Appel*). Danken darf ich Dr. *Jakob Deibl* und Dr. *Marie-Theres Igrec* sowie *Michaela Feiertag* vom Institut für Fundamentaltheologie (Theologische Grundlagenforschung) für wertvolle Ratschläge und Hilfestellungen. Herzlich gedankt sei Michael Scherzer, der in vielen Stunden diese Arbeit betreut und Korrektur gelesen hat. Ebenso danke ich *Silke Riedl* und *Roman Vecerka* für Korrekturarbeiten. Für die Klärung informations technologischer Fragen beim Schreiben danke ich *Michael Walsberger*.

Danken darf ich Prof. *Helmuth Vetter* und Mag. Dr. *Matthias Flatscher* für wichtige Literaturhinweise. Ein außerordentlicher Dank gebührt Dr. *Adrian Navigante*, den ich als Grenzgänger zwischen den Kulturen und Sprachen und als herausragenden Denker auf dem Institut für Fundamentaltheologie kennenlernen durfte. Er hat mir in so manchen Pausen- und Ganggesprächen wertvolle Winke zu Heideggers Denken und dessen Rezeption im Denken französischer Philosophen des 20. Jhdts. erschlossen. Ich darf Univ. Doz. Mag. Dr. *Alfred Dunshirn* sehr herzlich danken, der als philosophischer Gutachter die Arbeit mitbetreut und entscheidende Hinweise zur Verschriftlichung der hebräischen und griechischen Termini gegeben hat.

Ganz besonders zu Dank verpflichtet bin ich meinem Doktorvater Prof. *Kurt Appel*. Er hat mich immer wieder zu neuen Denkwegen herausgefordert und mitgenommen und mich sehr freundschaftlich durch die Höhen und Tiefen (das Notvolle und Notwendige) einer Dissertation begleitet. Er hat mir Horizonte und Gegenden des Denkens eröffnet und mir Denkfiguren gelehrt, die ich ohne ihn so niemals erreicht hätte.

Ein herzliches Vergelt's Gott euch allen. All dies sei nun hineingegeben in die verborgene *Gegenwart* Gottes. Es gehört zur Eigenständigkeit und *Inständigkeit* der Dignität des *Daseins* dies überhaupt zu vermögen. Der Name des Herrn sei gelobt und verherrlicht von nun an bis in Ewigkeit.

Hubert Pfeiffer, Handwerker (kundig des Holzes und immer wieder auf Holzwegen unterwegs), Spielmann, Gottsucher und Wegelagerer des *Seyns*.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung _____	7
1. Vorbemerkung _____	7
2. Titel und Aufgabe der Arbeit _____	9
3. Duktus und Methodisches _____	15
 Eröffnung: Wohin ist Gott? - Ist Gott vor uns auf der Flucht? _____	 19
 BIBLISCHER TEIL _____	 25
 1. Grundsätzliches zu alttestamentlichen Gottesbildern _____	 25
Anwesenheit und Abwesenheit Gottes im Alten Testament _____	28
2. Das Buch Exodus _____	30
2.1. Der Gottesberg und die Adressaten der Gottesrede _____	32
2.2. Verweis auf 1Kön 19 _____	33
2.3. Identität Israels und Heiligkeitskonzeptionen _____	34
3. JHWHs Theophanie in Ex 32,30 – 34,9 _____	37
3.1. JHWHs Vorüberzug und die Offenbarung seines Namens im Kontext der Sünde des Volkes _____	38
3.2. Die Fürbitte des Mose und die Infragestellung des Sinnes des Exodus _____	39
3.3. Das Problem der Präsenz JHWHs inmitten seines Volkes und die Un-Möglichkeit JHWHs Antlitz zu sehen _____	41
3.4. Sehen Gottes im Nicht-Sehen - » <i>hinter</i> JHWH her« _____	43
3.5. Offenbarung der Barmherzigkeit JHWHs als Eröffnung einer neuen Zukunft _____	46
3.6. Zu einem verbalen Verständnis des Namens JHWH _____	48
3.7. Zusammenfassung _____	51
4. Der Gestus der Entbergung Gottes in der Verborgenheit des Leidens Jesu und der anonym Leidenden in den Verwerfungen der Geschichte (Mk 8,31-9,1) _____	52
4.1. „Der Sohn des Menschen muss vieles leiden und verworfen werden...“ _____	53
4.2. Theophanie und Verklärung _____	55
4.3. Gottesrede mit dem Gesicht zu den Leidenden _____	56
5. Zum Zeitdenken der Bibel – die Zueignung der Zeit als Gabe des Gastes und Thema der Heiligen Schrift _____	58

SEYNSGESCHICHTLICHER TEIL _____	65
TEIL I: Wie kommt (der) Gott in Heideggers Denken? _____	65
0. Vorbemerkung _____	65
0.1. Nach Heidegger _____	65
0.2. Wie mit Heidegger anfangen? – eine kleine Hinführung zum Denken Martin Heideggers _____	66
1. Heidegger und die Theologie I _____	72
1.1. Heideggers theologische Herkunft _____	73
1.2. Offenbarung als Krisis aller menschlichen Denkbewegungen _____	79
1.2.1. Dietrich Bonhoeffer und Martin Heidegger _____	79
1.2.2. Dietrich Bonhoeffer und »Sein und Zeit« _____	81
2. Heidegger und die Theologie II - Was heißt Theologie? _____	86
2.1. Verschiedene Verstehensweisen von Theologie bei Heidegger _____	86
2.1.1. Theologie als ein mythisch-dichtendes Sagen _____	86
2.1.2. Theologie als Onto-theo-logie der abendländischen Metaphysik _____	89
2.1.3. Theologie im Sinne einer Wissenschaft des Glaubens (christliche Theologie) _____	91
Exkurs zu Heideggers Schrift „Phänomenologie und Theologie“ _____	92
2.1.4. Theologie als Rede von Gott, in der das Wort Sein keine Stätte hat _____	96
2.1.5. Heideggers Besinnung auf das Gotthafte im Rahmen eines seynsgeschichtlichen Denkens _____	102
2.2. Der Name <i>Philosophie</i> , dessen Herkunft und Wandel _____	102
2.3. Die Gott-Losigkeit der Philosophie _____	107
3. Heidegger <i>zwischen</i> Theismus und Atheismus _____	110
3.1. Heidegger - ein heidnischer Denker? _____	110
3.2. Heideggers Denken als ein Denken radikaler Endlichkeit _____	120
3.3. Not und Notwendigkeit einer philosophischen Gottesrede heute _____	124
TEIL II: ÜBERGANG _____	127
1. Das Denken der anfänglichen Denker und der Einbruch der Metaphysik _____	128
1.1. Der Anfang des Denkens im Angang des <i>Seyns</i> – Heraklit, der Denker der φύσις und des Λόγος _____	128
1.2. Die » <i>ontologische Differenz</i> « in einem Denken <i>des Anfangs</i> _____	130
2. Das Fragen der Seinsfrage und die Epoche der Metaphysik als Teil der Geschichte des <i>Seyns</i> _____	136
2.1. Was ist Metaphysik? _____	138

2.1.1. Tò öv – das ontisch-ontologische Wesen der Metaphysik _____	140
2.1.2. Das onto-theo-logische Wesen und der Gott der Metaphysik _____	141
2.1.3. Das nihilistische Wesen der Metaphysik – Verweis auf das Seyn als Verweigerung ____	144
2.1.4. Das nihilistische Wesen der Metaphysik, dargestellt an Heideggers Aufsatz „Nietzsches Wort – »Gott ist tot«“ _____	145
2.1.5. Das technische Wesen der Metaphysik als Ausdruck des Seyns _____	150
2.2. Eine Rückfrage an Heideggers Einschätzung der Metaphysik _____	153
3. Das <i>Übergängliche</i> angezeigt am Verständnis des Menschen <i>als Dasein</i> _____	160
3.1. Der Begriff des Menschen im Denken der Metaphysik _____	160
3.2. Die <i>Wesung</i> des Menschen in der Nähe zum <i>Seyn</i> - Die Auslegung des <i>Wesens</i> des Menschen aus dem auf dem Boden der Metaphysik gedachten Humanismus _____	162
3.3. Der Mensch <i>ist »Dasein«</i> (Gelichtetsein) _____	171
3.3.1. In-der-Welt-sein _____	173
3.3.2. Sein zum Tode _____	176
Teil III: Die »Beiträge zur Philosophie« als Horizont einer Auslegung von Heideggers Vortrag »Hölderlins Erde und Himmel« _____	182
1. Einleitende Überlegungen _____	182
Kleiner Exkurs über das zu »Denkende« wie das »zu-Denkende« _____	186
2. Der Aufriss der <i>Beiträge zur Philosophie</i> in sechs <i>Fügungen</i> und ihr Fügungscharakter _____	190
2.1. Der <i>Anklang</i> _____	192
2.2. Das <i>Zuspiel</i> _____	195
2.3. Der <i>Sprung</i> _____	196
Exkurs: Die Zerklüftung des Seyns – die Nichtung des Nichts im Seyn _____	197
2.4. Die <i>Gründung</i> _____	202
2.5. Die <i>Zu-künftigen</i> _____	209
2.6. Der <i>letzte Gott</i> _____	212
Exkurs: »Der letzte Gott gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen« _____	216
2.7. Das <i>Seyn</i> _____	220
3. Resümee unter dem Titel » <i>ontologische</i> und <i>theologische</i> Differenz« _____	223
Teil IV: »Der Gott west nur an, indem er sich verbirgt« - Hölderlins Erde und Himmel _	229
1. Vorbemerkung _____	229
2. Die Stimmen des Geschicks: Erde und Himmel, Gott und Mensch _____	231
Exkurs: Eräugnis - Blicken und Erblicktwerden des Menschen im sich dargebenden Blicken der Göttin _____	236

3. Der Bezug von Gott und Mensch und ihr Verhältnis zum <i>Seyn</i> als dessen Geschick	240
4. Das gegenwärtige Geschick des <i>Seyns</i> – <i>Es (Seyn) west im Ge-stell</i>	243
5. Das große Geschick: Kommt großer Anfang zu Geringem?	247
6. Das Geringe und das <i>Symbolon</i> von der Hochzeit	249
7. Wozu Dichter in dürftiger Zeit?	251
8. Das Heilige	254
9. Das <i>Geviert</i> oder das <i>un-endliche Verhältnis</i> als die reinere Sammlung der Weltgegenden	257
10. Hölderlins mythologische Geschichtskonzeption	260
 Zusammenschau	 270
1. Zeitlichkeit und Zeitigung des <i>Daseins</i>	270
2. Die Negativität des <i>Seyns</i> (Heiligen) betrachtet als Geschichte der Beziehung von Gott und Mensch	272
3. Wink, Horizontalität und Vorübergang Gottes	275
3.1. Wink	275
3.2. Das <i>Offene</i> (Horizontalität) und Sterblichkeit	277
Exkurs zu Geschichte und Erzählung	283
3.3. <i>Ereignis</i> , Sprache und das Anstößige der Heiligen Schrift	287
3.4. Vorübergang Gottes	292
 Nachwort	 299
 Literatur- und Abkürzungsverzeichnis	 306
Abstract zur Dissertation	312
Abstract zur Dissertation (englisch)	317
Curriculum Vitae	318

Einleitung

1. Vorbemerkung

Die vorliegende Arbeit stellt Martin Heidegger, einen von der christlichen Theologie herkommenden wie auch sich dem Christentum entfremdenden Denker, und dessen Denken in einen Bezug zum biblischen Wort vom Vorübergang JHWHs. Dieser Kontrast könnte wohl nicht größer sein. Dennoch entdecken wir eine uns faszinierende Gemeinsamkeit, die wir das *Offene* nennen. Das *Offene* ist biblisch im sich offenbarenden Gott (JHWH) symbolisiert, der sich ständig entziehend einen Horizont auftut und einen *Raum* (eine *Zukunft*) für das Aufblühen der Schöpfung wie für die Heilung eines in Sünde verfallenen Volkes aufreißt und offenhält. Auch Heidegger denkt ein *Offenes* (eine *Lichtung*, eine *Differenz*), das im Seienden waltet. Er besinnt sich auf einen *Anfang*, mit dem im wahrsten Sinne des Wortes nichts anzufangen ist. Das biblische Tetragramm und Heideggers *Lichtung* des *Seyns* symbolisieren eine nicht zu schließende *Offenheit*. Die Motive mögen sehr verschieden sein, dennoch entdecken wir sowohl im biblischen Denken wie im Denken Heideggers den Versuch einer Annäherung an ein Nichtannäherbares, an ein sich ständig Entziehendes und Zurückhaltendes. Die Bibel bringt dies im Tetragramm (JHWH) zum Ausdruck. JHWH hält sich in seiner Heiligkeit zurück, um das Volk nicht zu vernichten. Hinter JHWH herziehend erfährt es SEINE verzeihende, unverfügbare *Gegenwart*. Der Vorübergang JHWHs an Mose und Israel (am Sinai) eröffnet dem Bundesvolk einen neuen Lebensraum. JHWH ist jedoch niemals präsentierbar. Der Bezug zu JHWH (ausgedrückt im Bund) öffnet den Menschen erst in seine abgründige Tiefe und bewahrt so seine Humanität.

Im JHWH-Namen drückt sich die zurückhaltende Entzogenheit Gottes aus, die allem Seienden einen Raum offenhält. Im Nichtaussprechen des Tetragramms (ein *nomen innominabile*¹ - gleichsam als Negation des Stimmlichen -, das in althebräischen Konsonanten den aramäischen Text durchbricht) wird versucht ein Unnennbares zu sagen. In ähnlicher Weise möchte Heidegger in der Figur (*Fügung*) des *letzten Gottes* ein sich ständig (verweigernd) Entziehendes darstellen, das ein *Offenes* beständig offenhält und eine völlige Verzweckung und Unterwerfung des Seienden infrage stellt. In der *Fügung* des *letzten Gottes* hat Heidegger wohl eine offenhaltende Differenz am entschiedensten gedacht.

Abseits eines biblischen Denkens versucht Heidegger eine Annäherung an ein nichtannäherbares Sichentziehendes. Heideggers *seynsgeschichtlicher* Gott ist nicht der Gott der Metaphysik und ausdrücklich zu unterscheiden vom Gott der biblischen Offenbarung. Theologisch interessant sind (bei aller zu beachtenden Andersheit) jedoch gedankliche Analogien, die sich im biblischen Denken sowie in einem Denken des *Seyns* zeigen lassen. Zu nennen sind hier etwa: die Kategorie des *Übergangs* (Rede vom

¹ Vgl. Agamben, Giorgio, Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität, Frankfurt am Main 2007, 58.

Vorübergang Gottes) oder der Gedanke, dass der Mensch nur im Bezug zu Gott (Bundesdenken, *Geviert*) in sein innerstes *Wesen* finden kann.

Zwei Motive in Heideggers Schriften seien kurz angesprochen: die *Seinsvergessenheit* der Metaphysik und das sogenannte *Geviert*:

Ein wesentliches Kennzeichen der klassischen Metaphysik ist (nach Heidegger) die sogenannte *Seinsvergessenheit*. In der Geschichte des abendländischen Denkens (Metaphysik) wird (im Verständnis Heideggers) das Sein eines Seienden gesucht, indem Sein vom Seienden her ausgelegt und Gott als ein besonderes, als ein höchstes Seiendes unter anderen Seienden gedacht wird. Was vergessen wird, ist die im Seienden waltende *Öffnung*, ein Riss, eine Differenz. Heidegger versucht dieses Moment eines *Offenen* in unterschiedlichen Begriffen zu sagen: *Ereignis*, *Lichtung*, *Seyn*, *Geschick*, *Gabe* (*Es gibt*), *Sein zum Tode*, der *letzte Gott*. Das *Offene* wird auf weiten Strecken der Arbeit mit dem Wort *Seyn* gesagt werden.

Das *Offene* im Seienden ist gleichsam der sich zurücknehmende Horizont, der allem Seienden einen Raum eröffnet. Wenn die *ontologische Differenz* ganz ursprünglich das *Offene* (eine *Lichtung*) im Seienden bezeichnet, dann heißt *Seinsvergessenheit*, dass eine im Sein waltende Differenz vergessen worden ist. Dort, wo das Sein des Seienden das Seiende restlos darstellbar, herstellbar, zähl- und messbar und damit bewältigbar machen will, stehen das Leben, der Mensch, das Humanum auf dem Spiel. Heidegger ist sich einer solchen Bedrohung, die in der Versuchung einer völligen Verfügbarmachung (Repräsentierung, Handhabung, Stellung usw.) des Seienden liegt, bewusst. Er ist sich ebenso klar darüber (und das wird in der Arbeit zu zeigen sein), dass dieser Grundzug einer völligen Verfügbarmachung des Seienden im abendländischen Denken angelegt ist.

In der Metapher des *Gevierths* ist ebenso ein *Offenes* gedacht. In der Rede vom *Geviert* drückt Heidegger ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch (biblisch gesagt: im Bund) aus. Der Sterbliche ist auf Gott bezogen, Gott aber dem Menschen gleichsam entzogen. Gott kann nicht einfach präsentiert werden. Auch der Sterbliche ist Gott entgegengestellt und entzogen. Gott und Sterbliche sind aber nicht einfach in eine Symmetrie gesetzt. Das Verhältnis beider ist noch einmal in den Bezug von Erde und Himmel eingebracht und durch dieses gebrochen. Gerade weil Gott und Mensch, Erde und Himmel, voneinander gesondert in ein Verhältnis eingebracht sind, verweisen sie aufeinander. Die Asymmetrie des unendlichen Verhältnisses besagt, dass die Dinge nicht mit sich zusammenfallen, dass der Mensch sich in Gott niemals so spiegeln kann, um in ihm aufzugehen. Diese asymmetrischen Bezüge stellen gleichsam einen Bruch dar, der nicht verschlossen werden kann und deshalb einen Raum des Humanen wahren kann. Heidegger geht es darum, dass der Mensch in sein eigenes Wesen finden möge. In den herkömmlichen Bestimmungen des Menschen im abendländischen Denken (z.B. *animal rationale*) ist sein *Wesen* (so Heidegger) gerade nicht entsprechend zur Sprache gekommen, eher der Mensch und sein Humanum verstellt worden. Symbolisiert *Seyn* gleichsam eine Bruchstelle im Seienden wie auch die Entzogenheit von Gott und Mensch, die niemals völlig positivierbar ist, dann wird der Mensch (*Dasein*) gewürdigt werden, Hüter dieses *Offenen* zu sein. Könnte sich da etwa ein neuer Blick auf das Seiende eröffnen, der die

Nichtschließbarkeit der Dinge, ihre *Sakramentalität* im Auge behält? Könnte zudem das Kreuz Christi ein adäquates Symbolon für die vier Weltgegenden des *Gevier*s darstellen, darin Gott und Mensch, Erde und Himmel zusammengespannt sind, wie auch in ihr je Eigenes auseinandergehalten bleiben und ruhen?²

2. Titel und Aufgabe der Arbeit

Der Titel: „Nähe *und* Entzug Gottes in der *Lichtung* des *Seyns*“ bildet den Horizont für eine Antwort auf die fundamentale Frage nach dem *Anwesen*³ (der *Wesungsweise*) Gottes. „Was ist die Weise von Gottes *Anwesen*?“ In dieser Frage, die uns in unserer Arbeit anleiten soll und gleichsam stets mitgetragen werden will, liegen zwei weitere Fragen beschlossen. Die eine lautet: „Wohin ist Gott?“ Die andere: „Wie ist überhaupt eine Begegnung des Menschen mit dem unendlichen Gott möglich und zu denken?“

„Nähe *und* Entzug Gottes in der *Lichtung* des *Seyns*“. So lautet der Obertitel der Arbeit. Der Titel sagt in den Worten „Nähe *und* Entzug“ einen Bezug. „Nähe *und* Entzug“ gehören in ein Verhältnis. Das Wort „*und*“ hält Entzug und Nähe zusammen und auseinander. Es kann Nähe und Entzug in ein Gegenüber, in einen Gegensatz zusammenstellen, sodass „Nähe“ in Opposition zum „Entzug“ zu stehen kommt. Wir können das „*und*“ aber auch als Ausdruck eines gegenwendigen Verhältnisses betrachten. Gott naht in einem Entzug. Nähe und Entzug sind kein sich ausschließender Gegensatz, vielmehr ein sich wechselseitig erschließender Gegen-Satz, eine Ent-Sprechung. Gott entzieht sich im Nahekommen. Heidegger sagt einmal: „Der Gott west nur an, indem er sich verbirgt.“⁴ Ist hier das „*und*“, das ein Verhältnis sagt, schon in seinem ursprünglichen Gehalt gedacht, wo wir dieses Verhältnis dialektisch denken als ein Umschlagen von Nähe und Entzug? Verbleiben wir hier noch im Vorstellen eines Verhältnisses oder lassen wir uns dieses Verhältnis sagen, sodass wir einmal zurücktreten und uns in einem Denken üben, das Vernehmen ist?

Das „*und*“ sagt das Selbe von Nähe und Entzug. Das Selbe ist zugleich der Unter-Schied von Nähe und Entzug. Das „*und*“ sagt eine Differenz, die in die zweite Hälfte des Obertitels weist, der da lautet: „*Lichtung* des *Seyns*“. Die *Lichtung* des *Seyns* bildet einen umfassenden Horizont, nämlich, dass Seiendes *ist* und nicht *nicht* ist. Es ist die

² Vgl. Heidegger, *Das Ding*, (HGA 7), 184. Welche Tiefe eröffnet sich im Dingen des Dings als der Versammlung der vier Weltgegenden? Eröffnet sich uns da nicht neuerlich ein Zugang zu einem fruchtbaren Verständnis des Sakraments? Versammelt das Sakrament nicht auch Erde und Himmel, Gott und Sterbliche, die Welt und das Heilige?

³ Mit *Anwesen* ist hier keine Präsenz gemeint, deshalb die Kursivierung des Begriffs. Vielmehr ist die Fraglichkeit von Gottes *Wesen* angedacht oder wie es Heidegger ausdrückt nach der Weise von Gottes *Wesung* gefragt.

Grundsätzlich weisen wir darauf hin: Die Kursivierung der Worte *Wesen* und *wesen* (*west*) zielt auf ein verbales Verständnis dieser Begriffe im Sinne der Zeitigung und des Ereignens. Im Unterschied dazu meint „Wesen“ (nicht kursiv geschrieben!) das Sein (eine Substanz, den Kern) von etwas oder auch Wesen verstanden als Lebewesen. Diese Unterscheidung wird im Verlauf der Dissertation überwiegend (außer innerhalb von wörtlichen Zitaten) durchgehalten.

⁴ Heidegger, Martin, *Hölderlins Erde und Himmel*, in: Ders., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (HGA 4), Frankfurt am Main 1981, 152-181, 169f.

Offenständigkeit des Seienden in seinem *Seyn*, die sich in allem, was ist, für das *Dasein* erschließt. *Dasein* ist selbst ein Ent-schlossenes (Er-schlossenes), dem sich das *Seyn* zusagt, indem dieses sich entzieht.

Der Untertitel versucht ebenfalls einen Bezug zu nennen. Wir versammeln hier das biblische Wort vom Vorübergang JHWHs aus dem Buch Exodus und ein Wort Heideggers, das in dessen *übergängliches* Denken gehört, das Wort vom *unendlichen Verhältnis*. Ob diese Zusammenstellung sinnvoll und zulässig ist, sei einmal dahingestellt. Sie scheint uns aber bedenkenswert. Auch hier wollen wir zunächst nur einfach hinhören, nachsagen und beides in einer gewissen Nähe zueinander stehen lassen: ein Wort der biblischen Offenbarung und Heideggers Besinnung auf den *seynsgeschichtlichen* Gott.

Der Begriff des *unendlichen Verhältnisses* gehört in die Besinnung Heideggers auf das Dichtertum Hölderlins und dessen Dichtung von Erde und Himmel. Heidegger sagt dieses Verhältnis ebenso im *Bild* des *Geviert*s, das hier und an anderer Stelle, etwa im sogenannten Dingaufsatz⁵, von ihm aufgegriffen wird. Er stellt dieses in einen Gegensatz zur Rede vom *Gestell*. Das *Geviert* (das *unendliche Verhältnis*) nennt das Zueinander von Erde und Himmel, Gott und Sterblichen. Sie (diese *Vier*) stehen in einem Bezug und sind nicht ohne dieses Verhältnis zu sagen. Das eine aus dem anderen, auf es zu und von ihm her. Sie sind aufeinander bezogene *Gestalten*. Nur als Bezogene sind sie entzogen, weil für sich betrachtet nicht positiverbar. Erde und Himmel, Gott und Sterbliche können als solche nicht vergegenständlicht werden und entziehen sich einer letzten Fixierung. Nur in ihrem Zueinander und Geschiedensein gewinnen sie *Gestalt*. Was Erde und Himmel, Gott und Sterbliche sind, eröffnet sich uns also nur in deren Aufeinanderbezogensein, welches reiner Bezug, reines Verhältnis und Bewegung ist.

Der Titel möchte andeuten, und das ist die Grundthese der Arbeit, dass die Erfahrbarkeit Gottes in die *Dialektik* (Entsprechung) von Aufgang und Entzug gehört. Das will sagen, dass mit dem Erscheinen Gottes dessen Entzug mitgegeben ist. Mit dem Gedanken der Negativität deutet sich bereits der Gedanke der Gabe (Vor-Gabe) an. Es stellt sich damit die Frage nach der Erfahrbarkeit Gottes im *Offenen* der *Lichtung* des Seins. Gott können wir von uns her niemals erreichen. Wenn wir von Gott reden, von ihm wissen, muss er sich je schon geoffenbart haben.⁶ Zum anderen betrachten wir die Offenheit im Seienden, jenes *Zuvor*, in welches der Mensch als *Dasein* eingelassen ist und seinsverstehend in dieses *Offene* hinaussteht und dieses aussteht. Wenn Gott sich in diese unsere Geschichte einlässt, sich offenbart, kann uns dies nur aufgehen *in der Lichtung* des *Seyns*?

Ein wichtiges Moment, das hier gleichsam in den Horizont von Nähe und Entzug Gottes rückt, ist die fundamentale Frage, wie denn Gott dem Menschen begegnen und anwesen kann. Dahinter steht grundsätzlich das Problem der Spannung von Möglichkeit und

⁵ Heidegger, Martin, Das Ding (1950), in: Ders., Vorträge und Aufsätze (HGA 7), Frankfurt am Main 2000, 165-187.

⁶ Vgl. Bonhoeffer, Dietrich, Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt, in: Ders., Ethik, Gütersloh²1998, 31-61, 33ff.

Unmöglichkeit der Begegnung mit Gott. *Du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn nicht sieht mich der Mensch und lebt*⁷, heißt es in Ex 33,20. Dennoch spricht das Exodusbuch von einer innigen Beziehung JHWHs zu Mose: *Und JHWH wird zu Mose von Angesicht zu Angesicht sprechen, so wie einer mit seinem Nächsten spricht*⁸ (Ex 33,11). Gott muss sich also in einer erfahrbaren Weise kundtun und kundgetan haben, sonst könnten wir nicht von und über ihn sprechen, geschweige denn zu ihm beten. Alles andere wäre bloß unsere eigene Vorstellung, Götzendienst und der Versuch, sich in solch göttlichen Gestalten zu suchen und zu identifizieren. Die christliche Botschaft glaubt und verkündet, dass die Frage der Begegnung Gottes mit dem Menschen in der Person Jesu von Nazaret konkret geschichtlich zum Austrag gekommen ist.

Ich möchte eingangs der Arbeit der *Dialektik* von Aufgang und Entzug Gottes als einem fundamentalen Moment der biblischen Exodustheophanien vom Sinai nachspüren. Bereits hier wird uns die *Dialektik* von Aufgang und Entzug Gottes als Begegnungsgeschehen zu denken geben. Im „Nach-Sagen“ und „Nach-Denken“ von Heideggers Denken soll das entsprechende Geschehen von Aufgang und Entzug Gottes als *Lichtungsgeschehen* und als *Geschehen* von Begegnung (Ent-gegnung) begriffen werden.

Für beide Weisen greifen wir kurz Worte aus Heideggers Denken auf. Der Gedanke des *Lichtungsgeschehens* begegnet uns in Heideggers berühmtem Wort aus dem *Brief über den »Humanismus«*.

Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens der Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort »Gott« nennen soll. Oder müssen wir nicht erst diese Worte alle sorgsam verstehen und hören können, wenn wir als Menschen, das heißt, als eksistente Wesen einen Bezug des Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen?⁹

Der Mensch *eksistiert* in der Weise des *Daseins* (als *In-der-Welt-sein*¹⁰) und „wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe Gottes.“¹¹ Zum Gedanken der Begegnung (Ent-gegnung) erinnern wir an Heideggers Wort vom „unendlichen Verhältnis“ als Versammlungsstätte von Erde und Himmel, Sterblichen und Gott in seiner Besinnung auf *Hölderlins Erde und Himmel*.¹²

Vieles scheint in Heideggers Rede vom letzten Gott unvereinbar zu sein mit der christlichen Gottesrede. Wir wollen uns auf die Spur von Heideggers Gottdenken machen und seiner Kritik am metaphysischen Gottesbegriff bzw. Gottesbild nachgehen. Heidegger fordert uns geradezu heraus, auf die Suche zu gehen nach einer angemessenen Rede

⁷ Übersetzung von Christoph Dohmen, in: Dohmen, Christoph, Exodus 19-40 (HThKAT), Freiburg 2004, 319.

⁸ Übersetzung von Christoph Dohmen, a.a.O, 318.

⁹ Heidegger, Martin, Brief über den »Humanismus«, in: Ders., Wegmarken (HGA 9), Frankfurt am Main 1976, 313-364, 351.

¹⁰ Heideggertermini werden in seiner Schreibweise übernommen (und vorwiegend kursiv geschrieben), auch wenn sie nicht den Regeln der heute gültigen Orthographie entsprechen. Ein schönes Beispiel ist: *In-der-Welt-sein* - ein Wort, das Heidegger durchaus substantivisch verwendet, jedoch als Verbum schreibt, etwa in Genetivkonstruktionen („des *In-der-Welt-seins*“). Ist es möglich, dass er hier bewusst die Orthographie durchbricht, zugunsten eines verbalen Verständnisses von Sein?

¹¹ Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 354f.

¹² Vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 163.

von Gott (einem neuen Logos christlicher Theologie). Heidegger könnte hier zu einem höchst ernstzunehmenden Gesprächspartner werden.

Martin Heidegger spricht von einem christlich bestimmten Gott der Metaphysik. Was ist Metaphysik? Metaphysik ist jenes Denken, welches das Seiende als solches im Ganzen zu denken sucht. In ihm zeigt sich der machenschaftliche Charakter des Seins. Diese Auffassungen des Seins des Seienden verstellen nicht nur das Sein selbst, sondern auch das *Wesen* (im Sinne der *Wesung*) des Menschen wie des Gottes. Die Metaphysik sei, so Martin Heidegger, *onto-theologisch* verfasst. Dahinter steht die Frage: Wie kommt Gott in die Metaphysik? Metaphysik denkt einerseits das Seiende im Allgemeinen. So ist das Sein des Seienden das Weitesten, Leerste und Allgemeinste.¹³ Metaphysik ist andererseits aber auch ein Denken des ersten und tiefsten Anfangs, sowie des letzten Grundes. Der (metaphysische) Gott wird als das höchste denkbare Seiende, als Erstursache usw. (*summum ens, summum cogitabile, ens perfectissimum, causa prima*) zu fassen gesucht. „Weil Sein als Grund erscheint, ist das Seiende das Gegründete, das höchste Seiende aber das Begründende im Sinne der ersten Ursache“.¹⁴ Heidegger spricht von einer Differenz, die Sein (als Grund) und Seiendes (als Begründetes) zu- und auseinanderhält. Diese Differenz gehört zum Grundriss der Metaphysik. Gott kommt gewissermaßen durch den Austrag dieser Differenz in die Metaphysik. Er ist ein vorgestellter Gott.

Denkt die Metaphysik das Seiende im Hinblick auf seinen jedem Seienden gemeinsamen Grund, dann ist sie Logik als Onto-Logik. Denkt die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen, d.h. im Hinblick auf das Höchste, alles begründende Seiende, dann ist sie Logik, als Theo-Logik.¹⁵

Wo nun das Seiende unter das Joch des Subjekt-Objekt-Denkens gezwungen und sich im Lichte des Ursache-Wirkung-Zusammenhangs darstellt, kann Gott (als *summum ens*) „im Lichte der Kausalität zu einer Ursache, zur *causa efficiens*, herabsinken.“¹⁶ Hören wir Heidegger:

Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der *Causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *Causa sui* preisgeben muß, dem göttlichen Gott näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.¹⁷

Der *onto-theologisch* vorgestellte Gott verstellt einen göttlichen Gott, der sich umgekehrt in der abendländischen Metaphysik verbirgt. Wir dürfen fragen: Verstellt dieser vorgestellte Gott der Ontotheologie nicht auch den Gott biblischer Erfahrung, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Gott Jesu Christi (vgl. das Bildverbot Israels)?

Im sogenannten Ende der Metaphysik tritt der gottsuchende und gottvermissende tolle Mensch auf. Das *Seyn* verhüllt sich selbst in der metaphysischen Auslegung des Seins. Damit einher geht eine Geschichte zunehmender Positivierung und Vergegenständlichung Gottes und des Menschen. Mit Hegel kommt die Epoche der Metaphysik an ihren

¹³ Vgl. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (HGA 2), Frankfurt am Main 1977, §1.

¹⁴ Heidegger, Martin, *Identität und Differenz* (HGA 11), Frankfurt am Main 2006, 76.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (HGA 7), 27.

¹⁷ Heidegger, *Identität und Differenz* (HGA 11), 77.

Höhepunkt und mit Nietzsche in ihr Ende.¹⁸ Die Positivierung Gottes endet im Tod (eines metaphysischen) Gottes. Im Hinblick auf das Gewesensein Gottes (eines metaphysischen, aber auch des christlichen Gottes) deutet sich die Frage nach dem Verständnis von Zeit an.

Mit Heidegger sind ja unwiderruflich die Begriffe *Sein* und *Zeit* verbunden. Er denkt Zeit und Zeitlichkeit her vom und in Beziehung zum *Dasein*, das *In-der-Welt-sein*, *Sein zum Tode*, ist. Das *Dasein* zeitigt sich in der Sorge um sein je eigenes Sein und kommt im Tod in eine eigentümliche Seinsmöglichkeit. Der Tod ist die Grenze (Gänze) dieser Zeitigung.¹⁹ Wenn Gott, metaphysisch gedacht als Erstursache bzw. Letztbegründung in einen Zeitkontext (im Sinne eines Verständnisses von Zeit als einer Aneinanderreihung und Folge von Jetztpunkten) verwoben ist, so fragt sich, wie und ob die Rede vom letzten Gott einen solchen Zeitbezug haben kann und wird. Hat, um ein Wort von Johann Baptist Metz zu verwenden, die Rede vom *letzten Gott* einen Zeitvermerk, einen Zeitkern und wenn ja, wie ist diese Rede (etwa mythisch?) zu formulieren?²⁰

Im Zeitalter der Vollendung der Metaphysik, im Ausgang des neuzeitlichen Denkens zeigt sich uns ein vollkommen neues Zeitkonzept. Mit Nietzsche haben wir ein Denken, das das Sein als Wille zur Macht fasst in der Gestalt der Machbarkeit und Machsamkeit.²¹ In dieser Epoche des Denkens, wo das *Wesen* der Technik hervortritt (Heidegger nennt es *Gestell*), zeigt sich ein Zeitverständnis, welches nur sich selbst, seine eigene Ewigkeit will.²² Wie weit folgt hier Heidegger Nietzsche? Ich glaube, dass die Temporalisierung der Zeit bei Heidegger in *Sein und Zeit* sich in den *Beiträgen zur Philosophie* und in *Besinnung* neu darstellt. Wie ist etwa Heideggers Besinnung auf den anderen Anfang zu denken? Sind hier apokalyptische Motive im Denken des späten Heidegger aufzufinden? Auch Heidegger weiß um die Not des gegenwärtigen Menschen. Was kommt? Eine Zeit ohne Ende oder doch ein Ende der Zeit? Heidegger wird sich in seiner zweiten Lebenshälfte in seinen Schriften zunehmend dem *letzten Gott* zuwenden, einem Gott, der in der *Lichtung* des Seins heraufkommt, heraufdämmt. Noch einmal die Frage: Wird Heidegger hier zum Eschatologen, zum apokalyptischen Denker? Was wird in der *Lichtung* des *Seyns* offenbar (ἀποκάλυψις)? Ist es eine Ahnung davon, ob der Gott vor uns auf der Flucht ist oder nicht?

Diese Arbeit möchte den Bezug von Gott und Mensch hinsichtlich des metaphysischen Denkens wie auch des *seynsgeschichtlichen* Denkens (dieser Terminus nennt Heideggers Denken vom *Ereignis*, welches zu unterscheiden ist von Philosophie im Sinne klassischer Metaphysik) im Blick haben. Wenn nun der Mensch *seynsgeschichtlich* als *Dasein* zu

¹⁸ Vgl. dazu: Heidegger, Martin, Nietzsche I (HGA 6.1), Frankfurt am Main 1996 und: Ders., Nietzsche II (HGA 6.2), Frankfurt am Main 1997.

¹⁹ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), § 47.

²⁰ Vgl. u.a. Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (in Zusammenarbeit mit Johann Reikersdorfer), Freiburg im Breisgau 2006, 129.

²¹ Vgl. dazu: Heidegger, Martin, *Besinnung* (HGA 66), Frankfurt am Main 1997, 28f. und öfter.

²² Johann Baptist Metz spricht von einem Zeitdenken, welches die Zeit als unbefristet fortlaufend denkt und deshalb unsere Epoche „atmosphärischer Nietzsche“ genannt. Vgl. Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*, §§ 7f.

denken ist, wie (was) heißt uns das *Seyn* auf das Göttliche und Gott hin zu denken? Von hier deutet sich an, dass sich (so Heidegger) das *Wesen* (verbal als *wesen/ Wesung* zu lesen!) von Gott und Mensch wandeln wird, insofern als es in das Geschick des *Seyns* gestellt ist. Der *Wesungswandel* ist also geschichtlich, oder wie Heidegger sagen würde: geschickt. Im Geschick des *Seyns* wird offenbar werden, was der Mensch als *Dasein* und der *letzte Gott sind*, welche die Weise ihres Anwesens (ihre *Wesungsweise*) *ist*. Mit Heidegger ist ein „nicht-mehr-metaphysisches“ Denken in Auseinandersetzung eingetreten mit dem metaphysischen Seins- und Gottdenken. So dürfen wir das Wort vom Vorübergang Gottes auch in Heideggers Denken nehmen. Heideggers Rede vom Vorübergang des *letzten Gottes* drückt den Entzug des *Seyns* am Innigsten aus. Was sich bei Heidegger so nicht findet, ist die biblische Akzentuierung von Vorübergang und Entzug Gottes durch den Gedanken der Barmherzigkeit.

Das biblische Wort vom Vorübergang JHWHs versucht sich dem Problem der Gottesbegegnung zu stellen. Im Buch Exodus eröffnet der Vorübergang JHWHs eine neue Zukunft für sein Volk. JHWH zieht vorüber: ziehend, entziehend, bergend, entbergend. Wir gehen auf die Interpretation des *Vorübergehens* JHWHs (an der Schuld des Volkes) bei Christoph Dohmen ein. Diesen Gestus der Barmherzigkeit JHWHs verstärkt Ludger Schwienhorst-Schönberger in seiner spezifischen Deutung des *Sehens* von „JHWHs Rückseite“²³. Er interpretiert es als ein *hinter* JHWH hergehen. In der Nachfolge JHWHs ereignet sich die Erfahrung der verborgenen *Gegenwart* (das Mitsein) Gottes. JHWH ist an der Schuld seines Volkes - es verschonend - vorübergezogen, um vorangehend es hinaufzuführen in das Land der Verheißung und um in seiner Mitte zu wohnen. Ein entsprechender Gedanken zu Schwienhorst-Schönbergers Interpretation findet sich in Mk 8,33f. In Jesus Christus offenbart sich die Befremdlichkeit von Nähe und Entzogenheit Gottes auf besondere Weise. Wer der Messias Gottes ist, offenbart sich dem, der Jesus nachfolgt. Er muss *hinter* Jesus. Ihm wird zugemutet im Blick auf Jesus Christus die eigene Leidensgeschichte (auch den Fehl Gottes in ihr) anzunehmen und zu tragen. JHWHs Vorübergang nimmt im wahrsten Sinn des Wortes mit. Er wahrt und bewahrt (auf). Das Wort vom Vorübergang enthält auch ein Zurücklassen und Verlassen. Von hier ist der Bogen geschlagen zum Motiv des Fehls Gottes.

Dürfen wir den Vorübergang Gottes noch einmal so deuten, dass wir mit Heidegger auch in ein *postchristentümliches*²⁴, weil postmetaphysisches Denken eintreten? Aber ist dieses Denken nun auch *postchristlich*, *postjüdisch* oder *postbiblisch*? Welchen Gott lässt Heidegger zurück? Welcher Gott hat sich dem abendländischen Denken entzogen? Klärt sich nicht im *Ereignis* des Vorübergangs Gottes sowohl für ein biblisches wie auch *seynsgeschichtliches* Denken, wie es uns Heidegger vorführt, ein Gottesverständnis, das wir biblisch immer schon Offenbarung genannt haben? Und wenn Heidegger über das

²³ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Sehen im Nicht-Sehen. Mose auf dem Berg Sinai. in: Gehrig, Stefan/ Seiler, Stefan (Hg.), Gottes Wahrnehmungen. Helmut Utzschneider zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2009, 102-122. 109f.

²⁴ Mit dieser Schreibweise wollen wir hier schon auf die Unterscheidung Heideggers zwischen einem *Christentum* im Sinne einer weltpolitischen Erscheinung und gestalterischen Größe des abendländischen Menschentums einerseits und der *Christlichkeit* des neutestamentlichen Glaubens andererseits hinweisen.

metaphysische Denken hinaus, um einen *göttlichen* Gott wie um ein ursprüngliches Verständnis des Menschen als des Sterblichen (als *Sein zum Tode*) ringt, kommt er hier der Sache nach nicht dem sehr nahe, was uns im biblischen Bildverbot und dem hebräischen Tetragramm aufgezeigt ist? Der JHWH-Name symbolisiert einen Bruch, der ein *Offenes*, eine Zukunft öffnet. Das Bildverbot in Ex 20,4 schärft eine Achtsamkeit im Umgang mit dem Endlichen wie Un-Endlichen von Gott und Mensch ein. Meines Erachtens ist die Gottesfrage bei Heidegger stets verborgen da und findet im Bedenken des Gotthaften (des *letzten Gottes*) einen klaren Ausdruck. Heideggers Denken verdankt sich ja vielfach einem Gang aus christlicher Herkunft her.²⁵ Er selbst hat sich trotz seiner Abkehr vom Katholizismus seiner Heimat und Zeit hingezogen gefühlt zu christlicher Mystik und Liturgie.²⁶ Es wird zu fragen sein, wie sich Heideggers (letzter) Gott zum Gott des Christentums verhält. Inwieweit können hier apokalyptische Aspekte im Denken des sogenannten späten Heidegger aufgewiesen werden und worin gründen diese?

3. Duktus und Methodisches

Die Dissertation entfaltet sich an der steten Frag-Würdigkeit der Gottesfrage. Diese Fragwürdigkeit erhebt sich aus der Erfahrbarkeit und Betroffenheit biblischer Offenbarung. Sie wird ebenso laut in einem nachmetaphysischen Denken. Wesentliche Horizonte dieser Arbeit sind die Forschungsschwerpunkte: *Die Gottesfrage zwischen Theismus und Atheismus* und *Zeit und Ewigkeit* am Institut für Theologische Grundlagenforschung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien unter dem Leitmotiv: *Christentum als Projekt eines neuen Humanismus*. Die Befassung mit Heideggers Denken ist zunächst ein „Sich-Einlassen“ auf das, was Heidegger zu denken gegeben hat. Es ist auf weiter Strecke ein „Nach-Denken“ und „Nach-Sagen“ Heideggers, ein in immer neuen Anläufen gehendes „Mit-Gehen“ mit Heidegger, in welchem wir uns auf das Selbe besinnen, das uns stets anzugehen vermag, uns zu denken gibt und zu denken heißt: *Seyn*. Daraus wird auch ersichtlich, dass es sich nicht um eine bibeltheologische Arbeit handelt.

Die Dissertation umfasst sowohl einen biblischen wie auch einen *seyngeschichtlichen* Abschnitt (wir wählen diesen Terminus, um damit Heideggers Denken *vom Ereignis* anzudeuten und uns gleichzeitig von einem Verständnis von Philosophie im Sinne von Metaphysik abzuheben). Der biblische Abschnitt ist dem *seyngeschichtlichen* Abschnitt bewusst vorausgestellt. Er dient gleichsam als Eröffnung und Hinführung sowie als

²⁵ Vgl. Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache* (HGA 12), Frankfurt am Main 1985, 91; siehe auch: Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (HGA 65), Frankfurt am Main 1989, 403 und: Ders., *Besinnung* (HGA 66), 415.

²⁶ Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld ist zu folgen, wenn er die „Kategorie“ des „Vorübergangs“ (pessah) in der christlichen Wandlung heranzieht, um das Gegenwärtige des Nahens und Fernens Gottes zu sagen. Könnte von hier ein Zugang zum Verständnis des *letzten Gottes* bei Heidegger versucht werden? Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, *Heideggers letzter Gott »gegen« den christlichen Gott*. *Unterwegs zu einem Gespräch*, in: Ders., *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien*, Bd. II: *Atheismusforschung, Ontologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie*, Wien 1997, 219-242, 240f.

Horizont zu einer Auseinandersetzung mit Heideggers Denken. Demzufolge haben die beiden großen Abschnitte auch unterschiedliches Gewicht.

Im biblischen Abschnitt betrachten wir das Phänomen von Nähe und Entzug Gottes in den Sinaitheophanien des Buches Exodus und im Geschick Jesu von Nazaret.

Der Hauptteil der Arbeit setzt sich mit Martin Heideggers *seynsgeschichtlichem* Denken auseinander. Hier ist der Fokus ebenso auf das Gegenwärtige von Nähe und Entzug Gottes im Geschick des *Seyns* gerichtet.

Der erste Teil im *seynsgeschichtlichen* Abschnitt stellt die Frage: „*Wie kommt (der) Gott in Heideggers Denken?*“ Wir nehmen Bonhoeffers Rezeption von *Sein und Zeit* auf und stellen seinen Gedanken einer „Offenbarung als Krisis menschlicher Denkbewegungen“ dar. Sodann werden Heideggers eigene theologische Herkunft, das Frag-Würdige der Theologie überhaupt sowie verschiedene Verstehensweisen von *Theologie* in den Texten Heideggers thematisiert. Um Heideggers Differenzierung von *Theologie* und *Philosophie* deutlicher würdigen zu können, achten wir auf die Herkunft des Namens Philosophie.

Der zweite Teil heißt *Übergang* und befasst sich mit Heideggers Besinnung auf ein Denken, das die Geschichte der Metaphysik als ein aus dem ersten Anfang der griechischen Antike entspringendes Denken und dieses wiederum als (nur eine) Epoche in der Geschichte des *Seyns* selbst begreifen und verwinden will. Es wird hier *erstanfängliches* und *andersanfängliches* Denken unterschieden, d.h. Heideggers Auslegung des *Wesens* der Metaphysik und der Übergang hin zu einem Denken des *Seyns als Ereignis* (der Genitiv ist als genitivus subjectivus et objectivus zu lesen) besprochen. Die *ontologische Differenz* wird aus verschiedenen Blickpunkten betrachtet und *Seyn* als Entzug (Nichts) begriffen.

Der dritte Teil lautet: *Die »Beiträge zur Philosophie« als Horizont einer Auslegung von Heideggers Vortrag »Hölderlins Erde und Himmel«*. Die einzelnen *Fügungen* in den Beiträgen zur Philosophie (*Der Anklang*, *Das Zuspiel*, *Der Sprung*, *Die Gründung*, *Die Zukünftigen*, *Der letzte Gott*) werden als *Wesungsweisen* des *Seyns* begriffen, so auch die *Fügung* „*Der letzte Gott*“, der als der Kommendste das Gotthafte im *Seyn* neuerlich lichten und darin das tiefste Wesen des Menschen aufdecken wird. *Seyn* wird nun als das von Gott und Mensch *Gebrauchte*, als das alles Seiende Entspringen-Lassende (Entsetzende) und Gewährnde enthüllt, darin es aber als Verweigertes west.

Mit den beiden letzten *Fügungen* (*Die Zukünftigen*, *Der letzte Gott*) kommt uns ein noch tieferer Gedanke zu: der *Bezug* von Gott und Mensch. Das Befremdliche, das uns hier zu Ohren kommt, lautet: Gott und Mensch sind einander gegeben und stehen *unter* dem *Seyn*. Das *Seyn* bedarf beider zur *Gründung* seiner Wahrheit und zur Bergung der Wahrheit des *Seyns* in das Seiende. *Der letzte Gott* der *Beiträge* ist als verweigernde *Wesungsweise* des *Seyns* zu betrachten. Er ist der dem Sterblichen entgegengesetzte, entsprechende Bezugspunkt (Weltgegend) im sogenannten unendlichen Verhältnis.

Der Titel des vierten Teiles lautet: „*Der Gott west nur an, indem er sich verbirgt*“. Das Bedenken der einzelnen *Fügungen* in den *Beiträgen* dient uns als Horizont für die Erläuterung des sogenannten *unendlichen Verhältnisses*, oder mit einem anderen Namen gesagt: des *Geviert*s. Wir versuchen Heideggers *eschatologisches* Bild des *Geviert*s als wesentlichen Kern des *seynsgeschichtlichen* Denkens zu verstehen. Der entsprechende Text dazu ist Heideggers Vortrag *Hölderlins Erde und Himmel*. Darin kommt erneut die Frage nach der Möglichkeit der Begegnung von Gott und Mensch in ihrer Versammlung durch das Geschick des *Seyns* auf. Das *Seyn* wird als das Heilige ausgelegt.

In einer abschließenden *Zusammenschau* versammeln wir Momente aus dem biblischen und *seynsgeschichtlichen* Abschnitt unter der Kategorie des Vorübergangs. Der Vorübergang Gottes wird als Moment einer Vor-Gabe eines je schon *Offenen* besprochen.

Angestoßen durch die biblische Eröffnung treten wir in ein Gespräch mit Heidegger ein. Wir wollen uns auf zentrale Motive bei Heidegger einlassen. Genannt haben wir oben die *Seinsvergessenheit* der Metaphysik sowie das *Geviert* als das *unendliche Verhältnis* von Erde und Himmel, Gott und Sterblichen. In einem sorgfältigen Durchgang durch seine Schriften, v.a. der *Beiträge zur Philosophie* und *Hölderlins Erde und Himmel* gilt es Fragen zu stellen, welche uns wieder in die biblische Gottesrede verweisen könnten: Wie ist das Übergängliche Gottes zu verstehen? Kann Gott nur in einer Versetzung erfahren werden? Was tut sich in dieser Versetzung auf? Ereignet sich in einer solchen aufspreizenden Bewegung die Entscheidung über Anwesen und Abwesen (Ankunft oder Flucht) Gottes und damit auch die Entscheidung über das tiefste *Wesen* der Sterblichen? Ist der Vorübergang Gottes zu verstehen als Aufspreizung einer nicht mehr positivierbaren Offenheit im *Seyn*? Wenn *Seyn* aber als Entzug und Gewährendes *west*, was ist dann der Unterschied von *Seyn* und Gott bei Heidegger? Ob sich hier nicht eine Weise *mythologischer* Rede (im Ende der großen Erzählungen) auftut, welche die Not der Ewigkeit der Zeit (im Gefolge Nietzsches) vor Augen hat und welche wiederum die jüdisch-christliche Rede von Ende und Abbruch der Zeit provoziert und würdigt?

Um die angezielte Frage von „Nähe und Entzug Gottes in der *Lichtung* des *Seyns*“ entsprechend aufzuhellen, beziehen wir uns auf biblische Texte aus dem Buch Exodus (Ex 32-34) und dem Markusevangelium (Mk 8). Wir möchten Heideggers Denken mit ihnen konfrontieren und daran umbrechen. Wichtige Texte aus Heideggers Schriften werden die *Beiträge zur Philosophie* und der Vortrag *Hölderlins Erde und Himmel* sein. Wir setzen Heideggers eigenen Sprachgebrauch soweit als bekannt voraus (*Dasein*, *Eksistenz*,...) erlauben uns aber manche Termini an betreffender Stelle entsprechend auszulegen (z.B. das *zu-Denkende*). Martin Heideggers Schriften werden im Allgemeinen zitiert nach der bei Vittorio Klostermann seit 1975 erscheinenden *Martin Heidegger Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand*. Sämtliche Heideggertexte werden zur leichteren Auffindbarkeit mit der entsprechenden Bandzahl der Heidegger Gesamtausgabe versehen

zitiert (z.B. HGA 2). Vorträge, Aufsätze, Einzelschriften, usw. werden (nach einer ersten vollständigen Nennung) als Kurztitel, ebenfalls mit dem Sigel „HGA“ des entsprechenden Bandes, zitiert und durch einen Beistrich von der Bandbezeichnung abgesetzt [z.B. Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9)].

Es ist uns bewusst und das sei ausdrücklich gesagt: Heideggers Denken, seine Sprache und Begrifflichkeit kann nicht unbeträchtliche Schwierigkeiten bereiten. Dennoch sei der Versuch gewagt, sich Heideggers Denken aus einem theologisch-philosophischen Interesse wie auch einer gläubigen Perspektive zu nähern und damit auch Auskunft zu geben über die Hoffnung, die uns als Getaufte gegeben ist (1 Petr 3,15).

Eröffnung: Wohin ist Gott? - Ist Gott vor uns auf der Flucht?

„Wohin ist Gott?“ kommt aus dem Mund des „tollen Menschen“¹, des unzeitgemäßen Propheten bei Nietzsche. Es ist dies ein Wort, das von den Umstehenden spöttisch aufgenommen werden wird. Wir erinnern uns: Die Frage „Wohin ist Gott?“ gehört in eine umfassendere Frage: „Was ist die Weise der *Wesung* Gottes?“

Während den Beter des Ps 30 das Entschwinden Gottes, da dieser sein Gesicht verhüllt hatte, noch in Schrecken versetzt, sind die Umstehenden des „tollen Menschen“ sich des Entschwindens Gottes und des Ereignisses des Todes Gottes noch gar nicht bewusst geworden. Diese Wahrheit ist noch nicht an ihre Ohren gedrungen.²

Nietzsche hat klar das Geschick des abendländischen Denkens gesehen, wenn er den „tollen Menschen“ auf dem Marktplatz Gott suchen lässt, um schließlich dessen Tod als Tat der Menschen zu verkünden und ein *requiem dei aeternam* anzustimmen.

Die Frage: „Wohin ist Gott?“ hebt an aus einem starken Gottverlangen, oder aber aus einer Skepsis oder tiefen Verunsicherung, einer Infragestellung, Betroffenheit oder Verwunderung. Sie ist die Frage der biblischen Beter und der Propheten. Sie kann noch ironisch und zynisch auftauchen, etwa verhüllt in der Rede des Propheten Elija im Wettstreit mit den Baalspriestern (1 Kön 18,22-29), nur um die Ohnmächtigkeit des von ihnen geglaubten Gottes zu entlarven. Der Prophet Elija ähnelt mit seiner das Tun der Baalspriester provozierenden Rede eher den Umstehenden des „tollen Menschen“ als diesem selbst. Die Priester des Baal mögen doch lauter rufen, vielleicht schläft ihre Gottheit, ist verreist oder einfach nur beiseite gegangen?³ Die Baalspriester versuchen ihren Gott mit blutigen Ritualen herbeizuzwingen. Gleichen sie da nicht so manchem metaphysischen Versuch einem Gott nachzustellen, um diesen zu *stellen*?

Die Frage „Wohin ist Gott?“ entstammt dem Munde des „tollen Menschen“ von Nietzsche. Wir wollen jedoch nicht vorschnell dessen Antwort in Erinnerung rufen, sondern in deren Widerhall Martin Heideggers Frage aufnehmen: „ob der Gott vor uns auf der Flucht ist oder nicht und ob wir selbst dieses noch wahrhaft und d. h. als Schaffende erfahren.“⁴ „Wohin ist Gott“, und was ist dessen Geschick und damit das Geschick des Menschen, das ist, so scheint es, auch Heideggers Frage. Diese Frage, so unsere Grundthese, vermuten wir in und hinter Heideggers langem und intensivem Denkweg. Wir meinen, sie als wesentliches

¹ Nietzsche, Friedrich, Der tolle Mensch, in: Die fröhliche Wissenschaft. Drittes Buch (Nr. 125), in: Nietzsche, Friedrich, Werke II (hg. v. Karl Schlechta), Frankfurt am Main-Berlin-Wien ⁶1984, 400-402.

² Denn diese Wahrheit braucht Zeit, wie das Licht der Sterne Zeit benötigt, um uns zu erreichen und gesehen zu werden. Auch Giorgio Agamben hat in seinem kürzlich ins Deutsche übertragene Werk *Nudita* (dt. „Nacktheiten“) die Zeitgenossenschaft des unzeitgemäßen Dichters unter Zuhilfenahme neuer kosmologischer Erkenntnisse gedeutet. Agamben, Giorgio, Was ist Zeitgenossenschaft?, in: Ders., Nacktheiten, Frankfurt am Main 2010, 21-36, 28.

³ Erich Zenger interpretiert das „Zur Seite gehen“ als Geste des Austretens, welche das spöttische Gehabe des Elija noch verstärkt; vgl. Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, hg. von Erich Zenger, Stuttgart ³2005.

⁴ Heidegger, Besinnung (HGA 66), 415; ganz ähnlich im *Brief über den »Humanismus«*: „ob der Gott sich uns nahe oder entziehe, wenn der Mensch...“ [Heidegger, Wegmarken (HGA 9), 351].

Moment von Heideggers Denken verstehen zu können. Dies treibt uns in einen Bereich, der uns heute nach der rechten Weise von Gott zu reden herausfordert.⁵

So hat der derzeitige Papst Benedikt XVI. vor dem Hintergrund der Botschaft Jesu (von Hoffnung und Heil wie der Berufung jedes Menschen zu einem Leben in Fülle), die Abwesenheit Gottes als „die wahre und schlimmste Krankheit des Menschen“ bezeichnet. Allein „die Versöhnung mit Gott kann uns die Verzeihung, kann uns die wahre Heilung, das wahre Leben schenken“.⁶ Benedikt XVI. nennt mit der Erfahrung der Abwesenheit Gottes einen Grundzug, der die gegenwärtige Zeit durchzieht und welche Martin Heidegger, ein Wort Hölderlins aufgreifend, als „Fehl Gottes“ titulierte hat.⁷ Der Fehl Gottes durchstimmt alle Bereiche des Lebens, gleichsam als die Kehrseite eines sich planetarisch ausbreitenden und die Welt versehrenden *Wesens* der Technik (Ge-Stell).⁸ Die Erfahrung des Fehls Gottes sagt nicht, dass Gott nicht ist, sondern dass mit dem Entschwinden Gottes eine Not, eine neue Fraglichkeit aufgetan ist. Wird in einem solchen Zerbrechen Neues aufbrechen können?

Wie erscheint der Gott unter uns? Was ist sein Bereich? Ist es bloß die Rede von der Macht Gottes, die noch da ist, wo Gott schon längst entschwunden scheint?⁹

Wie entfaltet sich das Verhältnis von Religion und Europa unter dem Zeichen des Fehls Gottes? Wie steht es um die Möglichkeit der Epiphanie Gottes in einer Welt, die von der Unheimlichkeit des *Wesens* der Technik (des Ge-Stells) durchstimmt wird?

Was wird offenbar im Verlust Gottes? Was sagt sich zu in seinem Ent-Schwund? Entsetzen? Erfahrung und *Ereignis*, Erfahrnis und *Enteignis*?

Zu der großen Frage „Wohin ist Gott?“ ist stets die Frage „Wohin ist der Mensch?“ mitzuhören. Gott und Mensch bleiben, biblisch betrachtet, untrennbar, aber unvermischt verbunden. So bricht sich ein Gottesverständnis Bahn im Selbstverständnis des Menschen

⁵ Wie steht es da mit der Rede von Gott in einer religiös aufgeladenen Welt, einer Welt „religionsfreundlicher Gottlosigkeit“ (Johann Baptist Metz), in einer Welt, die einen „public God“ und dessen Macht fundamentalistisch feiern und atheistisch negieren lässt (Hans Joachim Sander)? Jedenfalls erhebt sich mehr denn je (global zugänglich, wie verschleiert) eine *vieltimmige Rede* zu Gott aus einer unübersehbaren „Landschaft aus Schreien“ (Johann Baptist Metz). Auf die Frage nach Sinn und Notwendigkeit einer verantwortbaren Gottesrede (theologischer wie *philosophischer* Art) wollen wir weiter unten differenzierter eingehen.

⁶ Angelus, Petersplatz am 8. Februar 2009:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20090208_ge.html (Zugriff am 3.11.12).

⁷ Vgl. Heidegger, Martin, »Heimkunft/ An die Verwandten«, in: Ders., Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (HGA 4), 9-31, 28; vgl. auch: Heidegger, Martin, Der Fehl heiliger Namen, in: Ders., Aus der Erfahrung des Denkens (HGA 13), Frankfurt am Main 1983, 231-236.

⁸ Das *Wesen* der Technik ist ein Entbergen, welches den Charakter des Stellens hat. Es durchstimmt und durchherrscht die moderne Technik und fordert die Natur heraus. Es ist ein Ungeheures, das hier waltet [vgl. Heidegger, Martin, Die Frage nach der Technik, in: Ders., Vorträge und Aufsätze (HGA 7), 5-36, 30f.]. Ebenso waltet es in der Wissenschaft, die im „Weltkreis des Abendlandes, und in den Zeitaltern seiner Geschichte eine sonst nirgends auf der Erde antreffende Macht entfaltet hat und dabei ist, diese Macht schließlich über den ganzen Erdball zu legen [Heidegger, Martin, Wissenschaft und Besinnung, in: Ders., Vorträge und Aufsätze (HGA 7), 37-66, 39].

⁹ Vgl. Sander, Hans-Joachim, Der öffentliche Gott – eine prekäre Macht jenseits von Existenz und Sicherheit, in: Jahrbuch der Religionspädagogik, Gott im Religionsunterricht, Band 25 (2009), Neukirchen-Vluyn 2009, 106-120.

wie umgekehrt aus der biblischen Offenbarung Gottes folgt, wer der Mensch und was dessen Humanitas ist. Gott und Mensch entschwinden in ihrem *Wesen* (oder wie Heidegger dies besser sagt, ihrer *Wesung*), wo sie vorgestellt (prädiziert) und damit gestellt werden (Gott und Mensch ver-*wesen*). Dies korrespondiert mit der Tatsache, dass sämtliche „Gottesvorstellungen in den geschichtlichen Religionen immer auch den vorstellenden Menschen unter bestimmten kulturellen und sozialen Verhältnissen“¹⁰ spiegeln. Was aber liegt dieser Projektionslogik zugrunde? Ist es, wie wir von Feuerbach gelernt haben, der Mensch als gottschaffendes, ihn vorstellendes und immer wieder reproduzierendes Bewusstsein und damit die Spiegelung seiner selbst in ein außer sich gesetztes höchstes und göttliches Wesen? Ist damit Religion nichts anderes als ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst, ein Produkt „seiner Selbstvergegenständlichung“ und Selbstbespiegelung und somit jede Gottesrede einfachhin Menschenrede?¹¹

Im Zerbrechen einer christlich-abendländischen Identität kam auf europäischem Boden das Phänomen des radikalen Atheismus (bis hin zur Gestalt eines nihilistischen Indifferentismus) zum Vorschein.¹² Mit Auschwitz, diesem Utopos der Menschheitsgeschichte, geht ein Riss durch das aufklärerische Verständnis des Menschen. Nun wirkt in einer Tiefendimension dieser Schrecken, der wie ein Blitz aufgeleuchtet hatte, nun aber tief verborgen als unheimlicher Schatten uns fortan bestimmt, weiter. Dem entsprechend hat Johann Baptist Metz eine das europäische Christentum betreffende und, wie ich meine, sich global ausweitende Gotteskrise, welche nicht leicht zu diagnostizieren ist, geortet, und von einem Logos der Gottesrede gesprochen, der dieser Tiefenstruktur anamnetisch begegnen muss, da Gott selbst sich, nach dem Verständnis des biblischen Glaubens, in die Geschichte eingelassen und verstrickt hat.¹³

Wenn Gott entschwindet, wohin kommt der Mensch? Johannes Reikersdorfer hat darauf hingewiesen, dass es wichtig sei, stets mehr Fragen zu haben, als allzu rasch sich in Antworten zu genügen. Dies gehört wohl zu jeder ernst zu nehmenden Gestalt verantwortbarer Gottesrede heute, die durch ein Jahrhundert der großen Katastrophen gegangen ist und sich nachidealistisch, anamnetisch und alteritätsempfindlich, also mit offenen Augen für die Fremden, den Gast und die Opfer unserer Geschichte versteht. Erfahren wird Gott im Geschick des Menschen und seiner Welt. Dies geschieht in biblischen Horizonten wie in den Abgründen und Gängen der heutigen Zeit und Geschichte. Die Theologien des 20. Jhdts. werden ja durch die Frage provoziert, wohin denn Gott entschwinden sei in und nach den Katastrophen von Auschwitz und

¹⁰ Reikersdorfer, Johann, Leiddurchkreuzt – zum Logos christlicher Gottesrede, in: Metz, Johann Baptist/ Reikersdorfer Johann/ Werbik, Jürgen (Hg.), Gottesrede (Fundamentaltheologische Studien Bd. 1), Münster 1996, 21-57, 28.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus. Philosophisch-theologische Analyse und Sinndeutung, in: Ders., Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien, Bd. II, 3-60.

¹³ Vgl. Metz, Johann Baptist, Diagnosen zur Zeit, mit Beiträgen von Johann Baptist Metz, Günter Bernd Ginzler u.a., Düsseldorf 1994, 74ff.; Vgl. auch: Bahr, Hans-Dieter, Sätze ins Nichts. Ein Versuch über den Schrecken, Tübingen 1985 (Nachdruck).

Hiroshima, von Ruanda und Srebrenica usw. Nehmen darin die Theologien nur die Frage Nietzsches (und Hegels) auf? In theistischen wie atheistischen Konzepten ist diese Frage des „Wohin Gottes“ entweder ausdrücklich gestellt oder aber ungefragt mit dabei. Diese Frage gehört, ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht, zu unserem heutigen Blick auf Mensch, Welt und Geschichte, kurz gesagt zu unserem Weltumgang.

Das Vermissen Gottes (Gottvermissen) als einer Denkkategorie der Neuen Politischen Theologie wird uns motivieren, Heideggers (andersanfängliches) Denken anzufragen, denn auch er betont das gemeinsame Geschick von Sterblichen und Göttern. Hierin ist er vielleicht christlicher, als er zugeben würde. Aber ist diese Weise der Gottesrede Heideggers eine Sorge um Gott? Ist Heideggers Wort von der Rettung durch einen Gott vergleichbar mit dem Gottvermissen des biblischen Beters? Welchen Gott vermissen wir überhaupt und welcher fehlt Heidegger?

Wohin ist (der) Gott? Eine Frage, die das Bewusstsein *angeht* und zur Rede drängt. Was ist der Motivationshorizont dieser Frage? Verdeckt sie eher oder fragt sie bedrängt, irrend und verzweifelt? Stürzt mit der Frage erst die Existenzfrage des Menschen herein, sodass all das, was und wer der Mensch sei, erst hier aufbricht? Ist die oben genannte Verklammerung von Mensch und Gott und deren „Wohin“ eine stets zu bedenkende und schicksalhafte?

Wohin ist der Gott? Welche Motive lassen sich finden? Warum entschwindet Gott? Ist es ein sich Entziehen Gottes (gelesen im Sinne des genitivus subjectivus), eine Verdeckung oder gar Vertreibung Gottes (als genitivus objectivus)? Wie ist das Motiv des Vorüberganges Gottes (in den biblischen Schriften) zu lesen? Als Nahen Gottes im Entzug (ein Fernen), ein Aufgehen Gottes im Entschwinden?

Die biblischen Schriften erzählen uns vom Gang Gottes zu den Menschen und vom Gang des Menschen zu Gott im Gang Jesu zum Nächsten und zurück zum Vater. Sie reden vom Entschwinden und Verbergen Gottes und vom Vorüberzug. Jesu Gang zum Vater ist notwendig, damit der Geist kommen kann. Vom Vorübergang Gottes hören wir in einer Weise der Gerichtsmetapher in der Nacht vor dem Auszug des Volkes Israel aus Ägypten. JHWH zieht auf dem Berg an Mose vorüber, und zwar so, dass er ihn zuvor in einer Felsspalte birgt und schützt. Mose bergend und schützend entbirgt sich JHWH. JHWH zieht damit auch am Vergehen seines Volkes vorüber und erweist sich gerade in der Androhung, nicht mit seinem Volke ziehen zu können und wegen dessen Vergehen nicht in dessen Mitte wohnen zu können, als der barmherzige Gott. Mose wird Gott schließlich die Wohnstatt des Zeltheiligtums abringen und es wird sich neuerlich der JHWH-Name als Eröffnung einer Geschichte erweisen.

Noch eine weitere Perspektive des Vorüberganges Gottes im Sinne des bergenden Entzuges sei genannt. Paulus formuliert es so: Denn in ihm sind, leben wir und bewegen wir uns (vgl. Apg 17,28). Die Rede von der *Inständigkeit* des Seienden, biblisch gesprochen des Geschöpflichen, in der Wirklichkeit Gottes kann uns in einer Bewegung des sich gebenden Entzuges verstehbar werden.

Wenn wir uns hier mit dem Aufgang und Entschwinden Gottes befassen und dies später im Denken Heideggers durchbuchstabieren, dann soll immer wieder die Rückfrage an die biblischen Texte im Ohr bleiben. Seit den Tagen der europäischen Aufklärung und im Gefolge des deutschen Idealismus wird zunehmend das Entschwinden Gottes in der Philosophie erneut zum Thema. Hegel spricht davon, dass Gottes selbst tot ist.¹⁴ Nietzsche wird das wiederholen.¹⁵ Heidegger wird schließlich den Fehl Gottes in den Blick nehmen und Bernhard Welte die verschiedenen Weisen, das Nichts zu denken, in dieser Thematik verorten. Nicht von ungefähr wird Heidegger sich in der Sprache der Dichtung einem Gottdenken annähern und dieses in sein *Seynsdenken* einzubringen versuchen. Die Gottesrede der Mystiker(innen) und des Gebetes (auch da ein Ver-dichtetes) als eines Sprechens *zu* Gott haben nochmals andere Akzente der Gottesrede im Blick.

Die biblischen Schriften erzählen Gottes Offenbarung sehr vielfältig. Sie erzählen von Gottes Aufgehen und Entschwinden in der Gebetssprache der Psalmen, vom Handeln Gottes in den Schöpfungserzählungen, wo gleichsam Gott Schöpfung als Anfang seines Aufganges *setzt* (ברא). Das Offenbarwerden Gottes, sein Entbergen und Verbergen, ist an konkrete Orte, Zeiten und an Menschen gebunden und geschieht in konkreten Begegnungen.

Im Folgenden werfen wir einen Blick auf die Problematik der Gottesrede überhaupt, um dann wesentliche Differenzierungen alttestamentlicher Gottesmetaphern in Erinnerung zu rufen. Was uns hier bewegt, sind Metaphern, die Gottes Erscheinen, sein Aufgehen und Entschwinden sagen. Anschließend wenden wir uns dem Buch Exodus zu und hier ganz konkret den Theophanien JHWHs in Ex 3,1-22 und besonders Ex 32-34. Sie thematisieren die Ereignung von Gottes Nähe und Ferne immer in einem Bezug zur Geschichte, konkret zum Geschick des Volkes Israel, insofern als hier Gott und Mensch(heit), El(ohim) und Adam, JHWH und Israel aufeinander bezogen bleiben und gerade in diesem Verhältnis (einem Bezug) Raum, Zeit, Welt usw. transzendiert werden. Die Theophanien sagen den Bezug Gott-Mensch. Sie nennen den Bezug Gott und Volk Gottes, den Bezug Jahwes und

¹⁴ Hegels Wort „Gott selbst ist tot“ gehört in den Horizont des Karfreitagsgeschehens und des triduum sacrum. Der Tod Gottes ist ein Ereignis in Gott [vgl. die Schlusspassagen von Glauben und Wissen (1802) in: Hegel, G.W.F., Jenaer Schriften 1801-1807. Werke 2, Frankfurt am Main 1986, 432].

„...daß Gott gestorben ist“ ist in der *Phänomenologie des Geistes* ein sogenannter spekulativer Satz (Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3, Frankfurt am Main 1986, 547, Abs.5). Das Wort steht im Kapitel: Die offenbare Religion. Erst in der offenbaren Religion (Christentum) wird gewusst, was Gott und Tod bedeuten. Gott ist als Selbst, als Substanz am Kreuz gestorben. Der Satz bringt zum Ausdruck, dass das Ich sich in keinem substantiellen Geschehen mehr spiegeln kann.

In den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* schreibt Hegel hinsichtlich der Bestimmungen am Tod Christi: „Es tritt nun aber auch eine weitere Bestimmung ein. Gott ist gestorben, Gott ist tot – dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die *Negation selbst in Gott* ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden. – Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die *Umkehrung* ein; Gott nämlich erhält sich in diesem Prozeß, und dieser ist nur der *Tod des Todes*.“ (Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Werke 17, Frankfurt am Main 1986, 291).

¹⁵ Vgl. oben Fußnote 1. Nietzsche verkündet den Tod eines verjenseitigten Gottes, eines höchsten Wesens (causa sui), dass seine Kraft und seinen Glanz verloren hat. Der Tod Gottes besagt das Entschwinden des Heiligen.

Israel. In ihnen zeigen sich die Motive der Verborgenheit und der Abwesenheit Gottes, das Motiv des Wartens Gottes. In denselben Kontext gehören die Motive des Vorüberganges und des Aufgangs Gottes.

Wir werden sehen, dass im Offenbaren von Gottes Namen (vgl. die doppelte Namensnennung in Ex 34,6: JHWH JHWH) wie in den Motiven von Verborgenheit, Abwesenheit, Vorübergehen und Aufgehen Gottes sich JHWHs Barmherzigkeit kundtut. Die Barmherzigkeit JHWHs versammelt die *Dialektik* von Verborgenheit (Abwesenheit) und Erschlossenheit (Offenbarkeit) Gottes. Der Ausdruck der Barmherzigkeit JHWHs wird sich niederschlagen in der Sozialthora Israels. Barmherzigkeit und Huld JHWHs gehören in das Motiv vom Wohnen Gottes (dessen Gastsein) in seinem Volk (vgl. Ex 29,43-46). Das Wohnen JHWHs inmitten seines Volkes ist ein Zentralmotiv des gesamten Exodusgeschehens, von der Herausführung Israels aus Ägypten hin zum Sinai, der Gabe des Gesetzes und des Landes und der Konzeption des Heiligtums (Ex 25-31). Das Motiv vom Wohnen Gottes kehrt wieder am Ende des Buches der Offenbarung des Johannes, wo Gott in der Mitte seines Volkes leben wird, in der Stadt, die keine Tore mehr braucht und in der die Völker mit ihren Gaben und Schätzen ein- und ausgehen werden (vgl. Offb 21).

Der biblische Teil eröffnet die Dissertation. Er soll gleichsam eine „Einladung“ zu unserer Thematik der *Dialektik* von Verbergung und Nähe Gottes und damit ein Eingangstor zur Frage nach der Weise von Gottes *Anwesen* sein. Im *seynsgeschichtliche* Teil werden wir verschiedene Zugangswege zu Heideggers Denken beschreiten und versuchen, um das Selbe seines Denkens zu kreisen und schließlich Aufgang und Flucht Gottes in der *Lichtung* des *Seyns* zu betrachten.

BIBLISCHER TEIL

1. Grundsätzliches zu alttestamentlichen Gottesbildern

Wenn wir uns mit dem Thema der Gottesrede befassen, sind wir verwiesen auf die Metaphern und Bilder im Alten und Neuen Testament. Wir haben, so scheint es, keine andere Möglichkeit von Gott zu sprechen, als es in Metaphern zu tun. Gott ist kein Gegenstand unter anderen, erst recht kein bloßer Gegenstand menschlicher Erfahrung. Dennoch lehren uns die Religionen und Kulturen der Menschheitsgeschichte, dass Gott in irgendeiner Weise erfahren werden kann und diese Erfahrung in einer Fülle an Bildern zur Sprache kommt. Die ältesten Kulturen und Religionen sind polytheistisch geprägt. Diese verzeichnen dann einen Wandel hin zum Monotheismus und zur Monolatrie. Ganze Weltbilder (mythischer, poly- und monotheistischer Art) bilden sich aus zu einem „symbolischen Kosmos“, der gefüllt ist mit numinosen Hintergrunderfahrungen.¹ Die Wahrnehmung übernatürlicher Mächte, die auch in den Göttern benannt werden, verdichtet sich an bestimmten Orten und zu verschiedenen Zeiten und hängt zusammen mit Situationen des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens.²

Kehren wir in die Welt der Bibel zurück. Die Schriften des Alten Testaments artikulieren sich in einem polytheistischen Umfeld. So setzt das erste Gebot des Dekalogs: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ voraus, dass es neben JHWH auch andere Götter gibt. Inmitten der vielen altorientalischen Gottheiten kommt allein JHWH göttliche Verehrung (Monolatrie) zu.³ Was die biblische Gottesrede angeht, sind wir hier auf eine Vielzahl von Bildern verwiesen. Die Gottesrede des Alten Testaments und auch des Neuen Testaments bewegt sich dabei zwischen zwei Polen. Den einen Pol können wir so umschreiben: In der Schrift wird der eine Gott in vielen Bildern bezeugt. Gleichzeitig, und das ist der andere Pol, warnt das Alte Testament davor sich ein Bildnis von Gott zu machen.

Ludger Schwiener-Schönberger hat zentrale alttestamentliche Texte auf ihren Wirklichkeitsbezug hin befragt. Dabei sei die Unterscheidung, ob diese Texte einen historischen Kern aufweisen oder fiktionaler Natur sind, zunächst einmal außer acht gelassen. „Einige zentrale biblische Texte sind in ihrem Kern Explikationen von Transzendenzerfahrungen.“⁴ Solche Erfahrungen haben den Charakter des Außergewöhnlichen. Denn sie heben sich von der alltäglichen Wirklichkeitsdeutung

¹ Clemens Sedmak hat den Terminus von einem symbolischen Kosmos aufgenommen und interpretiert. Er stellt der natürlichen Welt eine Welt des Übernatürlichen hinzu und nennt diese den „symbolischen Kosmos“. Religion konstituiert „einen symbolischen Kosmos und liefert auf diese Weise einen Interpretationsrahmen menschlicher Erfahrung.“ Der symbolische Kosmos impliziert nun eine Fülle von Welt- und Hintergrunderfahrungen numinoser Art, welche wiederum vielgestaltig und vielfältig sind [vgl. Sedmak, Clemens, Gottesrede und Gottesschweigen in der Philosophie, in: ThPQ 148 (2000) 369-378, 370].

² Vgl. Schwiener-Schönberger, Ludger, Gottesbilder des Alten Testaments, in: ThPQ 148 (2000) 358-368, 358f.

³ Vgl. A.a.O., 358.

⁴ A.a.O., 362.

signifikant ab. Diese signifikanten Transzendenzerfahrungen gehen vorerst in der Form der Mündlichkeit in das kommunikative Gedächtnis ein, werden Teil eines kulturellen Gedächtnisses. Als fixierte Bestände prägen sie die Identität einer Religion und Kultur. „Gottesbilder sind als Bestandteile einer solchermaßen ausgeprägten Religion (Kultur) letztlich kondensierte (»gefrorene«) Formen religiöser Erfahrung“⁵, welche im Prozess ihrer Rezeption verflüssigt werden können.

Schwienhorst-Schönberger unterscheidet Gottesbilder in einem weiteren Sinn und in einem engeren Sinn. In einem weiteren Sinne sind Gottesbilder „kulturell geprägte Explikationen (Vergegenständlichen, Kategorialisierungen) numinoser Erfahrungen.“⁶ Die „Art der numinosen Erfahrung“ prägt die „Form ihrer symbolischen Ausgestaltung“ wie umgekehrt „die ausgeprägten religiösen Symbole“ die „numinose Erfahrung“ formen.⁷ Die Gestalt einer solchen Erfahrung „kann eine sprachliche, (rund)plastische, (flach)bildliche oder dramatisch-rituelle sein.“ So sind Gottesbilder im engeren Sinne „die Darstellung einer Gottheit oder mehrerer Gottheiten in Rundplastik oder Flachbild.“⁸ Es ist diese Form der Darstellung, die im Alten Testament, genauer in Ex 20,4 verboten wird: „Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde.“ Von den plastischen, flachbildlichen Darstellungen einer Gottheit können aber noch andere Art von Bildern, so genannte *sprachliche* Bilder unterschieden werden. So wird Gott in der Bibel als Hirt, Krieger, Mutter, Vater, König bezeichnet. Jesus Christus ist nach dem Zeugnis des Kolosserbriefes (Kol 1,15) „Bild des unsichtbaren Gottes“ (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου). „In Jesus Christus wird dieser Gott sichtbar.“⁹

Wie gehört nun das Wort „Gott“ in den Bereich der Gottesbilder? Was ist das für ein Wort? Das Wort „Gott“ ist selbst eine Metapher. Schwienhorst-Schönberger differenziert zwei Arten von Metaphern. Unbewusste oder *habituelle* Metaphern sowie bewusste oder *akzidentielle* Metaphern. Das Wort „Gott“ ist eine unbewusste Metapher, unbewusst, weil bereits verblasst und selbstverständlich. Bewusste Metaphern hingegen, werden wegen „ihrer poetischen und stilistischen Wirkung“ verwendet und „erschließen der Sprache eine expressive Tiefendimension.“¹⁰ Das Wort „JHWH, mein Hirt“ wäre eine bewusste Metapher.

„»Gott« als unbewusste Metapher dürfte auch für die hebräischen und griechischen Gottesbezeichnungen, אֱלֹהִים, θεός und für den hebräischen Gottesnamen יהוה gelten. Alles biblische Sprechen zu und über Gott ist metaphorische Rede.“¹¹ Solches biblische Sprechen *zu* und *über* Gott hebt sich noch einmal „ab von der allgemeinen Metaphorik der Sprache“.¹² Die biblische Gottesrede kann demnach in eine unbewusste (habituelle) und

⁵ Ebd.

⁶ A.a.O., 363.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ A.a.O., 364.

¹⁰ Ebd.

¹¹ A.a.O., 365.

¹² Ebd.

bewusste (akzidentielle) metaphorische Rede aufgeteilt werden. „Der Übergang zwischen beiden Bereichen ist fließend.“¹³ Das Wort „Gott“ ist eine unbewusste (habituelle), eine verblasste, aber auch notwendige Metapher und Chiffre. „Das Wort »Gott« tritt für eine Lücke im semantischen Katalog ein.“ Diese mit dem Wort „Gott“ repräsentierte Lücke ist „kein Defizit einiger Sprachen, sondern hängt mit einer Eigenschaft jener Wirklichkeit zusammen, auf die das Wort verweist: ihrer Unberechenbarkeit.“¹⁴ Die Chiffre „Gott“ ist also kein Wort im herkömmlichen Sinn, es ist eine eigene *Wortart*, welche nur dieses eine Wort enthält, „*das wie ein Name für den Grund des sinnerschließenden, sinneröffnenden Transzendenzgeschehens steht.*“¹⁵

Die alttestamentliche Gottesrede entfaltet die genannten Gottesbilder (habituelle Metaphern) in der Form von Erzählungen (narrativ). Als Beispiel sei das Buch Exodus genannt. Es erzählt den rettenden Gott und dessen befreiendes Handeln an seinem Volk, ein Handeln, das die alltägliche Erwartung durchbricht. Gott rettet, indem er aus der Sklaverei herausführt. Er befreit sein Volk, um in seiner Mitte zu wohnen. Nach „der Gabe der Tora am Sinai und der Vergebung der Schuld nach dem Abfall des Volkes (Ex 32-34)“ gibt sich JHWH zu erkennen „als ‚barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue‘ (Ex 34,6).“¹⁶

Inwieweit sind uns diese habituellen Gottesmetaphern des Alten Testaments heute, im Kontext einer durch die neuzeitliche Aufklärung gegangenen Kultur, noch zugänglich? Wie kann hier ein Zugang neuerlich erschlossen werden? „Es ist sogar möglich, dass biblische Gottesmetaphern einem derart geprägten Bewusstsein den Zugang zum Geheimnis Gottes verbauen.“¹⁷ Aufgabe der Theologie, insbesondere der Exegese wird es sein, diese biblischen Gottesmetaphern „in kulturspezifischen Kontexten“ erschließen zu helfen.¹⁸

Aus den biblischen Schriften kommt uns eine Vielzahl an Gottesbildern zu, die in Anbetracht des Bildverbotes durchaus als Stärke zu begreifen ist, denn sie „verweist darauf, dass die Wirklichkeit Gottes weder bildlich noch begrifflich eindeutig und abschließend gebannt werden kann.“ So zielt „das Lesen der Heiligen Schrift“ nicht auf eine möglichst genaue „Aneignung eines semantisch exakten abgrenzbaren Gehaltes“,

¹³ Ebd.

¹⁴ A.a.O., 366. Zu den unbewussten (habituellen) Metaphern gehören solche Aussagen des Alten Testaments „über Gott, die wir im jüdisch-christlichen Kontext nicht mehr als metaphorische empfinden. Es handelt sich dabei um die zentralen Aussagen über Gott und sein Handeln, die in der Tora, dem ersten und grundlegenden Teil des Alten Testaments, begegnen.“ Schwienhorst-Schönberger nennt verschiedene habituelle Metaphern, welche wesentlich das „Gottesmosaik des ersten Testaments“ (A. Geißler) entfalten. Sie heißen: der Schöpfergott, der segnende Gott, der rettende Gott, der gebietende Gott, der richtende Gott, der vergebende Gott, der allmächtige Gott (vgl. a.a.O., 366).

¹⁵ Rentsch, Thomas, Gott, Berlin 2005, 88.

¹⁶ Schwienhorst-Schönberger, Gottesbilder, 367.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd. Es bleibt die Aufgabe, den fließenden Übergang von unbewussten (habituellen) zu bewussten (akzidentiellen) Metaphern aufzuhellen. Die Metapher „Gott als Vater“ ist im Kontext des Alten Testaments eine bewusste Metapher. Sie wird im Umfeld des Neuen Testaments und der christlichen Rezeption zu einer unbewussten Metapher. Ändert sich also der Rezeptionskontext, so kann sich auch das Verständnis der Metapher ändern. So kann beispielsweise heute in einem feministischen Kontext das Bild vom Vater wieder zu einer bewussten Metapher und „durch die bewusste Metapher vom *Gott als Mutter* ausbalanciert werden.“ (Schwienhorst-Schönberger, Gottesbilder, 368).

sondern „vielmehr auf die Begegnung mit jener Wirklichkeit, von der die Texte auf je unterschiedliche Weise Zeugnis ablegen.“¹⁹ Dietrich Bonhoeffer hat das in seiner Ethik sehr deutlich gesagt. Gott als letzte Wirklichkeit ist keine Idee. Diese letzte Wirklichkeit, welche sich in ihrem Selbstzeugnis zugänglich macht (offenbart), kann *nur* geglaubt und bekannt werden.²⁰

Was uns wie jedem Zeitalter aufgegeben ist, ist die Texte und Bücher der heiligen Schrift immer wieder aufzusuchen, um in ihnen zu gehen wie in vieldimensionalen literarischen Räumen und so „immer wieder neu den Lese-Gang durch die vergegenwärtigende Geschichte des Glaubens zu wagen“.²¹ Denn diese Texte gleichen in ihrer komplexen Struktur und verschlungenen Entstehungsgeschichte mittelalterlichen Kathedralen.

Anwesenheit und Abwesenheit Gottes im Alten Testament

Unsere Frage nach Nähe und Entzug Gottes lässt uns in die alttestamentlichen Texte zurückschauen und nachfragen, wie hier Abwesenheit und Anwesenheit Gottes zur Sprache kommen.²² Erfahrungen der Abwesenheit wie Anwesenheit Gottes hängen stark zusammen mit Erfahrungen der rettenden Nähe Gottes, des Heilwerdens und der Befreiung aus Zwängen und Sklaverei, wie auch mit Erfahrungen des Leidens und des Schuldigwerdens. Gottesnähe und Entzug Gottes werden sehr eindrucksvoll in den Psalmen erzählt sowie in den Prophetenbüchern und im Buch Hiob thematisiert. Die *Präsenz* Gottes ist ganz selbstverständlich an bestimmte Orte gebunden, seine Gegenwart wird im Heiligtum erfahren. Gottes Anwesenheit ist Zeichen seines Mitseins. JHWHs Herrlichkeit geht leuchtend auf inmitten seines Volkes (vgl. Jes 60,1; Offb 21,23). Die Abwesenheit, der Entzug Gottes, wird vom Beter wiederum in Form von Fragen ausgedrückt. Wo bist du? Wie lange noch? Warum, Herr? Diese Fragen sind Ausdruck der Verlassenheit des Beters in den Psalmen (vgl. Ps 22, den Jesus am Kreuz betet). Die im Tempel erfahrene Herrlichkeit JHWHs ist nicht mehr zugänglich (Ez 10,18). Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes formuliert sich in Aussagen wie jener, dass JHWH nicht mehr seines Volkes gedenkt, es verlassen, vergessen und verworfen hat. (Pss 27/71/74/88). Umgekehrt besinnt sich der Beter auf Gottes heilsame Nähe, indem er die Geschichte JHWHs mit den Vätern aufgreift, in Erinnerung ruft und bekennt, dass JHWH sein Volk nicht vergessen wird, sein Zorn nur kurz währt, usw. (Hos 11,1-11).

Zur Glaubenserfahrung Israels gehört, dass Gott sich verborgen und entzogen hat. Gott verbirgt sich im Lebensgeschick des Einzelnen (Psalmen) wie in der Geschichte des

¹⁹ Schwienhorst-Schönberger, Gottesbilder, 368.

²⁰ Vgl. Bonhoeffer, Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt, 32.

²¹ Berges, Ulrich, Das Jesaijabuch als literarische Kathedrale. Ein Rundgang durch die Jahrhunderte, in: Bibel und Kirche 4 (2006) 190-197, 190f.

²² Vgl zur Bedeutung der Rede von der Verborgenheit Gottes: ThWAt Bd. V Terminus סֵתֵר, Sp. 967-977. Siehe auch: Schellenberg, Annette, Abwesenheit Gottes (letzte Änderung: Jan. 2009), <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/12312/cache/7003886b4cf55520c5bcf2e1b31c51ac/> (Zugriff am 21.3.2011).

Volkes Israel (Prophetenbücher).²³ Die Entzogenheit Gottes geht einher mit dem erfahrenen Hereinbrechen von Todesmächten, denen das ganze Volk wie der einzelne Beter ausgesetzt ist. Im besinnenden Rückblick auf die heilsame Geschichte mit JHWH wird seine neuerliche Zuwendung und sein Erbarmen ersehnt und damit die Entfaltung des Lebens in Fülle erhofft. JHWH verhüllt sich in einer gleißenden Lichtflut, die als Schutz wie auch als Zornesglut erfahren wird. Sünde und Schuldigwerden des Volkes werden sowohl als Grund wie auch als Folge der Verbergung Gottes gedeutet.²⁴ Dies führt zur Erkenntnis: Wo Gott sich entzogen hat, bleibt sich der Mensch selbst verborgen. Es lässt sich gleichsam „eine Korrelation von Verborgenheit Gottes und Selbstverborgenheit des Menschen sowie eine von Offenbarung Gottes und Selbstdurchsichtigkeit des Menschen konstatieren.“²⁵

Ein weiterer Terminus sei in diesem Zusammenhang genannt, nämlich das Wort vom Antlitz, vom Angesicht Gottes.²⁶ Im berühmten Aaronsegen bitten wir Gott darum, sein Antlitz über uns leuchten zu lassen. Wo Gott sein Antlitz verhüllt und verbirgt, ist es vorbei mit der Erfahrung der rettenden Nähe Gottes (Ps 30). Wo Gott sein Antlitz verborgen hat, scheint er sich in ein Schweigen zu verhüllen und taub zu sein für das Flehen seines Volkes. Gott reagiert nicht mehr auf die Bitten, das Weinen und auf das Elend der Beter. Seine Antwort bleibt aus. Gott ist abseits, er scheint zu schlafen (Ps 35,23 und Ps 44,24). In Not und Leid wird die Geborgenheit der rettenden Gottesnähe nicht mehr erfahren. Die Verborgenheit Gottes impliziert, dass seine Gerechtigkeit verborgen bleibt. Seine Verborgenheit bedeutet die Abwesenheit seiner heilvollen Gegenwart. Der Entzug JHWHs kann aber auch zum Schutz des Volkes werden, wenn JHWH sich aus seinem Volk zurückzieht und nicht mit ihm zieht, da sonst JHWHs heiligste Gegenwart und Herrlichkeit inmitten seines Volkes aufgrund seiner Verfallenheit an die Sünde die augenblicklichen Vernichtung desselben zur Folge haben würde (Ex 33,3).

Zum Bekenntnis Israels gehört zudem: Der sich verbergende Gott ist der Gott Israels (vgl. Jes 45,15). Gott ist erfahrbar, jedoch unverfügbar. JHWH ist wesentlich verborgen, aber trotz seiner Abwendung *gegenwärtig* und ansprechbar. JHWH ist anwesend als Entzogener.²⁷ In der Abwesenheit und Verborgenheit Gottes drückt sich dessen Unerforschbarkeit aus, seine Abgründigkeit. Denn noch in Abwesenheit und Verborgenheit Gottes, in Gottesnacht und Gottesfinsternis offenbart sich Gott. Im Entzug Gottes wird *etwas* vom *Wesen* Gottes offenbar. Die Verborgenheit Gottes wird als zum *Wesen* (zur *Wesung*) Gottes gehörig erfahren und offenbar. Dtn 29,28 sagt das sehr deutlich: das

²³ Vgl. Meyer, Insa, Aufgehobene Verborgenheit. Gotteslehre als Weg zum Gottesdienst (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs Bd. 3), Berlin 2007, 11-45. Siehe auch: Hermisson, Hans-Jürgen, Der verborgene Gott im Buch Jesaja, in: Ders., Studien zu Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze. Forschungen zum Alten Testament 23 (hg. von Jörg Barthel, Hannelore Jaus und Klaus Koenen), Tübingen 1998, 104-116.

²⁴ Vgl. Meyer, Aufgehobene Verborgenheit, 25.

²⁵ A.a.O., 44.

²⁶ Vgl. dazu: a.a.O., 17-24. Die Bitte um „Zuwendung des Angesichts“ ist eingebunden in das Konzept von einem Gottkönig, der dem Betenden eine Audienz (in der schützenden und segensreichen Nähe der Thronspäre Gottes) gewähren möge (vgl. a.a.O., 22 und 42f.).

²⁷ Vgl. a.a.O., 24f. und 39f.

Verborgene ist bei Gott. JHWH ist ein verbergender Gott und Retter (Jes 45,15). Mit anderen Worten haben wir es mit dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz Gottes in dieser seiner Welt und seinem Volk zu tun und der Frage, wie dieses Verhältnis zu fassen und zu erzählen ist. Die Geschichte der Entfaltung einer theologischen Gotteslehre ringt um ein Verständnis dieses Verhältnisses.

Wenn das christliche Denken neben der Immanenz Gottes stets seine Transzendenz betonte und wenn es vor allem in der Lehre von der Analogie einen Weg fand, um Gottes Sein in und über der Welt zum Ausdruck zu bringen, so brachten die kosmologische Interpretation der Wirklichkeit und die darin implizierten Vorstellungsbilder doch die Gefahr mit sich, Gott mehr oder weniger deutlich als Abschluß der auf ihn hinlaufenden, gestuften Weltwirklichkeit zu sehen. Wenn im Weltbild der Neuzeit die Welt unanschaulich geworden ist und wenn der heutige Mensch infolgedessen deutlicher die Abwesenheit Gottes in der Welt realisiert als der Mensch früherer Zeiten, so braucht dies nicht einseitig nur als Verlust gewertet werden, vielmehr kann gerade diese Erfahrung auch eine tiefere Erfahrung der Unbegreiflichkeit Gottes mit sich bringen und insofern christlich legitim sein, sofern nur der komplementäre Aspekt der (unaufgebbaren) Immanenz Gottes in der Welt nicht unterschlagen wird. - Wie leicht ersichtlich ist, stehen auch die Aussagen über die Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes in diesem Spannungsfeld von theologischer Gotteslehre und weltbildlicher Ausdrucksform.²⁸

Im Folgenden wollen wir dem Gestus eines Offenbarwerdens der Verborgenheit Gottes näherhinnachgehen. Wir befragen, wie bereits angekündigt, die Theophanien im Buch Exodus, v.a. die sogenannte dritte Theophanie in Ex 32,20-34,9. Wir betrachten hier die Motive des Wohnens (Gast-Seins) JHWHs inmitten seines Volkes, Gottes Mitgehen und Vorüberziehen. Mit einem Blick in das Markusevangelium möchten wir den biblischen Teil abrunden und versuchen, die in den alttestamentlichen Texten aufgezeigte Dialektik der Verbergung und Entbergung Gottes im Leidensgeschick Jesu zu erschließen.

2. Das Buch Exodus

Das Buch Exodus mit seinen 40 Kapiteln kann in zwei große Abschnitte unterteilt werden. Diesem Konzept folgt Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament.²⁹ Die beiden Blöcke zerfallen in die Kapitel Ex 1-18 und Ex 19-40. Sie können überschrieben werden mit den Titeln „Exodus“ und „Sinai“. Zentrale menschliche Gestalt in Exodus und somit den Theophanieerzählungen ist Mose. Er wird zum „Träger der von Josef angekündigten Befreiungshoffnung“³⁰ (Gen 50,25). Der erste große Abschnitt erzählt die Berufung des Mose (vgl. die für unsere Thematik so wichtige Stelle Ex 3,1-22), die Aufforderung JHWHs, das Volk Israel aus Ägypten herauszuführen, die Auseinandersetzung mit dem Pharao und die Plagen, das Pascha mit dem Vorübergang von JHWHs Engel sowie den Gang durchs Meer hinaus in die Wüste. Der zweite große

²⁸ Löhner, Magnus, Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes, in: *Mysterium Salutis, Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Hg. von Johannes Feiner und Magnus Löhner, Bd. 2, Die Heilsgeschichte vor Christus, Einsiedeln ³1978, 291-314, 294f.

²⁹ Wir folgen auf weiten Strecken dem sehr ausführlichen theologischen Kommentar von Christoph Dohmen zu Ex 19-40 und konfrontieren seine Ausführungen an ausgewählten Stellen mit der treffenden Interpretation der drei Exodustheophanien durch den Alttestamentler Ludger Schwienhorst-Schönberger unter dem Titel „Sehen im Nicht-Sehen“.

³⁰ Dohmen, Christoph, Exodus 19-40, 34.

Teil mit den Kapiteln Ex 19-40 ist verortet im Sinaigeschehen. Verklammert sind beide Blöcke in den Kapiteln 17 bis 20. In Ex 17,5-6 wird Mose von Gott aufgefordert, dem murrenden Volk zum Berg (Horeb) voranzugehen. Der Exodus aus Ägypten öffnet sich nun zum Sinai hin. Hier wird auch das Problem der Gegenwart Gottes inmitten des Volkes klar herausgestellt mit der Frage: „Ist JHWH in unserer Mitte oder nicht?“ (Ex 17,7).

Im Kern von Ex 19-40 stehen JHWHs Motive, sein Volk aus Ägypten herauszuführen, um es in seine Freiheit zu führen und in seiner Mitte zu wohnen. Diese Motive verdichten sich vor allem in den Kapiteln Ex 33 und 34. Der Sinai ist Kristallisationspunkt dieser Motive. Mose wird neuerlich als Mittlergestalt erzählt. Ganz deutlich zeigt sich die Verklammerung der beiden großen Teile des Exodusbuches zu Beginn des Dekalogs, etwa im Prolog desselben (Ex 20,2), der das Motiv Gottes, Israel aus der Sklaverei in die Freiheit zu führen, neuerlich aufnimmt und damit auf die Frage in Ex 17,7 antwortet: „Ich bin JHWH, der ich dich herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, dem Sklavenhaus.“³¹ Zusammen mit der Konzeption des Zeltheiligtums als Ort der Begegnung wird in Ex 29,42-46 das Wohnen JHWHs inmitten seines Volkes als Ziel des Exodus neuerlich in den Blick kommen.

In den Kapiteln Ex 19-40 stehen die Sinaitheophanien. Das Offenbarwerden, wir können sagen Gottes Entbergen und Verbergen, sein Aufgang, Vorübergang und Vergang ist dabei an konkrete Orte, Zeiten und Geschichten und an den Menschen gebunden. Gott wird nie abseits der Menschen thematisch. Das Offenbarwerden Gottes geschieht in konkreten Begegnungen. Im Alten Testament wird „begegnen“ (יָעַד) zum entscheidenden Offenbarungsbegriff.³² Die Theophanien des Alten Testaments erzählen in besonderer Weise die Wirklichkeit des Offenbarwerdens Gottes in der Welt. Gott eröffnet Raum. Gott eröffnet Zeit. Gott schafft (בָּרָא) Räume, Zeiten, zur Begegnung (יָעַד). Gott selbst eröffnet die Möglichkeit der Begegnung mit ihm. Unter diesem Aspekt können wir die gesamte Heilige Schrift lesen. Die Initiative liegt allein bei IHM. Als Beispiel sei der erste Vers der Genesis zitiert, der die ganze Schrift, die ganze Schöpfung aufzut: „Als Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“³³ Die Möglichkeit der Begegnung mit Gott muss aus mehrerlei Hinsichten betrachtet werden. Zum einen ist die Begegnung mit Gott nur vermittelt möglich. Dies zeigen uns konkrete „Orte“, die eine räumliche und/ oder temporale Begrenzung erfahren können. Als Ortschaften der Begegnung mit Gott in der Bibel sind das Paradies, der Berg (Horeb/ Sinai), Gottes Volk Israel, das Begegnungszelt, das Wüstenheiligtum, der Tempel, schließlich der menschengewordene Gott, Jesus Christus anzusehen. Räume der Begegnung mit Gott sind zudem die Sakramente, Festzeiten, ja selbst die Leiblichkeit des Menschen. Zur Begegnungsstätte mit Gott wird in einer äußersten Radikalität der Nächste, der Fremde, der Gast. Mit ihnen eröffnet, ereignet, ja entscheidet sich das Heil des Menschen (Mt 25,31-46).

³¹ Übersetzung von Christoph Dohmen.

³² Vgl. a.a.O., 273.

³³ Wir werden uns weiter unten dieser Eröffnung eines Anfangs unter dem Titel »Zum Zeitdenken der Bibel« zuwenden.

2.1. Der Gottesberg und die Adressaten der Gottesrede

Der Berg ist Ort der Theophanie JHWHs, Ort der Gottesbegegnung und Gabe der Tora. Auf dem Berg ist Gott zu Gast und Gastgeber zugleich. Der Berg wird in den biblischen Texten als Sinai, Horeb oder einfach als „Gottesberg“ bezeichnet.

Wir wollen hier nicht näher auf eine theologische Geographie eingehen. Jedoch sind mit dem Motiv des Berges Elemente altorientalisch-mythologischer Symbolsprache verbunden. Das Motiv der 40 Tage (Nächte) wird mit Mose, Elija (1 Kön 19,8) und dem Gottesberg Horeb in Verbindung gebracht. Mose hält sich zweimal 40 Tage auf dem Gottesberg auf (Ex 24,18; 34,28; Dtn 9,9; 10,10 u.ö.). Das Motiv der 40 Tage und des Gangs in die Wüste kehren auch im Auftreten Jesu und seiner Verkündigung wieder (Mk 1,12f.). Entscheidend für uns ist, dass „ältere Traditionen den Gott JHWH unmittelbar mit dem Sinai in Verbindung bringen bzw. ihn sogar vom Sinai her charakterisieren.“³⁴

Die Adressaten der Theophanie JHWHs und seiner Rede sind im Buch Exodus das Volk Israel und Mose, dem eine besondere Rolle zukommt. Die Stimme JHWHs (seines Engels) ruft Mose und beauftragt ihn. Von nun an hat Mose eine besondere Mittlerfunktion. Über Mose kommt das Volk als Adressat in den Blick. Ist zu Beginn des Exodusbuches Mose der Adressat der Gotteserscheinung, so erweitert sich in Ex 19 der Adressatenkreis über Mose hinaus auf das gesamte Volk. Das Volk Israel ist, nachdem es aus Ägypten ausgezogen war, nun am Berg angekommen. Der Sinai ist gleichsam Kristallisationspunkt und erste große Station auf dem Weg hinauf in das Land, in dem Milch und Honig fließen. Der Sinai ist nicht Ziel des Exodus, jedoch begegnet (יָעַד) und offenbart sich dort Gott seinem Volk in einer eigentümlichen Weise. Dem Volk widerfährt auf besondere Art die Nähe JHWHs und eine ihm eigentümliche Identitätsstiftung.

Ex 19,1 erzählt, dass Mose und das Volk den Gottesberg erreicht haben. JHWH, der sein Volk bis hier herausgeführt und die Segenszusage an Abraham wie auch an Jakob und dessen ganzes Haus erfüllt hat, nimmt nun am Gottesberg sein Volk in einer neuerlichen Art und Weise in Anspruch. Während Mose sofort auf den Berg steigt, lagert das Volk am Fuße des Berges. Der Aufstieg des Mose wie das Lagern des Volkes entsprechen einander.³⁵ Die „Ankunft am Sinai (Ex 19,1f.)“ markierte gleichzeitig den Abschluss des Auftrages des Mose zur Herausführung des Volkes aus Ägypten (vgl. Ex 3,11f).³⁶ Gott ruft dem hinaufsteigenden Mose „vom Berg her zu, wie er ihm vom Dornbusch (in Ex 3,4) her zugerufen hatte.“³⁷ In Ex 19 wird die zentrale Gestalt des Mose herausgestrichen, er ist der erste Adressat der Gottesrede. „Der geradezu feierliche Befehl zur Übermittlung des nachfolgenden Gotteswortes an die Israeliten zielt auf die Stellung des Mose als Bote zwischen Gott und Volk ab.“³⁸ Ex 19,3 nennt einen interessanten Parallelismus. Das Verb „reden“ (אמר) wird durch das Verb „mitteilen/verkünden“ (נגד Hi.) ersetzt. Damit stellt diese Parallele „aber nicht nur den Aspekt der Übermittlung der Gottesrede durch Mose heraus,

³⁴ Dohmen, Exodus 19-40, 52f.

³⁵ Vgl. a.a.O., 54.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.

³⁸ A.a.O., 54f.

sondern hebt insbesondere auf die Adressaten ab, die »Haus Jakob« und »Israeliten« (wörtl. »Söhne/Kinder Israels« בני אל־יִשְׂרָאֵל) genannt werden.³⁹

Mit der Wortfügung „Haus Jakob“ wird das Volk bezeichnet, an das die Verheißung ergangen ist. Es wird an die kleine Schar erinnert, die nach Ägypten gekommen und dort schließlich zu einem großen Volk geworden ist.⁴⁰ Die Wortfügung begegnet im gesamten Pentateuch nur noch ein einziges Mal, und zwar in Gen 46,27. Der Leser von Ex 19,3 wird mit diesem Rückbezug an jene 70 Personen verwiesen, die nach Ägypten gezogen sind. Sie bilden den Ausgangspunkt für das spätere Volk, wie es dann auch in Bezug auf Gen 46,27 in Ex 1,1 in der Formulierung von Jakob und seinem Haus bzw. Ex 1,5 aufgegriffen wird.

Gerade die engen sprachlichen Anspielungen in Ex 1,7 an den Segen der Schöpfung von Gen 1,28 und dessen Erneuerung der Sintflut in Gen 9,1 weisen den Weg zum Verstehen. Das Wachsen des Volkes ist Ausdruck des Segens Gottes. Insofern ist es gerade angesichts der Unterdrückung in Ägypten auch ein Zeichen göttlicher Fürsorge, dass das Volk nicht nur überlebt, sondern stark werden kann und sich in ihm die Mehrungsverheißung an Abraham von Gen 12 erfüllt.⁴¹

Das Volk, das aus einer kleinen Schar hervorgegangen ist, ist das von JHWH auserwählte Volk. An die Erwählung des Volkes sind bei den (und an die) Vorfahren gegebene Verheißungen gebunden. Das erwählte Volk ist ein von JHWH in Anspruch genommenes Volk. Damit ist das Verständnis der Erwählung in Erinnerung gerufen. Mit der Adressatennennung „Haus Jakob“ werden die Verheißungen des Buches Genesis mit der Exodusgeschichte verbunden. Ein schönes Beispiel dafür ist Ex 3,14, wo Gott sich Mose als Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs vorgestellt hatte. Mit der Ankündigung des befreienden Handelns JHWHs an seinem Volk wird die längst ergangene Verheißung an die Väter erinnert, damit Gewesenes eingeholt und Israel eine Zukunft eröffnet.⁴²

2.2. Verweis auf 1Kön 19

In 1Kön 19 wird innerbiblisch die Sinaitheophanie rezipiert und mit sehr feinen Akzentverschiebungen wiederholt. Die Erzählung der Gottesbegegnung des Elija nimmt zahlreiche Motive wie „die 40 Tage und 40 Nächte, der Gottesberg Horeb, der Vorübergang Gottes“ und die der „Gottesbegegnung vorausgehenden Phänomene Sturm, Beben und Feuer“⁴³ auf. Ex 19 wie 1Kön 19 stehen in einer großen Nähe. Selbst eine unterschiedliche Akzentuierung in 1Kön 19 möchte nicht Ex 19 korrigieren, sondern dessen Kern aufgreifen und die wechselseitige vertiefende Reflexion und Interpretation in den Vordergrund stellen. „Von den genannten Phänomenen stimmt nur das Feuer zwischen Ex 19 und 1Kön 19 exakt überein, doch darin ist der tiefere Sinn der Bezugnahme zu erkennen. 1Kön 19 charakterisiert die einzelnen Phänomene immer mit dem Gedanken, dass JHWH »nicht darin« (לֹא־בֵּינֵינוּ) sei. Genau dies wird aber in Ex 19 von JHWH ausgesagt, dass er »im Feuer« (בְּאֵשׁ) herabgestiegen sei (Ex 19,18).“⁴⁴

Bei Elija läuft alles auf die „Stimme“ zu. Die genannte Akzentverschiebung zu Ex 19 kann am Beispiel der „Stimme“ sehr schön gesehen werden. Die Begleitumstände der Theophanie in

³⁹ A.a.O., 55.

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 56.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. ebd.

⁴³ Dohmen, Exodus 19-40, 78.

⁴⁴ A.a.O., 78f.

1Kön 19 (Sturm, Beben) sind hier extrem gesteigert, um einen umso deutlicheren Kontrast zur „Stimme“ hervortreten zu lassen.

Das schier Unfassbare, das Elija dann begegnet, wird in einer ans Paradoxe grenzenden Formulierung eingefangen: »Eine Stimme verschwebenden Schweigens« wie Martin Buber den schwierigen Ausdruck קול דקמה דקל sprachlich sensibel und präzise wiedergibt (wörtl.: »Eine hauchdünne Stimme der Stille«). Eine einzige Stimme steht bei Elija den vielen akustischen Phänomenen, die als Stimme/Schall/Geräusch bezeichnet werden, in der Sinaitheophanie gegenüber. Was aber bei aller Reduktion bleibt, ist nicht einfach das Wort, sondern es ist die fast schon modern anmutende kritische Reflexion darauf, wie Gott den Menschen ansprechen kann.⁴⁵

Dieser von Buber geprägte Ausdruck „die *Stimme des Schweigens*“ drückt bei Elija sehr schön die „Grenze des menschlich Fass- und Sagbaren in Bezug auf Gott“⁴⁶ aus. Eine Nähe im Denken von Wittgenstein und Heidegger (hier Heideggers Besinnung auf eine Achtsamkeit des Schweigens, *Sigetik* genannt) hinsichtlich der Sagbarkeit Gottes ist auffallend und wohl nicht zufällig.

Steht in Ex 19 die Theophanie JHWHs im Kontext von Befreiung des Volkes und Auszug/ Exodus aus der Knechtschaft Ägyptens und hier näherhin die Identitätsstiftung des Volkes sowie die Gabe der Thora, so steht Ex 33 vor allem im Horizont der „großen Sünde“ des Volkes mit dem Bau eines Altares und der Hinwendung zum Goldenen Kalb. Die große Sünde des Volkes stellt das Motiv von der Nähe JHWHs und der Begegnungsmöglichkeit/ -fähigkeit mit ihm sowie die Perspektive des Hinaufziehens des Volkes als Ziel des Exodus in Frage. Mit der Fürbitte des Mose für das Volk (er verhandelt hier ähnlich mit Gott wie einst Abraham über das Schicksal Sodoms, vgl. Gen 18,21) wie einer gewandelten Konzeption des Begegnungszeltes als Offenbarungsort, wird dem Ziel des Exodus eine neue Zukunft eröffnet. Grundsätzlich gilt: Gott zielt auf Begegnung, auf Offenbarung hin. Er ermöglicht Räume und Zeiten der Begegnung (Paradies, Thora, Berg, Zelt, Kult, Sakramente, Gebet, Leib, Jesus Christus, der Nächste, der Fremde).

Wie aber ist eine Begegnung Gottes mit dem Menschen überhaupt möglich? Wie kann hier eine räumlich wie zeitlich auch immer geartete Vermittlung angedacht werden? Die Schwierigkeit der Vermittlung wird biblisch dargestellt im Gegensatzpaar *heilig-profan*, damit verbunden sind Konzepte der Heiligkeit und Heiligung (Trennungskonzepte personaler, räumlicher wie zeitlicher Art). Bevor wir uns nun detaillierter mit der Theophanie im Buch Exodus, v.a. in Ex 32,20-34,9 befassen, wollen wir noch kurz eingehen auf den Aspekt der Begegnung von Gott und Mensch. Die damit verbundene Unterscheidung von *heilig* und *profan* wird uns helfen, biblische Konzeptionen von Heiligkeit, welche wiederum Stufungen (Ausgrenzungen) von Personen, Räumen und Zeiten vornehmen, besser zu verstehen.

2.3. Identität Israels und Heiligkeitskonzeptionen

In den Kerntexten des Buches Exodus geht es um die Identität des Gottesvolkes. Israel als das „Volk Jakobs“ erhält und erfährt dort seine Identität, wo es, als von Gott beanspruchtes Volk, den Gotteswillen realisiert. „Dann und nur dann entsteht eine – ansonsten nur den Priestern vorbehaltene – besondere Gottesnähe.“⁴⁷ Zur Wesensbeschreibung Israels gehört, dass es Gottes heiliges Volk sein soll (vgl. Lev 19,1f.). Damit ist bereits die Problematik angedeutet, wie denn das Volk sich dem Heiligen, der Heiligkeit Gottes überhaupt nähern und aussetzen kann.

⁴⁵ A.a.O., 79.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ A.a.O., 63.

Die bevorstehende Gottesbegegnung am Sinai verlangt ein »heiliges Volk«, weil Gott selbst heilig ist, und es keine Unmittelbarkeit zwischen dem Heiligen und dem Profanen geben kann: *Das Heilige kann nicht mit dem Unheiligen zusammenkommen.*⁴⁸

Mit der Trennung Gott und Volk ist eine Konzeption des Heiligen angesprochen, eine gestufte Heiligkeit, welche die Differenz von Gottes unermesslicher Heiligkeit wie die Heiligung seines Volkes im Blick hat und wahr. Neben dem Gedanken der Heiligkeit von Personen und des Volkes (JHWHs Heiligkeit, Heiligung und Heiligkeit Israels und der Völker, auch hier Konzepte der Stufung/ Trennung) sehen wir auch eine Heiligkeitskonzeption, die von Raum und/ oder Zeit her gedacht wird. Sie bezieht sich im Exodusbuch auf Bereiche des Gottesberges wie des Zeltheiligtums. Ex 19,21 spricht „von einer gefährlichen Nähe und Unmittelbarkeit des Volkes zum Bereich der göttlichen Heiligkeit am Berg Sinai.“⁴⁹

Die Heiligung des Volkes zielt auf die Möglichkeit der Begegnung mit Gott. Die Voraussetzung für die Begegnung aber ist Verschiedenheit und Trennung. Es ist der Gegensatz von heilig und profan, der hier angesprochen ist. Das Heilige ist ein Abgesondertes, in dessen Bereich die Wirklichkeit Gottes aufgehen, hereinbrechen und wirken kann. Das Heilige, als das Abgesonderte, ist jedoch nicht gänzlich der Welt entzogen, von der Gott als der Heilige verschieden ist. Der Gegensatz von heilig und profan begegnet uns ebenso in der Berufung Israels, das als Gottes auserwähltes Volk sich heiligen soll, um „abgesondert und gleichzeitig in Verbindung mit der Völkerwelt zu leben.“⁵⁰

Das Konzept einer gestuften Heiligkeit können wir betrachten als Trennungskonzeption, wo Räume und/ oder Zeiten voneinander geschieden, ein- bzw. ausgegrenzt werden. Mit dem Berg (Sinai/ Horeb) ist so eine räumliche wie zeitliche Stufung der Heiligkeit verbunden. Dies ist sehr deutlich erzählt in Ex 19,12-15 als Vorbereitung der Theophanie. Der Berg wird als Ort der Offenbarung „von der Heiligkeit des sich offenbarenden Gottes in Anspruch genommen.“⁵¹ Zum Schutze für Mensch und Vieh zieht Mose eine Grenze zwischen *heiligem* und *profanem* Bereich. Die Überschreitung dieser Grenze hätte den Tod zur Folge, jedoch nicht im Sinne einer Bestrafung oder Abschreckung, sondern als Folge der Auswirkung der Heiligkeit JHWHs.

Die Ausgrenzung des Raumes dient folglich der Vorbereitung der Begegnung von Gott und Mensch. Dies allein steht im Mittelpunkt dieser Aussagen, nicht ein *heiliger Ort*, weshalb V 13b (sic!) ein zeitliches Ende der Ausgrenzung des Berges als Offenbarungsraum *expressis verbis* festhält.⁵²

Die Wahrung der Grenze zum Heiligen eröffnet erst eine Begegnung mit dem Heiligen.⁵³ Begegnung heißt das Zueinander von Nähe *und* Distanz. Zur Begegnung gehört die

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ A.a.O., 74.

⁵⁰ A.a.O., 66.

⁵¹ A.a.O., 68.

⁵² Ebd.

⁵³ Sehr aufschlussreich zum Gedanken einer Phänomenologie der Grenze ist der Aufsatz von: Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Zur Erscheinung der Endlichkeit als Grenze. Ein Beitrag zur Atheismus-

Beachtung einer Distanz, eines Unterschiedes, damit Gott in eine besondere Nähe, die er „bereit ist seinem Volk am Sinai zu gewähren“⁵⁴ treten kann, ohne zu vernichten. Auch die Metapher der Wolke steht für die Trennung, die Distanz zwischen Gott und Mensch. Sie bietet Schutz für den Menschen vor der gefährlichen Nähe Gottes und wird zum Medium der Begegnung (Ex 33,9f./ vgl. Lev 16,13).

Als Ort der Begegnung und damit der Vorbereitung und Einrichtung eines weiteren (gestuften, hier räumlichen) Heiligkeitsbereiches dient die Konzeption des Begegnungszeltes in Ex 25-31, welches jedoch bis zur Sünde des Volkes (Goldenes Kalb/ Ersatzgott) noch nicht verwirklicht worden ist. Ex 25-31 konzipiert das Begegnungszelt als Wohnstatt JHWHs inmitten seines Volkes wie auch als Offenbarungsort. Die Sünde des Volkes verunmöglicht das Wohnen JHWHs inmitten Israels.⁵⁵ Das Zelt erscheint nach Mose' Fürbitte in einer neuen, gewandelten Konzeption. Es soll nun von allen abgegrenzt außerhalb (nicht inmitten) des Lagers der Israeliten stehen und ist nicht mehr Wohnstätte JHWHs, aber dennoch sein Offenbarungsort, wo Mose JHWHs Angesicht aufsuchen kann (Ex 33,7).

Num 11,8 formuliert hier eine Parallele, wenn es vom Hinausgehen Mose zum Zelt spricht. Neuerlich wird Mose' besondere Stellung als Offenbarungsmittler herausgestrichen, denn er steht in einer eigentümlichen *Unmittelbarkeit* der Offenbarung. Num 12,8 und Dtn 34,10 rufen diese Exklusivität des Mose am Ende der Tora noch einmal in Erinnerung. Gott redet hier mit Mose von Mund zu Mund, von Angesicht zu Angesicht (Ex 33,11 und Num 12,8).⁵⁶ Die Komplexität der Vermittlung wird damit auch in anthropomorphen Bildern in der Rede von Nähe, Angesicht/Anlitz und Sehen Gottes zur Sprache gebracht.

Sehr schön kehrt das Motiv der Gottesbegegnung und damit der Trennung von heilig und profan (nun aber neuerlich akzentuiert) am Ende der Bundeserneuerung (Ex 34,34f.) wieder. Mose steigt vom Berg Sinai herab und verhüllt mit einer Decke sein leuchtendes Antlitz. Es kündigt von der lebendigen Gottesbegegnung mit JHWH. JHWHs Herrlichkeit, um die Mose in Ex 33,18 gebeten hat, strahlt nun von Mose' Gesicht wider. Es kündigt von einer durch Mose vermittelten Nähe Gottes zum Volk. Nun bedeckt aber Mose gerade dann sein Gesicht, wenn er *nicht* mit JHWH spricht. Die Decke hat hier also nicht die Funktion, Mose in der Gottesbegegnung zu schützen. Sie soll all das Mose Widerfahrene dem Profanen *entziehen* und so *bewahren*.⁵⁷

Forschung und zum Vorverständnis philosophischer Theologie, in: Ders., Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien, Bd. II, 117-138.

⁵⁴ Dohmen, Exodus 19-40, 69.

⁵⁵ Vgl. a.a.O., 337.

⁵⁶ Vgl. a.a.O., 338f.

⁵⁷ Vgl. a.a.O., 374f.

3. JHWHs Theophanie in Ex 32,30 – 34,9

Die Theophanien im Buch Exodus versammeln verschiedene Motive Gottes. Das Motiv der Verborgenheit Gottes umfasst die (untrennbare) Dialektik von An- und Abwesenheit JHWHs, Offenbarung JHWHs und seine Verbergung. In den Umkreis der Verborgenheit Gottes gehören die Motive des Aufgangs und Vorübergangs, des Wartens und der Barmherzigkeit JHWHs und damit das Motiv und Ziel des Exodus, des Wohnens JHWHs inmitten seines Volkes. Kommen wir zunächst zum Text in der Übersetzung von Christoph Dohmen.⁵⁸

32,30 Und es geschah am folgenden Morgen, da sagte Mose zum Volk: „Ihr habt gesündigt »große Sünde«; jetzt aber will ich zu JHWH hinaufsteigen, vielleicht - ich will Sühne erwirken für eure Sünde.“ 31 Und Mose kehrte zurück zu JHWH, und er sagte: „Ach, dieses Volk hat gesündigt »große Sünde«, und zwar haben sie sich einen goldenen Gott gemacht. 32 Jetzt aber, wenn du ihre Schuld vergibst - und wenn nicht, tilge mich doch aus deinem Buch, das du geschrieben hast.“ 33 Da sagte JHWH zu Mose: „Wer gegen mich gesündigt hat, den werde ich aus meinem Buch tilgen. 34 Und nun geh, führe das Volk dahin, wohin ich dir gesagt habe; siehe, mein Bote wird vor dir herziehen, und am Tage meiner Heimsuchung, da werde ich heimsuchen an ihnen ihre Sünde.“ 35 Und JHWH schlug das Volk dafür, dass sie das Kalb gemacht hatten, das Aaron gemacht hatte.

33,1 Dann sprach JHWH zu Mose: „Geh, zieh hin von hier, du und das Volk, das du aus dem Land Ägypten heraufgeführt hast, in das Land, das ich Abraham, Isaak und Jakob mit den Worten zugeschworen habe: »Deinen Nachkommen werde ich es geben.« 2 Und ich werde meinen Boten vor dir hersenden, - und ich werde die Kanaaniter, Amoriter, Hetiter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter vertreiben - 3 in ein Land, das von Milch und Honig fließt; weil ich nicht in deiner Mitte hinaufziehen kann, denn Du bist ein Volk mit steifem Nacken, damit ich dich auf dem Weg nicht vernichten muss.“ 4 Da das Volk diese schlechte Nachricht vernahm, da trauerten sie, und niemand legte seinen Schmuck an. 5 Und JHWH sagte zu Mose: „Sag zu den Israeliten: Ihr seid ein Volk mit steifem Nacken: Würde ich in deiner Mitte hinaufziehen – augenblicklich - müsste ich dich vernichten; nun aber leg dir deinen Schmuck ab, und ich werde schon wissen, was ich mit dir machen kann.“ 6 Und dann zogen sich die Israeliten ihren Schmuck ab, vom Berg Horeb.

7 Mose aber soll das Zelt nehmen und es außerhalb des Lagers für sich aufschlagen, fernab vom Lager, und er soll es »Zelt der Begegnung« nennen, und so kann jeder, der JHWH aufsuchen will, herausgehen zum Zelt der Begegnung, das außerhalb des Lagers ist; 8 und wenn Mose zum Zelt herausgeht, stehen sie, das ganze Volk, auf, und jeder stellt sich an den Eingang seines Zeltes, und sie schauen hinter Mose her, bis er in das Zelt hineingegangen ist. 9 Und wenn Mose in das Zelt hineingeht, steigt die Wolke herab und bleibt am Eingang des Zeltes stehen, und er wird mit Mose sprechen. 10 Und wenn das ganze Volk die Wolkensäule sieht, die am Eingang des Zeltes steht, soll sich das ganze Volk aufmachen und sich niederwerfen, jeder am Eingang seines Zeltes. 11 Und JHWH wird zu Mose von Angesicht zu Angesicht sprechen, so wie einer mit seinem Nächsten spricht, und dann wird er zurückkehren zum Lager, aber sein Diener, Josua, der Sohn Nuns, ein junger Mann, soll nicht fortgehen aus der Mitte des Zeltes.

12 Und Mose sagte zu JHWH: „Siehe, du hast zu mir gesagt: »Führe dieses Volk hinauf«, aber du hast mich nicht wissen lassen, wen du mit mir schickst. Doch du hast gesagt: »ich kenne dich beim Namen und auch hast du Gnade in meinen Augen gefunden.« 13 Nun aber, wenn ich Gnade in deinen Augen gefunden habe, dann lass mich doch deinen Weg wissen, so dass ich dich erkenne, um (so) Gnade in deinen Augen finden zu können. Und siehe, dass es dein Volk ist, diese Nation.“ 14 Darauf sagte er: „Mein Angesicht wird gehen, und ich werde dich (gewähren) lassen.“ 15 Da sagte er zu ihm: „Wenn dein Angesicht nicht mitgehen würde, dann könntest du uns nicht von hier weg hinaufziehen lassen. 16 Und woran denn soll man erkennen, dass ich Gnade in deinen Augen gefunden habe, ich und dein Volk, wenn nicht daran, dass du mit uns gehst, so dass wir unterschieden sind, ich und dein Volk, von allen Völkern, die auf der Erde sind.“

17 Und dann sprach JHWH zu Mose: „Auch dies, was du gesagt hast, will ich tun, denn du hast Gnade in meinen Augen gefunden, und ich kenne dich mit Namen.“ 18 und dann sagte er: „Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen.“ 19

⁵⁸ Übersetzung von Dohmen, in: Ders., Exodus 19-40, 318-320.

darauf sagte er: „Ich werde meine ganze Güte an deinem Angesicht vorüber ziehen lassen und werde mich dir im Namen JHWH offenbaren, aber Gnade erweise ich, wem ich Gnade erweisen will und barmherzig erweise ich mich, wem ich mich barmherzig erweisen will.“ 20 Und der sagte: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn nicht sieht mich der Mensch und lebt.“ 21 Und dann sagte JHWH: „Siehe, ein Ort ist bei mir, da sollst du dich hinstellen an den Felsen. 22 Und es wird geschehen beim Vorüberzug meiner Herrlichkeit: Ich werde dich in die Felskluft stellen, und ich werde meine Hand über dich decken bis zu meinem Vorüberzug. 23 Dann werde ich meine Hand fortzun, und du wirst »mein Nachher« sehen, aber mein Angesicht kann man nicht sehen.“

34,1 Dann sagte JHWH zu Mose: „Hau dir zwei steinerne Tafeln zurecht, wie die ersten, und dann werde ich auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln waren, die du zerbrochen hast. 2 Halt dich bereit für den Morgen und steige am Morgen auf den Berg Sinai und warte dort auf dem Gipfel des Berges auf mich. 3 Doch niemand darf mit dir hinaufsteigen, und es darf auch niemand irgendwo am Berg gesehen werden, auch kein Kleinvieh und kein Großvieh soll am Fuß dieses Berges weiden.“ 4 Dann haute er sich zwei steinerne Tafeln wie die ersten zurecht, und Mose stand am Morgen auf und stieg auf den Berg Sinai, so wie JHWH es ihm befohlen hatte, und er nahm zwei steinerne Tafeln in seine Hand.

5 Und JHWH stieg hinab in einer Wolke, und dann stellte er sich mit ihm dorthin und dann offenbarte er sich ihm im Namen JHWH. 6 Dann zog JHWH vorüber vor ihm und er rief aus:

„JHWH (ist) JHWH. Ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und von großer Huld und Treue, 7 der tausenden (Generationen) Huld bewahrt, der Schuld, Frevel und Sünde wegnimmt - aber er spricht nicht einfach frei -, der die Schuld der Väter prüft bei den Söhnen und Enkeln, bei der dritten und vierten (Generation).“

8 Da beeilte Mose sich und neigte sich zur Erde und warf sich nieder. 9 Und dann sagte er: „Wenn ich Gnade in deinen Augen gefunden habe, mein Herr, so gehe doch, mein Herr, in unserer Mitte; fürwahr dies ist ein Volk mit steifem Nacken, aber du kannst unsere Schuld und unsere Sünde vergeben und uns dir eigen sein lassen.“

3.1. JHWHs Vorüberzug und die Offenbarung seines Namens im Kontext der Sünde des Volkes

Die Sehnsucht JHWHs, seinem Volk nahe zu sein und in seiner Mitte zu wohnen, ist Ziel des Exodus. Wir können diese Zielperspektive als Überschrift und Einladung den biblischen Schriften voranstellen und als Anfang (Eröffnung) von Schöpfung überhaupt verstehen. Sodann ist die Sehnsucht JHWHs das korrespondierende Fundament zur Gottesehnsucht des Menschen. Wir wollen hier eingangs wieder die Frage in Erinnerung rufen: Wohin ist Gott, wohin ist er entschwunden? Die mit der Erfahrung der Gottverlassenheit und des Gottvermissens einhergehende Frage entstammt einem Gottverlangen (nun als *genetivus objectivus* im Sinne der Sehnsucht) des Menschen und seinem Bedürfnis Gott nahe zu sein. Sie drückt sich aus in der Ungewissheit Israels: „*Ist Gott in unserer Mitte oder nicht?*“ (vgl. Ex 17,7), welche auch eine Gottfähigkeit des Menschen (*capax dei*) andeutet. Noch die Sünde des Volkes gehört in den Umkreis eines Gottverlangens, dort wo Israel sich eines (vorgestellten) Gottes und dessen Nähe versichern will, indem es sich einen Gott herstellt und sich diesem unterwirft (Ex 32,1-29). Das Schweigen Gottes provoziert geradezu das Volk, sich ein Bildnis, das Gott repräsentieren soll, zu schaffen und sich vor diesem niederzuwerfen. Aaron und das Volk errichten einen Altar und schaffen sich ein Götzenbild, um Gottesdienst, genauer einen Götzendienst zu feiern, weil sie „die Verborgenheit Gottes und die Abwesenheit seines

Repräsentanten nicht länger ertragen“⁵⁹ können. Ist, wenn wir ein wenig in das Gottdenken der abendländischen Metaphysik blicken, dieses nicht in einer ähnlichen Weise motiviert, aus einem Gottverlangen des Menschen heraus sich einen Gott vorzustellen, der die Unerträglichkeit der Verborgenheit Gottes leichter machen soll, aber zugleich den göttlichen Gott (deus absconditus et revelatus) verstellt und maskiert?

3.2. Die Fürbitte des Mose und die Infragestellung des Sinnes des Exodus

Unser Textkorpus Ex 32,30-34,9 steht zwischen der Erzählung vom „Goldenen Kalb“ als Ausdruck der Abwendung des Volkes von JHWH (Ex 32,1-29) und der „Bundeserneuerung“ (Ex 34,10-35). Es ist dies ein „breit angelegter Dialog zwischen JHWH und Mose“, in welchem Mose um Vergebung für die Abwendung des Volkes von JHWH bittet und JHWH seinen „Vorüberzug“ als Ausdruck seiner Vergebungsbereitschaft ankündigt. Die Vergebungsbitte des Mose thematisiert hier ganz konkret „das Problem der Gegenwart Gottes bei seinem Volk: eine Frage, die sich gerade infolge der Sünde des Volkes stellt.“⁶⁰

Dohmen unterteilt Ex 32,30-34,9 in mehrer Teilstücke, die wechselseitig aufeinander bezogen sind.⁶¹

- | | | |
|----|-------------|---------------------------|
| 1. | Ex 32,30-35 | Vergebung oder Strafe? |
| 2. | Ex 33,1-6 | Gefährliche Nähe Gottes |
| 3. | Ex 33,7-11 | Vermittelte Gegenwart |
| 4. | Ex 33,12-16 | Zeichen der Gnade Gottes |
| 5. | Ex 33,17-23 | Gott schauen? |
| 6. | Ex 34,1-4 | Wie am Anfang |
| 7. | Ex 34,5-7 | JHWHs Vorüberzug |
| 8. | Ex 34,8-9 | Bekennnis und Bestätigung |

Obige Strukturierung zeigt, dass die Vergebungsbitte des Mose zu Beginn wie dessen Bekenntnis am Ende der Textfolge miteinander korrespondieren.

Ausgehend von der Ankündigung des Mose gegenüber dem Volk, bei Gott Sühne für die Sünde des Volkes erwirken zu wollen (Ex 32,30), kann das Ende dieses Gespräches das »Ziel« in Bezug auf die Ausgangssituation schon in den Blick nehmen: die ihm gewährte Offenbarung deutet Mose als Gnade Gottes, die die erbetene Vergebung sichtbar werden lässt, so dass er, Gott, nun in der Mitte des Volkes mitgehen und das Volk Gottes Eigentum (vgl. Ex 19,5f.; 34,9) werden kann.⁶²

Nicht unwesentlich ist der Zeitrahmen, der die Kapitel Ex 32-34 strukturiert. Ex 32,30-34,9 bildet hier gleichsam das Mittelstück, den zweiten Tag in einem *Drei-Tage-Schema*. Es ist der Tag der Unterbrechung, welchem das Motiv der Veränderung eigen ist. Der zweite Tag

⁵⁹ Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Sehen im Nicht-Sehen. Mose auf dem Berg Sinai. in: Gehrig, Stefan/ Seiler, Stefan (Hg.), Gottes Wahrnehmungen. Helmut Utzschneider zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2009, 102-122, 106.

⁶⁰ Dohmen, Exodus 19-40, 321f.

⁶¹ Vgl. a.a.O., 322.

⁶² Ebd.

ist gleichsam eine Fuge, die den ersten und dritten Tag einerseits verbindet, aber auch trennt und damit einen Übergang zu etwas völlig Neuem ankündigt.⁶³

Der ausführliche Dialog in Ex 32,30-34,9 wird von Mose eröffnet. Er möchte durch seine eigene Person Sühne für die Sünde des Volkes erwirken. So steigt er zu JHWH hinauf, er kehrt zu ihm zurück, bei dem er sich bereits zuvor 40 Tage aufgehalten hatte und wo er dann wiederum 40 Tage verbringen wird (Ex 34,28).

Von besonderer theologischer Eigenart ist es, dass Mose Gott zuerst anspricht (Ex 32,31). Bisher war es stets umgekehrt gewesen, Gott hatte Mose angesprochen. Eine zentrale Stelle ist diesbezüglich Ex 19,19b. Sie erzählt vom Gespräch Gottes mit Mose in einer unüberbietbaren Intensität. Es ist ein dialogisches Geschehen, das sich hier ereignet und wesentlich ist für ein adäquates Verständnis von Offenbarung. Gott und Mose sind als Sprechende und Hörende versammelt. Die Mittlerstellung von Mose zeigt sich als Sonderstellung. „Mose steht nicht als Person in besonderer Nähe zu Gott, sondern als *Offenbarungsmittler*.“⁶⁴ Offenbarung ist dialogisch (erzählt). Gott ist einer, der anspricht und der antwortet, der angeredet werden kann und selber wieder anredet (ganz ähnlich im biblischen Ijobbuch).⁶⁵

In „Ex 32,31 steigt Mose auf eigene Initiative zu JHWH auf und spricht zu ihm. Damit erfüllt die hier beginnende Fürbitte des Mose die Bedingungen der als theologisch gewichtig erachteten Aussage von Ex 19,19: »sowie Mose spricht, antwortet Gott ihm.«“⁶⁶ Die Umkehrung, dass jetzt Mose zuerst spricht, die Sünde des Volkes bekennt und um Vergebung bittet, zielt auf ein Antworten Gottes. Das dialogische Geschehen zeigt uns ein Offenbarungsverständnis, das Offenbarung Gottes „nicht als Mitteilung von (Glaubens-) Wahrheiten oder göttlichen (Wesens-) Eigenschaften“ fasst, „sondern als ein Beziehungsgeschehen, in dem sich Gott auf die menschliche Situation einlässt und dem Menschen so seine Nähe »offenbart.«“⁶⁷

Mose, der für die Sünde des Volkes mit seiner Person eintritt, legt Gott eine Alternative vor, entweder dem Volk zu verzeihen oder ihn aus dem Buch des Lebens zu tilgen. Gott hält jedoch an seinem Auftrag für Mose fest, das Volk hinaufzuführen.

Mose spricht also Gott für den Fall, dass Gott dem Volk nicht vergeben will, - modern gesprochen – seine »Kündigung« aus. Gott müsste folglich, wenn er dem Volk nicht vergibt, sich nach einer neuen Form der Führung für sein Volk umsehen.⁶⁸

Damit bricht aber grundsätzlich die Frage nach dem Sinn des Exodus auf, denn dieser steht erneut in *Frage*. Ex 33,1 nimmt diese Fraglichkeit auf und eröffnet wiederum eine Zukunftsperspektive. Gott beauftragt Mose neuerlich hinaufzuziehen, weg von hier. Die Zukunftsperspektive ist abermals zurückgebunden an die Verheißung an die Väter Abraham, Isaak und Jakob. Jedoch kündigt JHWH an, nicht mitzugehen, denn sonst müsste er das Volk vernichten. Es kommt in diesem Kontext nun die Rede auf den Boten JHWHs, der als Schutz für das Volk mitziehen soll. Wiederum haben wir hier die Trennung

⁶³ Vgl. a.a.O., 322; siehe auch 67f.

⁶⁴ Dohmen, Exodus 19-40, 77.

⁶⁵ Vgl. a.a.O., 77f.

⁶⁶ A.a.O., 324.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ A.a.O., 326.

von heilig und profan vor uns. Die Sünde des Volkes hat zur Folge, das JHWH nicht in der Mitte des abgefallenen Volkes mitziehen kann. Die Vernichtung des Volkes wäre also keine Strafhandlung JHWHs, sondern sie würde resultieren aus der gefährlichen Nähe von Heiligem und Profanem (Unheiligem). Die Vernichtung wäre eine innere Konsequenz der nicht gewährten Distanz zur Heiligkeit JHWHs.⁶⁹

Wie lässt sich das mit dem aufgezeigten *Motiv* Gottes,⁷⁰ sein Volk in die Freiheit zu führen, um in dessen Mitte zu wohnen, in Einklang bringen? In der Eröffnung einer Zukunftsperspektive und dem Auftrag an Mose das Volk hinaufzuführen, wird dieses Motiv bestätigt. Jedoch verunmöglicht die Sünde Israels das Wohnen JHWHs inmitten seines Volkes. Die Nähe des heiligen Gottes würde das Volk vernichten. „Die im Begriff des »Wohnens« zum Ausdruck gebrachte Gegenwart Gottes in seinem Volk ist nur denkbar, wenn das Unreine, Sündige, Profane von JHWH deutlich getrennt bleibt.“⁷¹ Die Konzeption eines Heiligtums, wie dies in Ex 25-31 angedacht war, ist damit in Frage gestellt. Mit dem Nicht-mitgehen-Können JHWHs steht damit auch das formulierte Ziel des Exodus, das Wohnen inmitten des Volkes in Frage (Ex 29,43).⁷² Als Reaktion darauf (und ganz im Sinne einer Trennung von heilig und profan), kann die Handlung des Volkes, den Schmuck abzulegen, verstanden werden. Das Anlegen des Schmuckes ist verbunden mit Vorstellungen der Prostitution und signalisiert ein Sichanbieten auch an fremde Götter (vgl. Hos 2,15). Wenn das Volk sich vom Schmuck trennt, distanziert es sich von der zuvor vollzogenen Abkehr von Gott durch das goldene Kalb.⁷³

3.3. Das Problem der Präsenz JHWHs inmitten seines Volkes und die Un-Möglichkeit JHWHs Antlitz zu sehen

Die Präsenz JHWHs wird in Ex 32-33 zum Problem und nach dem Abfall des Volkes zur Gegenwart seines Gerichts.⁷⁴ Wie kann JHWH weiterhin mit seinem Volk ziehen und in

⁶⁹ Vgl. a.a.O., 330. Lev 9,23f., Lev 10,1-3 und Lev 16,1 zeigen uns hier eine eigentümlichen Parallele der Nähe JHWHs. JHWHs Nähe ist nicht nur heilvoll, sondern kann für den Menschen zur Gefahr werden, „wenn er die Differenz zwischen Heiligem und Profanen nicht beachtet und in den Bereich der Heiligkeit einbricht.“ (A.a.O., 331).

⁷⁰ Wir wollen das Wort „Motiv“ natürlich sehr zurückhaltend verwenden, da wir uns nicht anmaßen können Gottes Motive genau zu kennen.

⁷¹ A.a.O., 330. In der Perspektive des Beters (als eines zu Gott Redenden in der als Bedrängnis empfundenen Gottferne) könne dies so ausgedrückt werden: O Gott, deine eigene Herrlichkeit schließt dich von uns ab, sodass jede Nähe deiner Gegenwart uns augenblicklich vernichten müsse? Wie können wir deine Nähe wieder erfahren?

⁷² Vgl. ebd.

⁷³ Vgl. a.a.O., 334f.

⁷⁴ Im Prophetenbuch Hosea haben wir einen ähnlichen Erzählbogen wie im Buch Exodus. Er reicht von der Erwählung Israels (JHWHs Ehe mit dem erwählten Volk) über Abfall und Schuld (die Verehrung eines vom Handwerker gemachten Kalbes, das kein Gott ist [vgl. Hos 8,6]) hin zu JHWHs Gnadenerweis. Das ganze Drama von der Erwählung Israels bis zur Selbst-Eindämmung von JHWHs Zorn wird nochmals sehr dicht in Hos 11 erzählt. Friedhelm Hartenstein hat die sogenannte hoseanische Antithese als Hintergrund für ein Verständnis von Ex 32f. herangezogen. In Hos 11,8f. hält JHWH der Untreue und Sünde seines Volkes die Selbsteindämmung seiner Zornesglut entgegen: „*Ich kann meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken, kann Ephraim nicht wieder verderben, denn Gott bin ich, nicht Mensch, in deiner Mitte der Heilige: ich lasse Zornesglut nicht aufkommen.*“ (Übersetzung nach Jeremias; zitiert nach Hartenstein, 171); Vgl. Hartenstein,

seiner Mitte sein? Die Sünde des Volkes hat ein Mitziehen JHWHs mit seinem Volk unmöglich gemacht. Wie ist aber dann eine (heilvolle) Gegenwart JHWHs denkbar? In Ex 33,7-11 eröffnet JHWH selbst die Möglichkeit der Begegnung mit ihm im Zelt außerhalb des Lagers. Sie ist aber ausschließlich Mose vorbehalten. Dort wird JHWH zu Mose von Angesicht zu Angesicht reden.

Ex 33,12-16 setzt noch einmal neu ein. Mose bezieht sich in seiner Rede und Bitte an Gott auf sein besonderes Vertrauensverhältnis mit JHWH („wenn ich Gnade gefunden habe...“). Der Gnadenerweis JHWHs, er kennt Mose beim Namen (siehe Ex 33,17), expliziert das enge Verhältnis zwischen JHWH und Mose. Mose erinnert an das Ziel des Exodus, das Volk hinaufzuführen. Was würde daraus werden, wenn JHWH nicht mitgehen würde. Wie ist es dann um sein Volk bestellt? Ist es dann überhaupt noch JHWHs Volk? Wird Gott mitgehen können? Gott lässt sich „auf die Fürbitte Mose ein, er gewährt ihm, dass er das Volk mit einbezieht in die ihm selbst zugesagte Gnade.“⁷⁵ Mit dem Auftrag zum Hinaufziehen ist erneut das gelobte Land vor Augen gebracht. Der Sinai kann nicht der Ort sein, an dem sich die Wege Gottes und des Volkes scheiden sollen. Dohmen ruft hier die Verbindung zu Ex 29,46 in Erinnerung, wo das Ziel des Exodus formuliert ist: „so dass sie erkennen werden, dass ich, JHWH, ihr Gott bin, der ich sie aus dem Land Ägypten herausgeführt habe, um in ihrer Mitte zu wohnen, ich, JHWH, ihr Gott.“⁷⁶

JHWH kann sein Volk nur durch Selbstbeherrschung vor der Vernichtung, die durch seine Präsenz hereinbrechen müsste, bewahren. Wenn JHWH dennoch mitgeht, so muss dieses Mitziehen in Ex 33 demnach „ambivalent gedeutet werden. Seine an sich schützende, auf die Feinde zielende Vernichtungsmacht könnte sich auch gegen das Volk richten und unterliegt der ständigen Selbstbeherrschung Gottes.“⁷⁷

Mit den Versen Ex 33,17-19 kommt das Phänomen des Sehens Gottes (genetivus objectivus) in den Blick. Ist eine Gottesschau des Menschen möglich und wie ist das Sehen Gottes zu verstehen? Ex 33,18 erzählt von der Bitte des Mose Gott sehen zu dürfen. Es ist ein Gesuch des Mose, auf das JHWH eingeht, dieses jedoch klarstellt und ins rechte Licht rückt. Gott antwortet auf die mutige Initiative des Mose, in welcher sich der Wunsch nach Bestätigung des von JHWH zuvor Zugesagten ausdrückt. Das Begehren des Mose, Gott sehen zu dürfen, zielt also weder auf eine, wie auch immer geartete, mystische Schau Gottes noch auf eine metaphysische Erkenntnis von Gottes *Wesen*.⁷⁸

Zunächst schränkt JHWH selbst die Möglichkeit eines unmittelbaren Sehens des Antlitzes Gottes aus. Ex 33,20: „*Du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn nicht sieht mich der Mensch und lebt.*“⁷⁹ Kein Mensch (אָדָם) kann Gott schauen und am Leben bleiben. In diesem Wort von „Gott sehen und sterben müssen“ wird die fundamentale „Differenz

Friedhelm, Das „Angesicht Gottes“ in Exodus 32-34, in: Köckert, M./ Blum, E. (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 33-34 und Dtn 9-10, Gütersloh 2001, 157-183, 167 (vgl. auch Dohmen, Exodus 19-40, 355).

⁷⁵ Dohmen, Exodus 19-40, 345.

⁷⁶ Übersetzung von Christoph Dohmen, a.a.O., 347.

⁷⁷ Hartenstein, Das „Angesicht Gottes“ in Exodus 32-34, 171.

⁷⁸ Vgl. Dohmen, Exodus 19-40, 347.

⁷⁹ Übersetzung von Christoph Dohmen.

zwischen Gott und Mensch“ ausgesagt.⁸⁰ Wenn auch ein besonderer Status des Menschen Mose zu JHWH im Buch Exodus herausgestellt wird, ist mit diesem Differenzsatz klargestellt, dass Mose Mensch (אָדָם) ist und Mensch bleibt.

Gott bietet nun Mose die Offenbarung seines Namens an. Diese geschieht in Verbindung mit dem Vorüberziehen seiner Herrlichkeit (כְּבוֹד יְהוָה) vor dem Angesichte Mose.⁸¹ So wird einerseits ein unmittelbares Schauen Gottes ausgeschlossen, aber die Offenbarung des Namens will die Fülle der Güte Gottes für Mose im Vorüberziehen der Herrlichkeit JHWHs konkret *sehen* (wahrnehmbar werden) lassen. Dies bringt uns auf den fundamentalen Satz: Gottes *Wesen* kann nicht unmittelbar, in einem Akt geschaut und eingeholt werden. Vielmehr tut sich ein *Schauen* Gottes im Begreifen seiner Gnadenerweise auf.⁸²

Christoph Dohmen paraphrasiert den Text der Rede JHWHs zu Mose (Ex 33,19) folgendermaßen: „Ich werde mich durch den Namen JHWH vor dir in dem Sinne kundtun, dass ich mich dem gnädig erweise, dem ich mich gnädig erweisen will, und barmherzig, dem ich mich barmherzig erweisen will.“⁸³

Das Begreifen von Gottes *Wesen* in JHWHs Gnadenerweisen „konkretisiert sich als Kundtun des Gottesnamens in Ex 34,6ff. Der vorliegende Satzbau (Wiederholung des Verbs im Relativ [אשר]-Satz erinnert an die erste Namensoffenbarung des Mose in Ex 3,14 so dass sich in Ex 33-34 das *deutlich Undeutliche* des »Ich bin Ich« bzw. »Ich werde sein, der ich sein werde« (אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה) von hierher in seinem tieferen Sinn zu erkennen gibt. Die Frage nach dem Sehen der Herrlichkeit Gottes (V18) wird auf die Offenbarung des Namens verwiesen, und diese sogar als Fülle Gottes⁸⁴ bezeichnet.

3.4. Sehen Gottes im Nicht-Sehen - »*hinter* JHWH her«

Das Sehen Gottes, so haben wir bereits angedeutet, ist keine statische Schau im Sinne eines unmittelbaren Erblickenkönnens des Antlitzes Gottes von Angesicht zu Angesicht. Gott schauen ist demnach kein herkömmliches Sehen, aber dennoch ein *Sehen*, oder wie Ludger Schwienhorst-Schönberger diese Stelle zu interpretieren versucht, ein *Sehen im Nichtsehen*.⁸⁵

In der Namensoffenbarung JHWHs in Ex 3,1-6 ist „sehen“ (רָאָה) das Schlüsselwort und so die Frage aufgeworfen, wie ein Sehen Gottes überhaupt möglich ist. In der Dornbuscherzählung fürchtet Mose sich zu Gott aufzublicken. Im Anruf Gottes „nähere dich nicht weiter“, wird zu Beginn des Exodusbuches ein Raum für die Begegnung mit Gott begrenzt, ein Raum, der eine Begegnung mit Gott ermöglicht, aber JHWHs Geheimnis,

⁸⁰ Vgl. a.a.O., 349.

⁸¹ Im abschließenden Teil zu Heidegger und Hölderlin werden wir den Terminus des כְּבוֹד יְהוָה, der Herrlichkeit JHWHs neuerlich aufnehmen und entsprechend erläutern.

⁸² Vgl. Dohmen, Exodus 19-40, 349.

⁸³ A.a.O., 348f.

⁸⁴ A.a.O., 349.

⁸⁵ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Ludger, *Sehen im Nicht-Sehen*, 102-122.

seine Verborgenheit, wahr.⁸⁶ Das Sehen (Gottes) wird durch das Verhüllen (des Gesichts) abgebrochen und durch das Wort „(יָרָא) »sich fürchten, ehrfürchtig sein«⁸⁷ ersetzt. „An die Stelle eines in den göttlichen Bereich eindringenden Sehens tritt die Ehrfurcht und als Ausdruck derselben die Verhüllung des Angesichts.“⁸⁸ Indem Mose sein Gesicht verhüllt, unterbricht er die Begegnung mit Gott nicht, sondern diese vertieft sich vielmehr und wechselt in einen anderen Modus der Wahrnehmung.

Der Dialektik von Offenbarung und Verbergung JHWHs auf der Seite Gottes „entspricht auf menschlicher Seite das Sehen und das Nicht-Sehen. Eröffnet wird die Beziehung durch ein Sehen, weitergeführt durch ein Nicht-Sehen, durch eine Verhüllung des Angesichts, ein »Niederschlagen der Augen«.⁸⁹ In diese Dialektik gehört der von Schwienhorst-Schönberger als „Grenzsatz“ des Glaubens bezeichnete (singuläre) Satz aus Ex 33,20: „Nicht kannst du mein Angesicht sehen, denn nicht sieht mich der Mensch und bleibt am Leben.“⁹⁰

Mose wird die *Schau* Gottes gewährt und in der Offenbarung des Namens im Vorüberzug JHWHs zuteil. Die Offenbarung Gottes vollzieht sich als Begegnung des Heiligen mit dem Profanen. Die Begegnung ist durch einen *Ort*, der bei JHWH ist, vermittelt (möglich). Wenn auch die direkte Gottesschau unmöglich ist, so ist die Frage nach der Gegenwart des Gottes in seinem Volk, die im Kontext der Bitte Mose steht, nicht aus der Welt. Gottes Begegnung ist erzählt in der Zuwendung Gottes zu einem konkreten Menschen, Mose. JHWH eröffnet ihm einen Raum der Begegnung bei sich, eignet ihm diesen zu und wird ihn dort schützend bergen vor seiner gleißenden Heiligkeit und Herrlichkeit (פְּבוֹד יְהוָה).

Ex 33,21 Und dann sagte JHWH: „Siehe, ein Ort ist bei mir, da sollst du dich hinstellen an den Felsen. 22 Und es wird geschehen beim Vorüberzug meiner Herrlichkeit: Ich werde dich in die Felsklüfte stellen, und ich werde meine Hand über dich decken bis zu meinem Vorüberzug. 23 Dann werde ich meine Hand fort tun, und du wirst »mein Nachher« sehen, aber mein Angesicht kann man nicht sehen.“

Wir wollen das *Ereignis* des Vorübergangs JHWHs und seiner Herrlichkeit näher betrachten. Was wird geschehen beim Vorüberzug seiner Herrlichkeit? Gott stellt Mose in eine Felsspalte, in einen Raum der Bergung. Die Felsspalte ist auch hier ein Raum der Ausgrenzung, wo es zu einer Vermittlung von heilig und profan kommen kann. Zugleich ist sie ein Schutzraum bei JHWH („ein Ort ist bei mir“). Gott wird solange seine Hand (als eine Weise der zeitlichen wie räumlichen Begrenzung) schützend über Mose decken, bis JHWH vorübergezogen sein wird. Die Formulierung im Hebräischen ist hier eigentümlich offen. Jedenfalls deutet „Vorüberzug“ (עָבַר) „als *terminus technicus* der Gottesbegegnung eine Dynamik“ an, „die sich jeder statischen Fixierung“⁹¹ entzieht. Dohmen erläutert mit dem Bewegungsverb „vorüberziehen“ (עָבַר), dass das Offenbarwerden JHWHs als ein Nachher, also in einem temporalen Sinne zu verstehen sei. Es „entsteht durch den Begriff

⁸⁶ Vgl. a.a.O., 105.

⁸⁷ A.a.O., 104. Schwienhorst-Schönberger verweist auf den ähnlichen Anklang von יָרָא an רָאָה im Hebräischen Text.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ A.a.O., 105.

⁹⁰ A.a.O., 107, Anm. 13.

⁹¹ Dohmen, Exodus 19-40, 351.

des Vorüberzugs ein hochsensibles Sprachspiel, das vom Begriff des »Angesichts« (פנים) als Ausdruck des Wesens Gottes zur semantischen Opposition hinüberleitet, die dann aber nicht den »Rücken« (so zahlreiche Übersetzungen) bezeichnet, sondern das *Spätere*, im Sinne dessen, was »im Nachhinein« zu erkennen ist.⁹² Gott hinterlässt gleichsam seine Spur in der menschlichen Geschichte, die auf seine Barmherzigkeit und Gnade (vgl. Ex 33,19) hinweist.

Schwienhorst-Schönberger greift die von Dohmen vertretene Deutung im Sinne des „Nachher“⁹³ auf, beansprucht diese aber (aufgrund textimmanenter Hinweise wie eines Vergleichs mit anderen Texten) kritisch. Das Wort אָהוּר (der Plural אֲהוּרִים) heißt in unserem Zusammenhang der „Stelle Ex 33,23 »Rückseite Gottes«“ und nicht »Nachher«! Es ist eine ausschließlich räumliche Bedeutung (also nicht ein Verständnis im zeitlichen Sinne) anzusetzen.⁹⁴ Ein „Nachher“ Gottes würde uns das Hinterlassen einer Spur nahelegen, in welcher wir nun gehen mögen und woraus eine Erkenntnis Gottes folgen könne. Jedoch legt das „den Rücken Gottes sehen“ nahe, und das ist nach Schwienhorst-Schönberger entscheidend, dass es hier um ein Nachgehen hinter IHM her und so ein *Sehen* des Rückens Gottes bedeutet. Es geht „um die Erfahrung der Gegenwart Gottes und nicht nur um die Wahrnehmung einer von ihm hinterlassenen Spur.“⁹⁵

Die Erfahrung der Gegenwart Gottes realisiert sich in seiner Nachfolge. Dabei handelt es sich nicht um ein Gehen in der Spur eines vermissten Gottes, sondern um ein Gehen in der Spur eines vorausgehenden und gegenwärtigen (*entgegen-wartenden*; d.Verf.) Gottes, dessen Rücken geschaut werden kann und wohl auch geschaut werden muss, wenn die Nachfolgenden in der Wüste des Lebens nicht in die Irre gehen wollen.⁹⁶

Erneut klingt die schon zuvor aufgeworfene Grenzfrage an. Kann ein Mensch Gott schauen und am Leben bleiben? Die Frage kann mit Ja *und* Nein beantwortet werden. „Das Nein bezieht sich auf das Sehen des Angesichts Gottes. Das Ja des Sehens bezieht sich auf den Rücken Gottes.“⁹⁷ Schwienhorst-Schönberger bezieht sich zwar auf Christoph Dohmen, interpretiert jedoch das „Hinterher (Später)“ nicht temporär, sondern räumlich. Können wir den Rücken Gottes nur sehen im Sinne eines Nach-Sehens? Kann Gott und dessen heilige Wirklichkeit nur in einem Hinterher, aus einer zeitlichen Differenz, ansichtig und erfahren werden? Oder zeigt sich Gottes Rücken in einem Nach-Gehen, weil ER vorüberziehend und vorausgehend einen Raum geöffnet hat?

Können wir dem *Ereignis* nur nach-schauen und nach-denken? Sind räumliches wie zeitliches Verständnis des „Hinterher“ überhaupt voneinander zu trennen? Beide Übersetzungsversuche deuten ein ihnen Gemeinsames an, nämlich eine Figur der Verschiebung. Das Nichtsehenkönnen des Antlitzes bzw. das Sehenkönnen des Rückens beziehen sich auf das Entsetzende und Befremdliche der Gottesbegegnung. Nur im Sinne

⁹² A.a.O., 352.

⁹³ Dohmen hatte in seinem Kommentar das „Nachher“ in Verbindung gesetzt mit dem Bewegungsverb „vorüberziehen“ und damit den Zeitaspekt der Offenbarung betont (vgl. Schwienhorst-Schönberger, Ludger, *Sehen im Nicht-Sehen*, 109 und Dohmen, Exodus 19-40, 351f.).

⁹⁴ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, *Sehen im Nicht-Sehen*, 109f.

⁹⁵ A.a.O., 113.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ A.a.O., 111.

einer Versetzung (Ent-Setzung) ist der den Menschen streifende *Rücken* JHWHs, sein *Hinterher*, erfahrbar.

3.5. Offenbarung der Barmherzigkeit JHWHs als Eröffnung einer neuen Zukunft

Ex 34,1-9 ist ein neuer Abschnitt. Die Verse 1-4 leiten die folgende Theophanie mit Vorbereitungen des Mose und Anweisungen für das Volk ein. Neuerlich erfolgt eine Ausgrenzung des Berges bezüglich Mensch und Tier, wie schon in Ex 19. Der Neuanfang hebt an mit der Aufforderung Gottes an Mose neue Steintafeln zurechtzuhaben.⁹⁸ Die folgenden Verse wiederholen noch einmal Momente der bereits vorausgegangenen Theophanien: Mose' Aufstieg auf den Berg, die Ausgrenzung des Berges für Mensch und Tier und das Herabsteigen JHWHs in der Wolke. Nun eröffnet sich das Geschehen der Begegnung im Vorüberziehen JHWHs und dem Ausrufen seines Namens.⁹⁹

Der Satz „dann offenbarte er sich ihm im Namen JHWH“ (ויקרא בשם יהוה), deutet das folgende Geschehen als Namensoffenbarung.¹⁰⁰ Diese wird mit dem Wort „ausrufen“ (קרא) eingeleitet. Die zweifache Namensnennung JHWH JHWH (יהוה יהוה) in Ex 34,6 ist weder eine fälschliche Schreibweise noch ein doppelter Ausruf, so Dohmen. Die gedoppelte Namensnennung ist vielmehr als Nominalsatz zu lesen, der die Kundgabe von JHWHs *Wesen* eröffnet (vielleicht dürfen wir hier auch Heideggers Wort *Wesung* im Sinne des Ereignens verwenden, um ein metaphysisches Wesensverständnis hintanzuhalten).

„Die kurze Formulierung dieses Nominalsatzes greift zurück auf die erste Namensoffenbarung in Ex 3,14 mit dem tiefsinnigen »ich werde sein, der ich sein werde« (bzw. »ich bin ich« אהיה אשר אהיה).“ Ebenso wird auf Ex 33,19 Bezug genommen, „weil dort schon die Ankündigung der Namensoffenbarung mit dem Gedanken von »Gnade« (חן) und »Barmherzigkeit« (רחם) verbunden, und die Syntax dieses Satzes (Ex 33,19b) schon als bewusste Aufnahme von Ex 3,14 erkannt worden ist“.¹⁰¹

Was hier zu Ohren kommt, ist keine metaphysische Wesensbeschreibung Gottes, sondern „eine »Gottesbeschreibung«, die in ihrem ersten Teil (»ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und von großer Huld und Treue«) aus einer Beziehung heraus formuliert“¹⁰² ist.

Die Offenbarung des Namens entfaltet in Anspielung auf Ex 3,14 und Ex 33,19 die Gnadenerweise JHWHs. Von hier legt sich deutlich ein verbales Verständnis des Gottesnamens JHWH nahe. JHWHs überbordende Huld umfasst „tausende Generationen“. Dieses Wort kündigt von einer Vergebungsbereitschaft Gottes, welche menschlich nicht fassbar ist.

Tausenden (Generationen) bewahrt JHWH seine Huld (Ex 34,6f.). Wenn wir den Generationenwechsel mit 30 (biblisch 33) Jahren beziffern, sind es bis in die Zeit der Römer und Jesus Christus über 60 Generationen. Die Zahl der Vorfahren würde eine unglaublich große Anzahl

⁹⁸ Vgl. Dohmen, Exodus 19-40, 352.

⁹⁹ Vgl. a.a.O., 353.

¹⁰⁰ Vgl. a.a.O., 354.

¹⁰¹ A.a.O., 354.

¹⁰² Ebd.

ergeben.¹⁰³ Das Maß der Barmherzigkeit JHWHs, ausgedrückt in »tausenden Generationen«, übersteigt demnach jedes menschliche Vorstellen. Dem wird das dem Menschen überschaubare und erfahrbare Maß von drei bis vier Generationen gegenübergestellt. Solange währt Gottes Prüfung. Dass Gott nicht einfach freispricht, deutet Dohmen als „ein Prüfen, ob die Sünden der einen Generation bei den Nachgeborenen wieder begehen“.¹⁰⁴

Die Reaktion des Mose in Form der Proskynese schließt Ex 34,1-9 ab. Mose wirft sich sofort zu Boden. Er bestätigt mit seinem Niederwerfen den von Gott erbetenen Neuanfang nach der Sünde des Volkes. In einer entsprechenden Geste hatte sich zuvor das Volk vor dem Kalb niedergeworfen.¹⁰⁵ Mose imitiert diese Geste des Volkes, nun aber hingewendet auf JHWH. Er und sein Verhalten stehen gleichsam *pars pro toto* für das ganze Volk. Mose macht durch sein abschließendes Bekenntnis mit dem im JHWH-Namen Geoffenbarten ernst. JHWH möge vergeben (סלח). Mit diesem erstmals in der Tora aufgenommenen Wort „vergeben“, möge Gott „das ermöglichen, was er selbst am Anfang der Sinaitheophanie für das Volk angekündigt hatte: dass das Volk Gottes persönliches Eigentum sein soll“¹⁰⁶ (vgl. Ex 19,5 und Ex 34,9).

Wir haben gesehen, dass das Motiv des Vorüberzugs JHWHs verschiedene Momente in sich birgt. Im Vorüberzug JHWHs geschieht Gottesbegegnung *und* Vorübergang an der Schuld des Volkes. JHWH zieht verzeihend handelnd vorüber und ermöglicht darin Mose (dem Menschen) die Begegnung. Oder umgekehrt formuliert, Mose erfährt die Begegnung mit JHWH als ein offenbarendes Ereignen der Barmherzigkeit Gottes. In dieser Begegnung ist ein Raum ermöglicht, wo ER sich zugleich eröffnend ebenso zurücknimmt, gleichsam zum Schutz des Mose (des Menschen) zurückhält und beherrscht.¹⁰⁷ Auf diese Weise kann das Vorüberziehen JHWHs an Mose als Eröffnung einer Begegnung mit Gott

¹⁰³ Wenn wir die mit einer geometrischen Reihe vergleichbaren, unglaublich rasch anwachsende Menge meiner Vorfahren betrachten, so sehen wir uns als Spitze einer sich in der Zeit diachron auftürmenden Pyramide bzw. im Schnittpunkt einer diachronen *Sanduhr* (außer ich bin der letzte dieser Reihe), *in* der ich irgendwie auftauche (erscheine) und für eine gewisse Zeit vorkomme. So habe ich zwei Großväter und vier Urgroßväter. In jeder Generation verdoppelt sich die Anzahl der Vorfahren. Eine Generationenfolge entlang einer chronologisch vorgestellten Zeit führt zu einer eigentümlichen Paradoxie. Die gesamte Menschheit wäre mein Vorfahre. Wir sehen, der Chronos zerstäubt am Kairos meiner Existenz, der die Negativität all dieser Vorfahren (wie Nachkommen) ist. So ist das Überblicken von vier Generationen kaum mehr möglich. Obwohl in einer Abfolge von drei, vier Generationen noch ein einigermaßen menschliches Maß gegeben ist, zeigt sich bei näherer Betrachtung die Unmöglichkeit sich hier in einer Generationenfolge finden zu können (wie uns dies Ahnenforscher und Stammbäume glauben lassen wollen). Die tausend Generationen, die Gott überblickt, zeigen ein vollkommen anderes Maß und einen anderen Blick, der uns biblisch im Herausstellen der Vielfalt der Sprachen (Gen 11,1-9, Turmbau zu Babel) oder in der Durchbrechung biblischer Genealogien an entscheidenden Stellen (etwa im Stammbaum Jesu in Mt 1) begegnet. Die unendliche und überbordende Barmherzigkeit JHWHs, die im Bildwort von den tausend Generationen ihren Ausdruck findet, wird dem Einzelnen in seiner Einmaligkeit zugesprochen, der gerade nicht in einer Unzahl von Generationen verortet werden und deshalb niemals in deren chronologischen Geschichte restlos aufgehen kann.

¹⁰⁴ Dohmen, Exodus 19-40, 355.

¹⁰⁵ Vgl. a.a.O., 356.

¹⁰⁶ A.a.O., 357.

¹⁰⁷ Vgl. das Schutzmotiv auch in Hos 11,8f. Heidegger wird sich einer ähnlichen Denkfigur bedienen, wenn er vom „Ansichhalten“ spricht [Heidegger, Martin, Zeit und Sein, in: Ders., Zur Sache des Denkens (HGA 14), Frankfurt am Main 2007, 3-30, 27].

und zu einem Vorübergehen Gottes an der Schuld seines Volkes werden. Hierher gehört das Wort: den Rücken (die Rückseite) JHWHs sehen.

JHWH offenbart seinen Namen im Vorüberzug an Mose (und dem Volk). JHWH wird in Gnadenerweisen offenbar, dort wo sein Volk hinter ihm (seinem Rücken) hergeht. JHWH lehrt Mose, wie ein Vorbeter zu der Zeit, da Israel sich verfehlt hatte, all das, was das Bekenntnis zu JHWH und somit die Gebetsprache Israels füllen wird (vgl. Ps 103).

Ex 34,5-7 hat in Form der 13 Middot (*Attribute* Gottes) Eingang in die jüdische Liturgie gefunden. JHWH ist barmherzig, gnädig und langmütig, von großer Huld und Treue. JHWH bewahrt seine Huld tausend Generationen. Er nimmt Schuld, Frevel und Sünde, aber spricht nicht einfach frei. Die Dialektik von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, von Macht und Vergebung, von Heiligkeit und Herrlichkeit sprechen von JHWHs Unverfügbarkeit.¹⁰⁸

JHWH offenbart in der Enthüllung seines Namens (an Mose) den Inhalt des jüdischen Bekenntnisses. Dieses erinnert uns an JHWHs barmherziges, vergebungsbereites wie unverfügbares Handeln. Es vergegenwärtigt uns die Geschichte JHWHs mit seinem erwählten Volk und verweist uns an den Mann aus Nazaret, den Messias Gottes, der ganz in seinem Namen bleibt. In seinem Geschick vollzieht sich auf einzigartige Weise der Vorüberzug JHWHs am Menschen, ein Offenbarwerden und Sehen Gottes im Nichtsehen. JHWH wird sich als JHWH erweisen. Darin ereignet sich die Offenbarung der Nähe und Differenz, kurz des Bezuges von Gott und Mensch. Nur in der Begegnung von Gott *und* Mensch eröffnet sich, wer sie sind. Dieser Gedanke wird in der Singularität Jesu Christi (im Zusammenkommen von Gott *und* Mensch) in einer unüberbietbaren Weise christlich geglaubt und bekannt.

3.6. Zu einem verbalen Verständnis des Namens JHWH

Aus dem bisher Gesagten wollen wir folgende Momente festhalten: Mit der Nennung des Namens in Ex 3,13-15 ist die Frage nach der Ankunft wie des Ausbleibs Gottes verbunden, seines Aufgangs und Entzugs, kurz das, was man mit Theophanie bezeichnen kann. In ihr zeigt sich die Versammlung einer *gegenenden* Bewegung, nämlich die von Aufgang und Entgang Gottes. Weiters gehört in diese Dialektik von Ankunft und Ausbleib Gottes der Bezug Gott - Mensch. Dieser ist unaufgebbar und darf auch in einer gesonderten Betrachtung von Gott und Mensch nicht vergessen werden.¹⁰⁹ Die Gottesrede impliziert die Rede vom Menschen. Das Verständnis Gottes wie des Menschen ist mitbestimmt von der Betrachtung des jeweils anderen „Pols“. So hat die Nennung und Bestimmung des einen immer Auswirkungen auf die Betrachtung und das Verstehen des anderen. Wir können sagen, dort wo Gott sich verbirgt, sein Antlitz verhüllt und entschwindet, stürzt der Mensch in eine Dunkelheit, eine Uneigentlichkeit. Wo es

¹⁰⁸ Vgl. Dohmen, Exodus 19-40, 358f. Das Wort von JHWHs Herrlichkeit (כְּבוֹד יְהוָה) versammelt in sich diese Dialektik. Der *kābôd* JHWHs ist lodernnd-verzehrendes Feuer wie verzeihende Huld. Er ist Lichtwucht und Glanz, sorgende Barmherzigkeit und gleißend-glühende Liebe, die Gottes abgründige Nähe uns wie in einem Blitz streifend erahnen lässt.

¹⁰⁹ Auch Heidegger denkt den Bezug zwischen Gott und Sterblichen.

Begegnung von Gott und Mensch gibt, eröffnet sich ein Raum, wo der Mensch (mehr) zum Menschen wird, wo er in einer Eigentlichkeit beheimatet ist und wo sich Zukunft auftut in der *Lichtung* Gottes. Verdichtet und aufs Äußerste versammelt ist dieser Bezug in der Person Jesus Christus.¹¹⁰

Ein weiteres Moment ist das Bemühen um ein verbales Verstehen Gottes, ausgehend von seinem Namen, JHWH.

יהוה (JHWH), so lautet der Gottesname in Ex 3,13-15. Es ist SEIN Name, den ER selber kundtut. Es ist ein Name, der gerade Gott nicht von Menschen gegeben ist, der nicht endgültig gesagt werden kann und deshalb von Juden und Jüdinnen aus Ehrfurcht nicht ausgesprochen wird. Dieser Name bleibt untrennbar mit den Menschen verbunden. JHWH ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott der Väter (Ex 3,13). In der Begegnung mit Mose offenbart Jahwe sich und seinen Namen. Viele haben sich bemüht das Tetragramm zu übersetzen. JHWH - Ich bin der, der da ist. Ich bin der, der sich als der erwiesen haben wird, der da ist, für euch. Martin Buber hat übersetzt: „Ich werde da sein, als der ich da sein werde.“¹¹¹ Er ist der, der Not und Elend gesehen und die Klage des Volkes gehört hat.¹¹² Die hebräische Bibel tradiert uns hier Texte, die von der Not des gepeinigten Beters erzählen. Dieser ist jedoch kein beliebiger Mensch, sondern einer, der unter der Offenbarung JHWHs steht und diese aufschreiend bezeugt.¹¹³ Sehr klar wird darin der Bezug ausgesagt, der zwischen Jahwe und seinem Volk gestiftet ist.

In Ex 34,6f. wird nun der JHWH-Name zweimal hintereinander gesagt und neuerlich in Beziehung gebracht mit der Nennung seines Volkes.

Ex 34,6 Dann zog JHWH vorüber vor ihm und er rief aus: „JHWH (ist) JHWH. Ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und von großer Huld und Treue, 7 der tausenden (Generationen) Huld bewahrt, der Schuld, Frevel und Sünde wegnimmt - aber er spricht nicht einfach frei -, der die Schuld der Väter prüft bei den Söhnen und Enkeln, bei der dritten und vierten (Generation).“

Der Name JHWH, verbal verstanden, umfasst Gott *und* seine Schöpfung und nennt den Bezug von Gott *und* Welt, Gott *und* Geschichte, Gott *und* Israel, Gott *und* (konkreten, geschichtlichen) Mensch. Nur deren gemeinsame Geschichte und die Erzählung dieser Geschichte (etwa mithilfe der Chiffre des Bundes) wird freilegen, wer Gott ist *und* wer der Mensch ist. Sie ist gleichsam der Ort des Aufgangs des Ewigen, *worin* der Kairos des Namens JHWH seine *Stätte* hat: „Ich werde da sein, als der ich da sein werde“. Es ist das Mysterium von Gott und Mensch, ein Geheimnis, das der christliche Glaube bekennt, das Geheimnis der Trinität und Inkarnation. Darin ist die Not des Gottvermissens eingeschrieben.

Wir wollen noch auf die bereits interpretierte Bitte Mose' näher eingehen, JHWHs Herrlichkeit sehen zu dürfen (EX 33,18) und diese im Lichte der Gastthematik erläutern.

¹¹⁰ Vgl. dazu: Bonhoeffer, Dietrich, Über die christliche Gottesidee, in: Ders., Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931 (DBW 10), München 1991, 675–682.

¹¹¹ Die Schrift. Verdeutschte von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Band 1: Die fünf Bücher der Weisung, II., verbesserte Auflage der neubearbeiteten Ausgabe von 1954, Heidelberg 1987.

¹¹² Vgl. Ex 3,7 die Pss u.ö.

¹¹³ Vgl. Die Schrift. Verdeutschte von Martin Buber; hier in der Beilage zum ersten Band, 10f.

Mose wird in der Begegnung mit JHWH ein Ort gewährt, der ihm völlig transzendent ist. JHWHs Transzendenz (seine Gastlichkeit) kann so verbal verstanden werden, dass er sich Mose zu Gast gibt und ihm Gastgeber seiner Herrlichkeit wird. Hans-Dieter Bahr hat in seinem Buch „Die Sprache des Gastes“ den Gast als eine Figur reflektiert, die nicht eingeordnet werden kann.¹¹⁴ Der Gast ist nicht präzifizierbar. Wird er präzifiziert, entschwindet er. Der Gast ist eine völlig transzendente Figur, die gefährdet ist, also nicht mehr als Gast ansichtig ist, sobald sie eingeordnet wird. Mit dem Gast ist das Moment der Transzendenz verbunden, das aber an eine Endlichkeit rückgebunden ist. Dies gilt für ein (verbales) Verständnis des Menschen wie Gottes. Der Gast gibt sich, schenkt sich. Er eröffnet mit seinem Gastsein einen *Raum*, um bei ihm Gast sein zu können. Der Gast hat keinen Ort, das heißt, er kann nicht verortet und bestimmt werden. Jesus hat keinen Ort. Der Menschensohn weiß nicht, wohin er sein Haupt legen soll. Er ist zu Gast bei den Jüngern, den Zöllnern und Sündern. Er eröffnet dem Schwächer am Kreuz noch einen Raum der Zukunft und wird ihm zum Gastgeber. Auch JHWH öffnet Mose und dem Volk eine Zukunft, einen Raum, der ihm so entzogen ist. Wir können Ex 33,18f. auch so lesen, dass Mose Gott zu Gast bittet, und damit JHWH einlädt ihm seine Herrlichkeit, sein Antlitz zu zeigen. Mit der Ankündigung JHWHs, dass er vor Mose' Angesicht seine ganze Güte vorüberziehen lassen und sich ihm im Namen JHWH offenbaren werde, wird nun JHWH zum eigentlichen Gastgeber für Mose. Ein verbales Verständnis Gottes von der Figur des Gastes ermöglicht uns Gottes Transzendenz wie seine Immanenz auszudrücken. Der Gast ist eine eigentümlich transzendente Gestalt, die verbunden ist mit der Endlichkeit. Dennoch kann Gott weder in ein Transzendentes noch in ein Immanentes aufgehoben werden kann. Mose kann das Angesicht JHWHs nicht sehen, „denn nicht sieht mich der Mensch und lebt“. Mose ist aber ein Ort *gewährt*, wo Gott ihm seine „Rückseite“ sehen lässt, d.h. wo Mose JHWHs Gegenwart *erfährt*.

Der Gast entzieht sich auch einer chronologischen Einordnung. Mit dem Gast ist eine Öffnung/ Offenheit der Zeit verbunden. Wir begegnen hier einem Zeitverständnis, das den vulgären Zeitbegriff im Sinne einer vergehenden, chronologischen Zeit (einer gerichteten symmetrischen Jetztfolge) transzendiert, jedoch nicht in einem ontologisch gefassten Verständnis von Zeit, wo die Transzendenz der Zeit in ein Ewiges ausgelagert wird.

Der Gast kann in einem herkömmlichen Verständnis (von Raum und Zeit) weder räumlich noch zeitlich eingeholt werden. So ist mit dem sich (in Geschichte) offenbarenden Gott eine Wirklichkeit hereingebrochen, die nicht eingeholt und ausgeschöpft werden kann. Diese Uneinholbarkeit, so meinen wir, ist auch für ein adäquates Verständnis des Menschen unverzichtbar.

Aus unserer ersten Überlegung eines verbalen Verständnisses des Namens JHWHs folgt die Notwendigkeit eines verbalen Verständnisses des Menschen.

Wir wollen dies nur kurz andeuten. Der Mensch zeitigt sich (*west*) stets in einem Entzug. Schon rein physiologisch betrachtet ist der konkrete Mensch zwar stets der Selbe, doch nie der Gleiche. So bin ich die Person, die vor über 40 Jahren den Kindergarten besucht hatte, doch meine gesamte

¹¹⁴ Vgl. Bahr, Hans-Dieter, Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994.

Zellstruktur hat sich seither mehrmals völlig erneuert. Ist dies schon geheimnisvoll genug und die Frage nach dem *Wesen* der Identität in diesem Wandel eröffnet, so geschieht dieser Entzug (Übergang) jeden Augenblick, da ich stets die Negation, der Unterschied zu allem anderen bin. Das Selbst *west* als der Unterschied (Hegel).

Heidegger hat dies in *Sein und Zeit* klar ausgesprochen, wenn er das *Dasein* als Sein zum Tode begreift. Der Tod des Menschen ist uneinholbar. Der Mensch, *Dasein* als Sein zum Tode, läuft sich gewissermaßen in einer Uneinholbarkeit stets nach. Damit ist für ihn die Zukunft, als Ekstase der Zeit, die ursprüngliche Zeit. Die Zeit wird zum entsprechen Horizont für ein Verständnis dessen, was *Dasein* heißt und aus dem her der Sinn von Sein zu erfragen ist.

3.7. Zusammenfassung

JHWH kann geschaut werden. Dies wird in einem *Sehen* thematisch, welches sich in einem *Nicht-Sehen* ereignet. Das Angesicht JHWHs kann nicht geschaut werden. Was *geschaut* werden kann, ist der *Rücken* JHWHs. Gott offenbart sich. ER teilt sich mit, lässt *sehen*. In eins in das Offenbarwerden Gottes gehört das Moment der (bzw. des Umschlags in die) Verbergung Gottes. Verbergen und Entbergen Gottes sind in eine unaufhebbare Dialektik versammelt. Nur im Sinne einer Versetzung (Entsetzung) kann der uns streifende *Rücken* JHWHs, sein *Hinterher* (wie diese Stelle auch immer übersetzt wird), erfahren werden. Die Theophanien reflektieren die Frage der Wahrnehmung Gottes (hier in der Weise des Sehens und Nicht-Sehens) wie überhaupt die Bedingung der Möglichkeit der Begegnung von Gott und Mensch. „Die Erzählungen der dem Mose zuteil gewordenen Theophanien erinnern uns an das, was geschehen ist, um uns zu zeigen, was möglich ist.“¹¹⁵ Wie steht es um das Sonderverhältnis des Mose im Hinblick auf die Gottfähigkeit und das Gottesverhältnis jedes Menschen? Mose wird jedenfalls als der Offenbarungsmittler Gottes erzählt. Es ist seine Sonderstellung als Mensch unter Menschen, als Prophet innerhalb des von JHWH selbst erwählten Volkes. Möglich ist die von Gott her eröffnete Begegnung Gottes mit dem Menschen. Diese ist konkret jedem eröffnet und möglich, oder wie es Schwienhorst-Schönberger gesagt hat: „Die dem Mose zuteil gewordene Erleuchtung am brennenden Dornbusch kann jedem Menschen widerfahren, der den Weg geht, den Mose gegangen ist.“¹¹⁶ Mose ist aus einer religionsgesättigten Landschaft (und aus den Herrschaftsverhältnissen Ägyptens) in die Leere der Wüste geflohen, einem Raum abseits der Spiegelungen und Reflexionen. Es ist ein Ortswechsel, ein Versetzungsschritt, der ihm eine neue, tiefere Wahrnehmung zugänglich macht und zum Offenbarungsmittler werden lässt. Jedoch kann niemals JHWHs Antlitz gesehen werden, sehr wohl aber sein „Rücken“. Die Gegenwart Gottes ist uns eröffnet im Vorübergang JHWHs an seinem Volk. JHWHs Vorüberziehen ermöglicht eine Gottesschau, eine Gottesbegegnung und ist Gnadenerweis. Der Vorübergang JHWHs ist ein Aufblitzen seiner Gastlichkeit, in deren Mitte das Volk hineingenommen ist

¹¹⁵ Schwienhorst-Schönberger, *Sehen im Nicht-Sehen*, 120f.

¹¹⁶ A.a.O., 115.

und wo JHWH erfahren und erahnt wird als der, der sich als *barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und von großer Huld und Treue* erwiesen haben wird. Zur Eigenart der Theophanie in Ex 33,18-23 gehört die „Spannung von Gottesschau und Verschönerung.“¹¹⁷ JHWH geht vorüber an der Schuld seines Volkes und offenbart so sein barmherziges und schonendes *Wesen, seine Wesung* (verbal!).

Dieser Gedanke verdichtet sich unüberbietbar dort, wo wir die Offenbarung Gottes wie dessen Offenbarkeit (und Verborgenheit) in Jesus von Nazaret glauben und bekennen. Mit Jesus Christus wird ein Anschauen Gottes *und* in Gottes Gegenwart leben in einer Gestalt ganz konkret, „die in ihrer Spannung von Offenbarkeit und Verborgenheit ganz in der Kontinuität des Alten Testaments steht (vgl. Joh 12,41)“.¹¹⁸

4. Der Gestus der Entbergung Gottes in der Verborgenheit des Leidens Jesu und der anonym Leidenden in den Verwerfungen der Geschichte (Mk 8,31-9,1)

JHWH, so ist es in Ex 32,30-34,6 erzählt, wird sich in seinem Barmherzig-Sein als JHWH erweisen. Der Text hat uns ein dynamisches Moment des Offenbarwerdens JHWHs im Ausrufen seines Namens und dem Vorüberzug JHWHs gezeigt. Dieses dynamische Moment setzt sich in seinen Gnadenerweisen in die Geschichte hinein fort. Der Erweis von JHWHs Barmherzigkeit und Huld wird sichtbar werden an der Erwählung und am Geschick seines Volkes. Das Moment des Aufgangs Gottes begegnet uns in Gestalt und Geschick des Gottesknechtes (Jesaja) und in jenen, die leiden und gelitten haben (und damit das Schicksal des Gottesknechtes mitgetragen haben werden).

Was und wer Gott ist, zeigt sich uns schließlich im Geschick Jesu Christi. Wer der Messias Gottes ist, offenbart sich in Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu von Nazaret. Dieses Geschick entfaltet sich seither in den anonym Leidenden, es vollzieht sich an jenen, die untergegangen sind, die gelitten haben. Das Leiden des Messias erstreckt sich in die Weltzeit, in die Geschichte der (anonym) Leidenden hinein (vgl. Mt 25,31-46). Die Entbergung Gottes, die Frage, wer der Messias sei, wird offenbar in Jesus Christus und den namenlos Leidenden. Damit erhalten Geschichte und Zeit (biblisch gesprochen i.S. einer begrenzten Zeit) als Ortschaft der Entbergung Gottes eine eigentümliche Dignität. J. B. Metz hat in diesem Zusammenhang Zeit als befristete Zeit im Rahmen der apokalyptischen Sprache der Bibel aufgezeigt und Gott als befristendes Ende der Zeit verstanden. „Gott ist in dieser apokalyptischen Sprache das noch nicht herausgebrachte, noch anstehende Geheimnis der Zeit.“¹¹⁹

¹¹⁷ Vgl. a.a.O., 114. Schwienhorst-Schönberger verweist hier auf die sorgfältige Studie von: Hartenstein, Friedhelm, Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34 (FAT 55), Tübingen 2008.

¹¹⁸ Schwienhorst-Schönberger, Sehen im Nicht-Sehen, 114f.

¹¹⁹ Metz, Johann Baptist, Gotteskrise. Versuche zur »geistigen Situation der Zeit«, in: Diagnosen zur Zeit, 76-92, 88.

4.1. „Der Sohn des Menschen muss vieles leiden und verworfen werden...“

Unmittelbar nach der Frage Jesu: „Ihr aber, wer, sagt ihr, daß ich sei?“ (Mk 8,29) und dem Messiasbekenntnis des Petrus folgt die erste Leidensankündigung Jesu. Der Herr selber füllt das Bekenntnis des Petrus mit Inhalt und erläutert (nach Markus) das Geschick des Menschensohnes. Dieser Inhalt ist jedoch so unerhört, dass die Jünger, allen voran Petrus, nicht verstehen wollen. Die Leidensankündigung des Menschensohnes ist ein Angelpunkt im Markusevangelium. Für uns ist dabei wesentlich, dass dies in einem Unterwegssein (vgl. Mk 8,27) erzählt wird.¹²⁰ Das Offenbarwerden des Messias Gottes ist nicht an einen konkreten Ort gebunden. Selbst die anschließende Erzählung der Verklärung Jesu identifiziert den hohen Berg nicht näher. Wir haben hier wiederum den Verweis auf das Offenbarwerden Gottes, das in einem Unterwegssein, einem Verlassen, späterhin in einem Zerbrechen und Entschwinden sich ereignet und erzählt wird und sich in die ganze Geschichte entäußern muss.

Mk 8,31 Und er begann, zu lehren sie: (Es) muß der Sohn des Menschen vieles leiden und verworfen werden von den Ältesten und den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten und getötet werden und nach drei Tagen auferstehen;¹²¹

In Mk 8,31 wird das Leiden in Stufen erzählt. Der Menschensohn muss viel leiden, er wird verworfen und getötet werden. Das Verworfensein sagt eine Steigerung des Leidens aus. Jesus „wird ja im Namen Gottes als Gottloser und im Namen des heiligen Gesetzes als Rechtsbrecher verworfen.“¹²² Er ist der von Menschen Verworfene, der Stein, den die Bauleute verworfen haben (vgl. Ps 118,22 und Apg 4,11). Der Menschensohn ist der, der am Pfahl hängt, ein von Gott Verworfener (vgl. Gal 3,13; Dtn 21,23; 2Kor 5,21). Jesus stirbt mit dem Schrei der Gottverlassenheit: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34). Gott ist ihm entschwunden. „Wer so leidet und stirbt, erfährt die volle Gottesferne. Er geht nach menschlichem Ermessen trostlos in den »Tod Gottes«, den absoluten Tod der Verlassenheit.“¹²³ Mit dem Leidensgeschick Jesu, dem die Verwerfung (Verfluchung) durch Gott anhaftet (Dtn 21,23), wird sich das biblische Gottesverständnis wandeln und weiter klären (vgl. Phil 2,5-11).

Die dreifache Leidensankündigung (leiden, verworfen und getötet werden) wird nicht abgeschlossen mit einem „aber“, wie dies die Einheitsübersetzung nahelegt.¹²⁴ Ein schlichtes „und“ schließt hier an. Dieses „und nach drei Tagen auferstehen“ ist kein allzu rasches Wort für den Sieg über den Tod, um die vielen Leidensgeschichten in dieser Welt zu harmonisieren oder um einen neuen Mythos aufzurichten für die Durchsetzung des Lebens.

¹²⁰ Vgl. Gnllka, Joachim, Das Evangelium nach Markus, EKK II/2 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament), hg. v. Josef Blank, Rudolf Schnackenburg u.a., Zürich 1979, 13.

¹²¹ Die folgenden Verse aus dem Markusevangelium werden zitiert nach: Münchener Neues Testament, Studienübersetzung, Ostfildern ⁹2010.

¹²² Metz, Johann Baptist/ Moltmann, Jürgen, Leidensgeschichte. Zwei Meditationen zu Markus 8,31-38, Freiburg im Breisgau 1974, 17.

¹²³ A.a.O., 18.

¹²⁴ Die Einheitsübersetzung überträgt hier das griechische Wort *καί* mit „aber“, das Münchener Neues Testament mit „und“!

Ebenso ist das Wort von der Auferstehung „am dritten Tage“ kein Wort des Sieges für die überlebenden Sieger, im Sinne eines christlich gewendeten Siegermythos. Nein, indem es ein Wort ist, das den Untergegangenen gilt und gelten wird, offenbart sich in ihm der Einbruch der messianischen Zeit (Kairos) und damit das Zerschneiden des tödlichen Geschicks und der Macht des Chronos.

Die Aussage „und auferstehen am dritten Tag“, ist ein Wort des Protestes. Es reiht den Messias unter die Toten ein. Der Messias, als Leidender, Verworfener und Getöteter, ist solidarisch mit den Untergegangenen, mit den Toten und Getöteten, mit den Vergessenen, mit jenen, die schon längst in die Verwerfungen der Geschichte verdrängt worden sind, mit denen, die sinnlos gelitten haben. „Im leidenden und getöteten Messias gehört diese Lebendigkeit den Toten selbst und darin auch uns allen.“¹²⁵

Jesus redet von seinem Geschick, so, als „spräche er so von einer Gestalt, in die er erst selbst hineinwache, und von einer Zukunft, in die er selbst erst hineingehe.“¹²⁶ Es ist das „Törichte der Welt“ (vgl. 1 Kor 1,27 u.a.), das hier erzählt wird und das die herkömmliche Gottesrede auf den Kopf stellt. Es ist eine Torheit, die uns Paulus und Luther zumuten und an das selbst Heidegger im Anschluss an Luther erinnert hat. „Erst sein Ende in Kreuzigung und Auferweckung machen offenbar, wer er in Wahrheit ist.“¹²⁷

Mk 8,32 und in Offenheit redete er das Wort. Und Petros, herbeinehmend ihn, begann, ihn anzufahren.

33 Der aber, sich umwendend und sehend seine Schüler, fuhr Petros an und sagt: Geh fort, hinter mich, Satan, weil du nicht sinnst das von Gott, sondern das der Menschen!

Petrus hat bereits sein Bekenntnis zum Herrn für die Jüngergemeinschaft gesprochen. Er steht stellvertretend für die Urgemeinde.¹²⁸ Sein Bekenntnis wird in den darauf folgenden Versen (Mk 8,31ff.) von Jesus expliziert (leiden, verworfen und getötet werden, auferstehen). Jesus weist nun Petrus scharf zurecht, und damit alle Siegermentalität, all unsere weltliche Klugheit, die eher den Besiegten den Rücken zukehrt, all unsere Fühllosigkeit vor dem Leid und dem Tod, in die Schranken.¹²⁹ Das Bekenntnis zu Jesus fordert stattdessen heraus zur Nachfolge, die nur in der Annahme des eigenen Leidens wie der Achtsamkeit für das fremde Leid, das Leid der Anderen sich erfüllen und verwirklichen kann.

¹²⁵ Metz/ Moltmann, Leidensgeschichte, 48.

¹²⁶ A.a.O., 19. Das Judentum kennt unterschiedliche Vorstellungen vom Messias. Nach Dan 7 verkörpert er das wahre Israel. Nach der jüdischen Apokalyptik ist er der kommende Weltenrichter und nach Ezechiel der Prophet Gottes. „Wir müssen darum den Menschensohntitel von Jesus her, und nicht Jesus vom Menschensohntitel her verstehen.“ Jesus - Menschensohn heißt: „*Ecce Homo*, sehet den wahren Menschen in einer unmenschlichen Welt. Jesus - Menschensohn, d.h. damit in eins auch: *Ecce Deus*, sehet den wahren Gott in einer Welt von Göttern und Dämonen. [...] Wer Gott begreifen will, der muss paradoxerweise diesen Menschensohn in seinem Leiden sehen.“ (A.a.O., 20). Welch rettende Gestalt, welchen Messias hat wohl Heidegger im Blick gehabt, worauf setzte er seine Hoffnung, wenn er davon spricht, dass uns nur mehr ein Gott retten kann?

¹²⁷ Metz/ Moltmann, Leidensgeschichte, 19.

¹²⁸ Die Gemeinde ist mit Jesu Leid und Verwerfung, dessen Tod und Auferstehung konfrontiert. „Die Predigt vom Menschensohn, der verworfen und getötet wurde, war zur Zeit Markus, in der man strahlende Erlösergestalten erwartete, unangenehm und ärgerlich. Sie mußte unter allen Umständen gewahrt und als der Kern des Evangeliums sichergestellt werden. Unter die Haut aber geht diese Botschaft dann, wenn man einsieht, daß die Glaubenden auf denselben Weg wie Jesus gestellt sind.“ (Gnilka, EKK II/2, 19).

¹²⁹ Vgl. Gnilka, EKK II/2, 19f.

Mk 8,34 Und herbeirufend die Volksmenge mit seinen Schülern, sprach er zu ihnen: Wenn einer will hinter mir folgen, soll er sich selbst verleugnen und tragen sein Kreuz und mir folgen!

35 Denn wer immer will sein Leben retten, verlieren wird er es; wer aber verlieren wird sein Leben wegen meiner und des Evangeliums, retten wird er es.

36 Denn was nützt es, daß ein Mensch gewinnt die ganze Welt und bestraft wird an seinem Leben?

37 Denn was könnte geben ein Mensch als Gegenwert seines Lebens?

Der Ruf in die Nachfolge (und die Bedingungen dafür) stehen im Kontext der Leidensankündigungen Jesu. Die Überschrift zur Nachfolge Jesu lautet: Der Menschensohn muss vieles leiden, er wird verworfen und getötet werden und am dritten Tage auferstehen. Jesus erwartet von seinen Jüngern nicht die Nachfolge ins Leiden schlechthin, sondern eine freie Entscheidung ihm nachzufolgen. Wer Jesus nachfolgen möchte, der muss *hinter* Jesus. Ihm wird zugemutet im Blick auf Jesus Christus die eigene Leidensgeschichte zu ertragen.¹³⁰ Die Rede vom *Nachher*, vom *Rücken* JHWHs in Ex 33,23 wird in den Nachfolgeworten bei Markus (Mk 8,33f.) aufgenommen. *Hinter* Jesus bleiben, seinen *Rücken* sehen heißt Gottes Zuwendung zum Menschen als im eigenen Leben und in den Leidensgeschichten der anderen verborgen und entzogen auszustehen (vgl. Mt 25). In Jesus Christus ist uns die Befremdlichkeit der *Wesung* Gottes nahegekommen. In der Anonymität der Leidenden ist Gott verborgen und wird sich, dem verbalen Verständnis des JHWH-Namens entsprechend, als der erwiesen haben, der er ist.

4.2. Theophanie und Verklärung

Mk 9,2 Und nach sechs Tagen mitnimmt Jesus den Petros und den Jakobos und den Johannes, und hinaufbringt er sie auf einen hohen Berg für sich allein. Und er wurde umgestaltet vor ihnen,

3 und seine Gewänder wurden strahlend ganz weiß, wie (sie) ein Walker auf der Erde nicht so weiß machen kann.

4 Und (es) erschien ihnen Elias mit Moyses, und sie waren sich unterredend mit Jesus.

5 Und antwortend sagt Petros zu Jesus: Rabbi, recht ist es, daß wir hier sind, und wir wollen machen drei Zelte, dir eines und Moyses eines und Elias eines.

6 Denn nicht wußte er, was er antwortete, denn erschreckt wurden sie.

¹³⁰ Die erste Zumutung heißt: „der verleugne sich selbst“. Sich selbst verleugnen, das bedeutet das eigene Ich, die großen Ängste und die kleinen Ansprüche, zu vergessen. Die Jünger „sollen vielmehr ganz und allein auf den Menschensohn sehen, sich selbst ganz in ihm und nicht mehr in sich selbst erfahren.“ (Metz/ Moltmann, Leidensgeschichte, 27).

Die zweite Zumutung lautet: „und trage sein Kreuz“. Sein Kreuz auf sich nehmen bedeutet, sein Todesurteil anzunehmen und sein Hinrichtungsinstrument selbst zu tragen, so wie Jesus nach Golgota. „Wer dem Menschensohn folgt, der verurteilt sein unmenschliches, ängstliches und stolzes Ich zum Tode“ (Metz/ Moltmann, Leidensgeschichte, 27f.). Das Kreuz, das sind weder selbst gewählte noch ausgedachte Leiden. Es heißt auch nicht: trage das Kreuz Christi, sondern jeder trage sein eigenes Kreuz. „Keiner kann und soll für die Sünden der Welt eintreten und jene Verwerfung erleiden, aus der die Versöhnung der Welt geschaffen wird. Das gilt nur für Jesus selbst.“ (Metz/ Moltmann, Leidensgeschichte, 29). Jesu Leiden ist Versöhnungsleiden. Demgemäß ist das Leiden derer, die Christus nachgehen, Nachfolgeleiden. Es ist das in der Lebensgeschichte bereitliegende Leiden, das darauf wartet angenommen zu werden. Die Annahme des je eigenen Leidens, das in jedem einzelnen Leben auf uns wartet, ist Nachfolgeleiden, ist Teilnahme am Leiden Christi in der Welt. Darin sind wir mit dem Kreuz Christi verbunden. Wer dem Menschensohn also nachgeht, dem ist kein besseres Schicksal verheißen als Jesus selbst (Metz/ Moltmann, Leidensgeschichte, 28f.). Wie Jesus erfährt der Leidende Trostlosigkeit und Gottverlassenheit. Aber die Jesus Nachfolgenden „gehen an seiner Seite und in seiner Gemeinschaft durch das Leiden.“ (Metz/ Moltmann, Leidensgeschichte, 30).

7 Und (es) entstand eine Wolke, überschattend sie, und (es) kam eine Stimme aus der Wolke: Dieser ist mein geliebter Sohn, hört ihn!

8 Und plötzlich, herumschauend, keinen mehr sahen sie, sondern Jesus allein mit ihnen.

9 Und während sie herabsteigen vom Berg, auftrag er ihnen, daß sie keinem, was sie sahen, erzählten, außer wann der Sohn des Menschen aus Toten aufgestanden sei.

10 Und das Wort hielten sie fest unter sich streitend: Was ist das: Aus-Toten-Aufstehen?¹³¹

Im Anschluss an Leidensankündigung und Nachfolgeworte (Mk 8,31-9,2) schließt der Evangelist die Perikope der Verklärung Jesu auf dem Berg an (Mk 9,2-10), welche sich einfügt in die Theophanien JHWHs aus dem Buch Exodus, um gleichsam als Kontext Jesu Leidensgeschick zu deuten. Wie JHWH nach der Sünde des Volkes und der Vergebungsbitte des Mose im Zeltheiligtum sein Volk begleitet und mitzieht und in diesem Unterwegssein offenbar wird, so wird Jesus in die Niederungen der Menschheitsgeschichte hinuntersteigen und, als der am Kreuz Ermordete, Bruder aller Leidenden sein, all derer, die gelitten haben werden, und sich so in ihnen als der erweisen, der er ist, der Messias Gottes, der Immanuel. Die obige Parallele zu Ex wurde bereits angedeutet und zeigt sich in der Stätte des Berges als Ortschaft der Theophanie. Wie Mose (Ex 24) steigt Jesus auf den Berg. Auch er nimmt drei namentlich genannte Begleiter mit. Nach sechs Tagen bringt Jesus Petrus, Jakobus und Johannes auf einen hohen Berg. Als nicht unwichtig erscheint uns in diesem Zusammenhang die Nichtidentifizierung des Berges.¹³² An Mose ergeht am siebten Tag die Gottesstimme. Der siebte Tag ist die Zeit der Offenbarung Gottes. Auch die Wolke als Zeichen der (entzogenen) Präsenz JHWHs kehrt hier wieder. Die Stimme ertönt aus der Wolke und deutet das Geschick Jesu vor den Jüngern.

Das Ende der Verklärungsparikope scheint die Interpretation von J. B. Metz zu untermauern, dass die Aufdeckung dessen, wer der Messias ist, an das Geschick und die Geschichte der Menschen gebunden bleibt (ähnlich wie die Offenbarung JHWHs an Israel gebunden ist). Die Leidenden und Verworfenen bleiben an den Menschensohn zurückgebunden, wie wir Menschen durch alle Zeiten hindurch um das Geheimnis des Messias ringen müssen und oft als Unverständige dastehen.

4.3. Gottesrede mit dem Gesicht zu den Leidenden

Wer nach dem Christusergebnis fragt, ist unweigerlich an die Geschichte und deren Erzählung verwiesen. Denn dieses *Ereignis* ist in diese unsere Geschichte eingeschrieben, und umgekehrt sind die Leidensgeschichten der (menschlichen) Kreatur in das Geschick Christi bleibend eingebunden. Das ist unsere Hoffnung, das ist die Hoffnung derer, die gelitten haben.¹³³

¹³¹ Münchener Neues Testament.

¹³² Vgl. Gnllka, EKK II/2, 33.

¹³³ Das Bekenntnis zu Jesu Geschick, zu Leiden, Tod und Auferstehung des Herrn und dessen Gedächtnis in der Feier der Eucharistie beinhaltet die Hoffnung, dass die Macht der Zeit als das Schicksal der Toten zerbrochen ist.

Jesu Ende am Kreuz wie auch sein weiteres Geschick sagen, wer der Messias ist.¹³⁴ Bis heute gilt dieses erschütternde, all unsere triumphalen wie harmonisierenden Messiasvorstellungen durchstreichende (durchkreuzende) wie hoffnungsvolle Wort des Markus. Auch dem Verfasser des Hebräerbriefes ist es bekannt, wenn er sagt, Christus wird immer wieder neu gekreuzigt (Hebr 6,6). Das Leiden des Menschensohnes erinnert an die vielen anonymen Leiden derer, die schon längst in das Dunkel des Todes entschwunden sind. Die Gerichtsrede Mt 25,31-46 hält dieses Diktum wach.¹³⁵

Die Leidensgeschichte des Menschensohnes geht unterschwellig in (den Tiefen) der Menschheit weiter, hinein in die konkreten und vergessenen Leidensgeschichten derer, die gelitten haben und untergegangen sind. Zur Tiefendimension unserer abendländischen, nun global gewordenen Kultur gehört eine Landschaft aus Schreien. Es sind dies Schreie

¹³⁴ Das Messiasgeheimnis begegnet uns ebenso in der Dialektik der Entblößung und Verbergung des Gekreuzigten. Alle vier Evangelisten erzählen, dass nach der Kreuzigung Jesu die Soldaten das Los warfen und seine Kleider verteilten. Johannes erzählt am ausführlichsten von der Verteilung der Kleider Jesu (Joh 19, 23f.). Jesu Kleider werden in vier gleiche Teile aufgeteilt. Sein Untergewand aber, das von oben bis unten ohne Naht durchgewebt ist, soll ganz bleiben. Das übrige wird zerteilt oder sogar zerrissen. Vom Zerreißen der Kleider oder eines Stoffes ist immer wieder die Rede. Der Hohepriester zerreißt sein Gewand, als er das Unerhörte aus Jesu Mund vernimmt: „Von nun an werdet ihr den Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen“ (Mt 26,64f.). Die Soldaten zerteilen Jesu Kleider. In der Todesstunde Jesu zerreißt der Vorhang im Tempel. In diesen Erzählungen ist von der wechselseitigen Dynamik von Entblößen und Verbergen die Rede. Was soll die Entblößung und Verlosung des Christus? Nichts soll von Gott verborgen bleiben. All unsere Vorstellungen von Gott, vom Messias zerreißen an der Entblößung des Herrn. Der Herr entzieht sich diesen Vorstellungen und Erwartungen. Der Vorhang vor dem Allerheiligsten im Tempel ist zur Todesstunde Jesu zerrissen. Der Blick ins Allerheiligste ist nicht mehr nur dem Hohenpriester, sondern von nun an allen eröffnet. Dennoch bleibt ein Entzug. Eine Verbergung deutet sich an. Der Hauptmann wird bekennen: Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn (Mk 15.39).

Für Christen bezeichnet das Taufgeschehen ein Eintauchen in die verborgene Gegenwart Gottes. Zerrissen ist Jesu Gewand, damit wir ihn selber als Gewand anziehen. Zieht Christus an, so wie ihr ein Gewand anlegt! (vgl. Röm 13,14). Zu dem Blinden spricht Christus: Geh und wasche dich in dem Teich Schiloach (Joh 9,7). Tauche ein (im Gesandten, in Christus), geh dort unter, und gehe von Neuem, neugeborenen daraus auf (vgl. Röm 6). Gewandelt sei deine Existenz. Doch sprich zu niemandem davon. Das Anziehen des Christus (des Kleides) ist diese Wandlung. Dergestalt gewandelt lebt der Christ/ die Christin ganz *in* dieser Welt, ist aber nicht *von* dieser Welt.

Meines Erachtens ließe sich der Gedanke des bergenden Entzugs Gottes auch im Wort vom himmlischen Jerusalem zeigen (Offb 21f.). Das himmlische Jerusalem ist dann jener Ort, an dem Gott Wohnung (Zelt/σκηνή) genommen haben wird und wo es keinen Tempel mehr braucht. Gott selber ist gleichsam der Tempel der heiligen Stadt. In ihr stehen sein Thron und der Baum (Holz) des Lebens. Man beachte hier den schönen, die ganze heilige Schrift versammelnden Rückbezug zu Gen 2,9 und Gen 3,22: Der Baum des Lebens rückt gleichsam wieder in die Mitte, an einen Ort, an dem der Mensch zwar teilhat, den er aber nicht einnehmen kann). Der Bezug zu den Büchern Genesis und Exodus wird auch deutlich, wenn das Diktum vom *Schauen* von Gottes Angesicht und der Gottesname (JHWH, j^hšū'āh) als Zeichen der Knechte des Lammes rekapituliert werden.

¹³⁵ Auch in Mt 25,31-46 wird das Unverständnis der Umstehenden erzählt, ähnlich wie schon in der Leidensankündigung des Messias (Mk 8,31). Wie unerhört, wie töricht diese Wahrheit: „er muss viel leiden“ (Mk 8,31) ist, sagen uns die Umstehenden beim Kreuz. Ihr Wort kommt bis heute aus unseren Mündern: *Andere rettete er, sich selbst kann er nicht retten; der Christos, der König Israels, soll herabsteigen jetzt vom Kreuz, damit wir sehen und glauben* (Mk 15,31f.; Münchener Neues Testament). Auch Joh 1 ruft uns das Kommen des Logos in sein Eigentum in Erinnerung, der aber von den Seinen nicht aufgenommen worden war. Das Nichtverstehen (-wollen) begegnet uns zuvor im Ersten Testament als Reaktion auf das Auftreten der alttestamentlichen Propheten.

eines „anonymen, unerkannten, verkannten, verachteten Leidens“¹³⁶, in dessen unheimlichen Stimmen der Schrei des Gottverlassenen verborgen ist und widerhallt, ein Schrei, der uns Christinnen und Christen zugemutet ist und an dem sich unser Christsein und unser Heil entscheiden wird, insofern wir Hörende, Sehende, Leid Wahrnehmende werden.¹³⁷ Der Blick für die Leiden der anderen, die Achtsamkeit für fremdes Leiden, gleichsam eine anamnetische Kultur gegen die Dumpfheit des Vergessens, hält ein Gespür wach für das Offenbarwerden Gottes in der Verborgenheit der Leidenden dieser Welt. Wer den Nächsten in seiner Not sieht, der begegnet dem Menschensohn. Es ist das gewesene Leiden der Untergegangenen, das anonyme Leiden der längst vergessenen Opfer. Sie sind in ihrem Geschick *hinter* Jesus geblieben. Mit dem Gerichtswort aus Mt 25,31-46 soll diese Anonymität keineswegs theologisch vereinnahmt und stillgelegt werden. Vielmehr werden in Mt 25 die vergessenen, anonymen Leidensgeschichten erinnert. Es begegnet uns darin ein Gestus der Offenbarung Gottes in der Verborgenheit der Leidensgeschichte dieser Welt. Immanenz und Transzendenz Gottes sind gleichsam im Geschick der Leidenden dieser Welt verbunden. „Wer das Leiden des Menschensohnes sieht, der sieht Gott in einer unmenschlichen Welt.“¹³⁸ Daraus folgt, dass in die Gottesrede die Leidensgeschichte der Untergegangenen eingeschrieben werden muss. Nur mit dem Gesicht zu den Vergessenen und Verworfenen, den Verfolgten und Missbrauchten ist eine Gottesrede zu verantworten. Die Geschichte wird demnach offenbaren, wer der Menschensohn ist. Damit eröffnet sich uns ein biblisches, leidempfindliches Gottesverständnis, wo wir das verbale Verständnis des JHWH-Namens aus den Schriften des Ersten Testaments mit dem Geschick (dem Geheimnis) des Messias verknüpfen. Der aramäische Name Jesus (j^ešû‘āh), „JHWH rettet“, sagt diesen Bezug. JHWH ist der, der sich als der Da-seiende erwiesen haben wird. Es ist der Messias, der Gesalbte (Christus) Gottes, welcher sich als der Bruder der geringsten Brüder und Schwestern zu erkennen geben wird, nachdem Gott selbst der Zeit, der Geschichte ein Ende bereitet haben wird (vgl. Mt 25, 31-46).

5. Zum Zeitdenken der Bibel – die Zueignung der Zeit als Gabe des Gastes und Thema der Heiligen Schrift

Zum Abschluss des biblischen Teiles sei noch ein Stück über das Zeitdenken der Bibel angefügt. Wir haben Ex 32,30-34,9 als Mittelstück, als den zweiten Tag in einem *Drei-Tage-Schema* bereits aufgezeigt. Der zweite Tag ist die Zeit der Unterbrechung, welchem das Motiv der Veränderung eigen ist. Der zweite Tag ist gleichsam eine Fuge, die den ersten und dritten Tag verbindet, aber auch trennt und damit einen Übergang zu etwas völlig Neuem ankündigt.¹³⁹

¹³⁶ Metz/ Moltmann, Leidensgeschichte, 58.

¹³⁷ Vgl. a.a.O., 57f.

¹³⁸ A.a.O., 25.

¹³⁹ Vgl. Dohmen, Exodus 19-40, 322 (s. auch a.a.O., 67f.).

Gott eröffnet (sich als) Zeit. Er schafft in der Zueignung von Raum und Zeit. So ist Zeit schon je eröffnete Zeit (hin auf eine Überwindung von Chaos und Unrecht, Not und Gewalt...).¹⁴⁰ Kurt Appel folgt in seiner Habilitationsschrift zu Mythos und Logos der Zeit Erich Zengers Übersetzung des priesterschriftlichen Schöpfungsliedes (Gen 1,1-2,4a).¹⁴¹ „Als Anfang hat Gott den Himmel und die Erde geschaffen.“ Das *Als* sagt einen alles eröffnenden Anfang. Es ist die Eröffnung eines Heilsgeschehens, welches wiederum jegliche Weltgeschichte und Weltzeit einbindet. „Der Anfang der Heilsgeschichte ist das Anfangen Gottes und damit Schöpfung im eigentlichsten Sinne.“¹⁴² Die Faszination einer Auslegung des *Anfangens Gottes* im Sinne eines *genitivus subjectivus et objectivus* sei hier erwähnt, aber nicht weiter ausgeführt. Wir wollen beide Verstehensweisen aber mit bedenken. Das Anfangen Gottes öffnet ein Geschehen auf Zukunft hin und ist nur als Offenheit denkbar. Erstaunlich ist bei näherer Betrachtung das biblische Zeitschema, das sich im priesterschriftlichen Schöpfungslied entbirgt. Der Siebentagerrhythmus ist kunstvoll komponiert und strukturiert. So markieren die Tage Eins-Vier-Sieben drei zeitigende Momente des (sich) offenbarenden Handelns Gottes (Anfang - Mitte/Festzeit - Vollendung).

Die Tage Zwei und Drei erzählen die Schaffung von Räumen, in denen Leben möglich ist. Die Tage Fünf und Sechs wiederum gehören der Erschaffung der Lebewesen, die diese Räume füllen werden. Der vierte Schöpfungstag beinhaltet die Schaffung von Sonne und Mond (der Lichter am Himmel) und fügt den Wechsel von Nacht und Tag. Gott offenbart sich in der den Menschen zugeeigneten Festzeit. Der Tag wird dem Menschen als Festzeit zugeeignet. Dem Leben wird Raum und Zeit gegeben.¹⁴³ *Es gibt* mich/dich (frei) in eine(r) anfängliche(n) Offenständigkeit.¹⁴⁴

Der siebente Schöpfungstag erzählt die Vollendung der Schöpfung als des von Gott eröffneten Lebenshaues. In ihm findet der mühselig Beladene Ruhe und Frieden (Schabbat und Schalom, vgl. Ex 20,8-11; 31,12-17). Im Segen Gottes, im Segen des siebenten Tages wird die gesamte Schöpfung transzendiert. Gott transzendiert die Schöpfung und damit die „Zeit, in die die Schöpfung eingeschrieben ist, indem er sie zu seiner (d.h. heiligen) Zeit macht“.¹⁴⁵ Der Exodus des befreiten Volkes erhält einen klaren Höhepunkt in der Liturgie des Volkes, wo die Festzeit als Eröffnung der Zeit Gottes und

¹⁴⁰ Vgl. Appel, Kurt, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich 2008, 26.

¹⁴¹ Vgl. Zenger, Erich, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (StB 112), Stuttgart 1983.

¹⁴² Appel, *Zeit und Gott*, 33.

¹⁴³ Vgl. a.a.O., 36.

¹⁴⁴ Zum Motiv des Gebens der Gabe vgl.: Heidegger, *Zeit und Sein*, (HGA 14), 3-30. Wucherer-Huldenfeld hat immer wieder die Besinnung auf die ursprüngliche Erfahrung einer weltweiten Offenständigkeit des menschlichen *Daseins* versucht und dazu angeregt, einer Offenständigkeit, welche sich in einem Gegebensein ereignet, nachzudenken. Vgl. hier ausgewählte Texte in: Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien*, Bd. I: Anthropologie, Freud, Religionskritik, Wien 1994; Ders., *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien*, Bd. II: Atheismusforschung, Ontologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie, Wien 1997.

¹⁴⁵ Appel, *Zeit und Gott*, 38.

seiner Gegenwart (inmitten des Volkes) den Menschen zugeeignet ist (vgl. Ex 24,16; 25,8; 39,43).¹⁴⁶

Die dem Menschen zugeeignete Zeit ist Offenbarung Gottes und diese als Zeit durchbuchstabiert. Zeit und Raum tun sich nicht bloß als Behälter von Ereignissen auf, sondern sind Eröffnung Gottes (*genitivus subjectivus et objectivus*) selber.¹⁴⁷ Kurt Appel hat in dem kleinen, aber sehr aufschlussreichen Aufsatz „Die Zeit und das Ereignis des Gastes“ eine Vielfalt von Zeitkonzeptionen aufgezeigt, unter anderem das für uns interessante Konzept von Martin Heidegger. Ihn weiterführend fragt er:

Kann nicht die Unheimlichkeit, die Heidegger aus dem Sein zum Tode ableitet, und die damit verbundenen Zeitekstasen mit der Figur des Gastes verbunden werden – ohne, dass damit die Zeit im Sinne einer unbezüglichen Endlichkeit ausgelegt werden muss? *Ist das Dasein also nicht primär zum Tode, sondern zu Gast* – und ist nicht dieses Zu-Gast-Sein fundamentaler auch als die Selbstbezüglichkeit des Ichs?¹⁴⁸

Kurt Appel denkt damit ein Verständnis von Zeit, in welchem diese als Gabe des Gastes in den Blick kommt und die Gastlichkeit als zentrale biblische Kategorie angedeutet wird. Die Zeit ist Eröffnung Gottes, Gabe und *Ereignis* dieses Gastes. Gott *ist* Zeit. Dieses Wort ist nie chronologisch zu entziffern, sondern kann nur verbal verstanden werden. Wir könnten diesen Satz als *spekulativen* Satz (im Sinne Hegels) lesen, sodass wir erst wissen, was Zeit ist, wenn erschlossen ist, wer Gott ist und umgekehrt. Im Namen JHWH ist *beides*, Gott *als* Zeit, versammelt. Das Tetragramm JHWH (ursprünglich ein Verb)

bezeichnet den, der sich erweisen wird als (und von daher kann konkretisiert werden: Jesus von Nazaret...). Dies bedeutet, dass Gott radikal zeitliche Bedeutung hat. Gott ist nicht »vor« aller Zeit, wie dies die klassische Metaphysik nahezulegen scheint, Gott ist auch nicht »in« der Zeit, wie dies vielleicht manche Prozesstheologen zum Ausdruck bringen oder Hegels Geschichtsphilosophie (in der im Gegensatz zu den Hauptwerken der absolute Geist zum in der Geschichte zu sich kommenden Weltgeist nivelliert und damit vergötzt wird), sondern Gott *IST* die Zeit.¹⁴⁹

Wir haben oben die Zeit als von Gott eröffnete Zeit und als Eröffnung Gottes bezeichnet. Mit einem anderen Wort *ist* die Zeit Gabe (Vor-Gabe) dieses Gastes, in der ER bei uns sein will.

In der Figur des Gastes begegnet uns die schon eingangs zitierte Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit (Gottes). Gott transzendiert gewissermaßen alle Zeiten (alle Zeitmodi) in einer Vor-(Gabe) der Zeit, wo Gott nicht omnipräsent (im Sinne des *nunc stans*) ist, sondern wo Gottes Abwesenheit als innerstes Anwesen unverfügbar bleibt.¹⁵⁰

Und wie der Gast in seiner Präsenz und Gabe in einem gewissen Sinne der Abwesende bleibt, weil er nicht in der Sphäre des ihn Aufnehmenden aufgegangen ist, wäre der Vater in SEINER Abwesenheit »intensivstes«, alle Zeiten (Zeitmodi) versammelndes Anwesen im Zeugnis (der Gastlichkeit) des Sohnes (und wäre das Zeugnis dieser Abwesenheit nicht auch ein Ausgang, um sich der Präsenz der Toten zu nähern, die in ihrer Unverfügbarkeit sich

¹⁴⁶ Vgl. ebd.

¹⁴⁷ Vgl. a.a.O., 38f.

¹⁴⁸ Appel, Kurt, Die Zeit und das Ereignis des Gastes, in: E. Arens, Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (QD 234), Freiburg u.a., 2010, 101-115, 111.

¹⁴⁹ A.a.O., 114.

¹⁵⁰ Vgl. a.a.O., 115.

räumlichen und zeitlichen Indikatoren und damit jeder Verortung entziehen?), auf welchen wir im Lob und im Versuch der Nachfolge antworten.¹⁵¹

Wir sind zuletzt wieder auf die Zeitweise des Festes (auf die Eucharistie) gekommen, in welcher sich ER zu Gast gibt in Wort und Sakrament. Die Zeit des Festes ist die Zeit, da wir alle zu Gästen werden in der Vor-Gabe und Eröffnung SEINER Zeit. Es ist eine Zeit, welche die Modi von Vergangenheit (Zeit als Proton), Gegenwart (Zeit als Präsenz) und Zukunft (Zeit als Eschaton) versammelt in einer Gasterzählung, in der Vergangenheit erinnert wird, auf SEINE Präsenz (Gegenwart in ihrer Tiefendimension) in der Weise der Doxologie geantwortet und Zeit als verheißene Zukunft (Ankunft des Gastes) bekannt und geglaubt und gehofft wird.¹⁵² Appel hat gezeigt, dass der Ausgangsort jeder theologischen Rede von Gott allein in einem verbalen Gottesverständnis zu suchen ist. Dieses eröffnet sich aus einem fundamentalen Verständnis der Zeit (Zeit, die Gott selber *ist*), wie auch umgekehrt dieses an ein verbales Gottesverständnis rückgebunden ist. Gott erweist sich als der, der sich zu Gast gibt und uns zu Gästen lädt in der Vorgabe seiner Zeit.

So haben wir schließlich die Eucharistie im Sinne der Festzeit als Eröffnung der Zeit Gottes und seiner Gegenwart (inmitten des Volkes) und als den Menschen zugeeignete Zeit begriffen. Das Geschehen des Aufgangs Gottes in seinem Entzug feiern und bekennen wir an ausgewiesenen Stellen der christlichen Liturgie. In jeder Eucharistiefeier begehen und feiern wir Jesu Leiden, Sterben und Auferstehen, worin ein Heute eröffnet ist, das unseren Alltag (zeitlich wie räumlich) unterbricht und transzendiert, aus- und eingrenzt, um dies in der Sprache der Heiligkeitskonzeption des Exodusbuches zu sagen. Das *Ereignis* des Übergangs verdichtet sich im Karsamstag als dem zweiten Tag im Drama des triduum sacrum. Das triduum sacrum der Heiligen Woche vermittelt die Dialektik von Aufgang und Entzug Gottes in der Bewegung vom ersten hin zum dritten Tag, hin zur Zeit des Messias.¹⁵³ Die Dialektik als Vermittlung von Aufgang und Entzug

¹⁵¹ A.a.O., 114f.

¹⁵² Vgl. a.a.O., 113.

¹⁵³ Wir bekennen und feiern die Offenbarkeit des verborgenen Gottes im österlichen Exsultet. Sowohl in Langform (cantus solemnus) wie Kurzform (cantus brevis) verkündet uns das österliche Loblied den verborgenen Gott (invisibilem Deum), der sich im Geschick des Menschen („O wahrhaft heilbringende Sünde des Adam, du wurdest uns zum Segen“) und Jesu Christi offenbart. „In Wahrheit ist es würdig und recht, den verborgenen Gott, den allmächtigen Vater, mit aller Glut des Herzens zu rühmen und seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, mit jubelnder Stimme zu preisen.“/ „Vere dignum et justum est, invisibilem Deum Patrem omnipotentem Filiumque eius unigenitum, Dominum nostrum Jesum Christum, toto cordis ac mentis affectu et vocis ministerio personare.“ Der verborgene Gott wird gerühmt und gepriesen. Im lateinischen Text steht für „den verborgenen Gott“, „invisibilem Deum“. Das „invisibilem“ korrespondiert sehr schön mit der Metapher der *Nacht*, die im Exsultet besungen wird. Dies ist die Nacht (haec nox est ...), das *Heute* des (rettenden) Aufgangs Gottes, die *Zeit*, die aus Ägypten befreit. Sie ist die Nacht, in der Christus die Ketten zerbrach usw.

Die Osternacht ist diese Heilige Nacht, ist gesegnete, glänzende Nacht, eine dem Menschen zugeeignete Zeit des Festes. Sehr schön besingt dies folgendes Wort: „Die Nacht wird hell wie der Tag, wie strahlendes Licht wird die Nacht mich umgeben.“ (Das Osterlob, Exsultet, deutsch-lateinisch in der römischen Originalmelodie, hg. von Erwin Brücken SJ, Freiburg ²1979).

Gott ist der Ewige, der Heilige, Deus semper maior (Erich Przywara). Im vierten Hochgebet beten und bekennen wir: „Du wohnst in unzugänglichem Lichte“. In Aussagen der Konzilien finden wir dieses Bekenntnis. Die katholische Kirche glaubt und bekennt Gott als den Lebendigen, Unermeßlichen und Unbegreiflichen, über alles unaussprechlich erhaben (vgl. DH 800, 3001).

des Auferstandenen bleibt als Bewegung *bleibend* bestehen. Gott ist als der offenbare und nahe der verborgene Gott, *deus revelatus et absconditus*. Wir haben immer beides zu sagen. Vielleicht hat das im biblischen Teil Dargestellte Karl Rahner sehr schön und brillant ausgedrückt:

Die göttliche Offenbarung allerdings ist nicht Entschleierung eines bisher Verborgenen und dann durch solche Enthüllung nach Art weltlicher Erkenntnis Gewußten, sondern Radikalisierung der wachsenden Nähe des »deus absconditus« als des bleibenden Geheimnisses. Dieses stellt sich darin aber als vergebend, rettend und ewige Heimat schenkend dar. (...) Die Geschichte der Offenbarung ist dann die fortschreitende Erkenntnis, daß wir es mit dem bleibenden Geheimnis selbst zu tun haben, immer mit ihm und mit nichts anderem.¹⁵⁴

Der offenbare Gott bleibt der Verborgene. Er entzieht sich und wendet sich zu. Bis hin zu den Ostererzählungen von der Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena und den Jüngern wird dies deutlich. Als der sich ihnen Zuwendende ist er der Gefundene, als der gefundene Christus bleibt er der gesuchte Herr. Der offenbargewordene Christus vergegenwärtigt und *erinnert* sich den Emmausjüngern im Brotbrechen und entzieht sich sodann. Sie erkennen ihn an diesem Tun, können ihn jedoch nicht festhalten. Wenn wir hier schon einige Male vom Bekenntnis zu diesem erhabenen, geheimnisvollen und sich offenbarenden Gott gesprochen haben, dann sei schon eine Weise der Gottesrede angedeutet, die sich nur antwortend auf den Zuspruch Gottes, niemals aber *über* Gott redend, artikulieren kann.

Wir haben im biblischen Teil dieser Arbeit versucht, die Figur einer Dialektik von Aufgang und Entzug Gottes als wesentliches Moment der Theophanien JHWHs, hier besonders in der Sinaitheophanie von Ex 32-34 und im Geheimnis des Messias bei Markus nachzuzeichnen. Wir haben eine Art Lichtungsgeschehen entdeckt, das statt (eine *Stätte*) hat im Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, ein Geschehen, das ausschließlich von Gott her eröffnet ist. Dieses Geschehen bedarf einer *Stätte*, die zeitlich und räumlich in einer Art Heiligkeitskonzeption Zeiten und Räume für die Begegnung (Vermittlung) von Gott und Mensch ausgrenzt. Wir haben gesehen, dass JHWH sich in diesem von ihm eröffneten Geschehen zusagt und entzieht und in der Geschichte mit seinem von ihm erwählten Volk sich als der barmherzige Gott erwiesen hat und offenbar geworden ist im Vorübergang an Mose und der Schuld des Volkes. Auch Jesu Weg hin zu den Menschen ist Vorübergang an ihrer Schuld (und, so könnten wir hinzufügen, Mitnahme der Menschen auf seinem Weg zum Vater, *hinter* seinem *Rücken* her).

Im *philosophischen* (seynsgeschichtlichen) Teil dieser Arbeit, v.a. in der Auseinandersetzung mit Martin Heideggers vielfältigem Denken, werden uns die im biblischen Teil gewonnenen Momente des Zueinander von Gott und Mensch wie die *Dialektik* von Gottes Aufgang und Entzug neuerlich beschäftigen. Von Heidegger her versuchen wir zu argumentieren, und dies ist im Titel dieser Arbeit bereits angedeutet, dass ein Offenbarwerden wie Entziehen Gottes einhergehen muss mit dem *Offenen* einer *Lichtung* und der Offenbarkeit des Seienden in seinem Sein. Wir nähern uns damit auch

¹⁵⁴ Rahner, Karl, Praxis des Glaubens, Geistliches Lesebuch, hg. von K. Lehmann und A. Raffelt, Zürich-Freiburg im Breisgau ³1985, 109f.

dem Gedanken der *theologischen Differenz* (Gott und Seiendes, Gott und *Seyn*). Der Aufgang und Angang des Seienden geschieht in der *Lichtung* des Seins. In die Offenheit der *Lichtung* des Seins steht das *Dasein* hinaus/hinein (*Dasein ek-sistiert*). Das *Offene* der *Lichtung* des Seins *ist* die Offenbarkeit des Seienden in seinem Sein. Damit erhält das Geschehen der Entbergung (Gottes) ein sehr brisantes Moment. Es kann nicht als aus einem Jenseitigen hereinbrechend angesetzt oder in dieses hinaus verortet werden, so als ob Gott abseits der Zeit einen Ort habe. Wenn Gott uns nahe kommt, sich ent-fernt von uns, dann erfahren wir das in unserem *In-der-Welt-sein*. Irgendwie nähern wir uns damit neuerlich obigem Gedanken von Kurt Appel an, dass Gott sich *als* Zeit dem Menschen (*Dasein*) eröffnet (zueignet). Sehr geheimnisvoll ertönt da Heideggers Wort: „Wo Offenbarkeit, da zugleich Verborgenheit.“¹⁵⁵ Das Mysterium des *Seyns*?

¹⁵⁵ Heidegger, Martin, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976 (HGA 16), Frankfurt am Main 2000, 327.

SEYNSGESCHICHTLICHER TEIL

TEIL I: Wie kommt (der) Gott in Heideggers Denken?

0. Vorbemerkung

0.1. Nach Heidegger

Nach Heidegger denken, Heidegger nach-denken. Heideggers Gesamtausgabe türmt uns ein Gebirge seines Denkens auf. Hermann Heidegger, der Sohn und Nachlassverwalter, hat uns eine bemerkenswerte Maxime der Interpretation an die Hand gegeben, wenn er sagt:

Dennoch wird es, selbst wenn die Gesamtausgabe vollständig vorliegt – vielleicht in etwa fünfzehn Jahren – nur wenige Menschen geben, die alle 102 Bände gelesen, verstanden und verinnerlicht haben werden. [...] Alle, die heute bestrebt sind, das Denken oder die Denkwege Heideggers voll zu verstehen, müssten über das gleiche Denkvermögen und das gleiche Gedächtnis verfügen wie mein Vater, was heißt, sie müssten ebenfalls die gesamte abendländische Philosophie ‚beherrschen‘.¹

Aus diesen Worten spricht der Anspruch, sich Heideggers Denken zu nähern und sich nicht leichtfertig der Sache dieses Denkers zu bemächtigen. Dennoch kommen wir nicht an diesem gewaltigen Denker des 20. Jahrhunderts vorbei - allein Heideggers umfangreiche Schriften, Vorträge und Aufsätze provozieren zur Auseinandersetzung, um mit Heidegger zu denken, vielleicht auch mit ihm - gegen ihn. Ein „Philosophieren *secundum* Heidegger, welches nicht vergißt, daß es stets auch ein Philosophieren *post* Heidegger unter den Bedingungen der Gegenwart ist.“² Mit Hermann Heideggers Wort im Hintergrund ist jedoch daran zu erinnern, dass Heidegger selbst uns zu einem eigenständigen Denken ermutigt hat. Dies gerade dort, wo der Denkweg in der Gefahr steht ein Irrweg zu werden.³ Er hat damit angeregt, nicht nur dem Denker zu folgen und ihm nachzudenken, also den Denker zu rezipieren, sondern gerade auf die Sache zu achten, die zu denken gibt. Die Sache ist das Strittige, der Streifall, der das Denken angeht und dem *nachzudenken* ist.⁴

Wie mit Heidegger anfangen? Was mit Heidegger anfangen? Und das in einer Arbeit, die Heidegger und seinem Gottdenken nachdenkt? Der erste Satz ist bekanntlich der schwerste, weil folgenschwerste für alles Folgende. Werden wir Heidegger und seinem Denken nur gerecht, wenn wir nicht *über* ihn nachdenken, sondern mit ihm denken, also

¹ Zit. nach: Vetter, Helmuth (Hg.), Nach Heidegger. Einblicke-Ausblicke, Frankfurt am Main 2003, 5; vgl. hier Anm. 2: „...zwanzig Menschen, die mich verstehen...“ Adalbert Reif im Gespräch mit Hermann Heidegger, in: Information Philosophie 1 (2002) 82-87; 87 (Nachdruck aus der Aargauer Zeitung).

² Vetter, Nach Heidegger, 8.

³ Vgl. Heidegger, Vorträge und Aufsätze (HGA 7), 187.

⁴ Vgl. Heidegger, Identität und Differenz (HGA 11), 53ff.; siehe auch: Heidegger, Martin, ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson (1962), in: Ders., Identität und Differenz (HGA 11), 143-152, 145.

Heidegger denken, wenn wir das bedenken, was ihm zur Sache des Denkens geworden ist? Oder geht es, so wie es Peter Sloterdijk in seinen *Versuchen nach Heidegger* (wie mir scheint durchaus treffend und humorvoll) gesagt hat, darum „mit Heidegger gegen Heidegger“ zu denken, um „sich von der Hypnose des Meisters freigemacht“ habend „zuletzt dank seiner Stärken bei einer Position anzukommen, die ihm, nach allem, was wir von ihm wissen, missfallen hätte“⁵?

Wie sollte sich die Theologie, oder bescheidener, ein einfacher Theologe mit Heidegger heute befassen? Ist es Heideggers berühmter Satz „Nur noch ein Gott kann uns retten“⁶ aus der Spätzeit seines Denkens (mit Hölderlin im Hintergrund), der den Theologen ins Gepäck gelegt ist? Kann und soll dieses, so scheint mir, resignativ geäußerte Wort Heideggers einen, der sich im Heute um die Gottesrede müht, evozieren und provozieren? Fragen wir anders. In welchem An-Spruch, in welchem Raum eines solchen Anspruches, sagt Heidegger dieses Wort? Ist es „bloß“ ein Wort am Ende seines langen, mühevollen Denkweges? Oder sagt dieses Wort etwas – genauer, antwortet dieses Wort auf einen erfahrenen Zu-Spruch, der gleichsam Heideggers ganzes Fragen und Denken durchstimmt? Steht Martin Heidegger in einem Raum eines An-Spruches, welchen wir im Gefolge Friedrich Nietzsches und seines tollen Menschen als die Erfahrungsstätte des Todes Gottes, mit Hölderlin und Rilke des Fehls Gottes benennen können? Wenn wir so fragen, schreiben wir da nicht Heidegger eine Exklusivität des Denkens zu?

0.2. Wie mit Heidegger anfangen? – eine kleine Hinführung zum Denken Martin Heideggers

Freude macht mir das Denken immer noch. Man muß alt werden, um auf diesem Feld einiges zu erblicken. Und der Überblick und Rückblick auf den ganzen Weg lassen erkennen, daß der Gang durch das Wegfeld von unsichtbarer Hand geführt ist und daß man selbst nur Weniges dazutut. [...] Sonst leben wir still in unserem Alterssitz, bekümmert freilich über die Wirrnis des Weltalters.⁷

Martin Heidegger blickt hier in einem späten Brief vom 19. Nov.1973 an die ehemalige Schülerin und Denkgefährtin Hannah Arendt auf seinen langen und bewegten Gang der Wege des Denkens zurück. Wege, die ihn immer wieder herausgefordert haben, diese je neu zu beschreiten, wieder und wieder zu begehen und einzuholen. Im Jahre 1950 schreibt er ebenfalls an Hannah Arendt:

(W)enige ahnen, daß das Denken ein sehr strenges Handwerk ist. [...] Ich sinne ständig darüber nach, ob es noch einen Weg gibt, zwei Dinge zusammen und unscheinbar gegenwärtig zu halten: einmal daß zum Denken das längste und strengste Handwerk gehört; zum andern, daß das Denken in sich das Handeln ist, insofern es dem Wesen des

⁵ Sloterdijk, Peter, Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger, Frankfurt am Main, 2001, 7.

⁶ Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966): Heidegger, Reden und andere Zeugnisse (HGA 16), 652-683, 671. Im Hintergrund steht Hölderlins Wort vom „Rettenden“, das in den Umkreis der Erfahrung des Fehls Gottes gehört. Vgl etwa die Hymne *Patmos* (in: Friedrich Hölderlin, Werke in vier Bänden, hg. von f. Beissner und J. Schmidt, Frankfurt am Main, 21986).

⁷ Arendt, Hannah/ Heidegger, Martin, Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse. Aus den Nachlässen herausgegeben von Ursula Ludz, Frankfurt am Main 32002, 246f (Nr. 157).

Seyns an die Hand geht. Der Meister Eckhart sagt einmal in seinem Johanneskommentar: ipsa cogitatio ... spirat ignem amoris. So weit mussten wir kommen.⁸

Martin Heideggers Denken können wir als ein mühevolleres Gehen durch die Landschaft des Seins kennzeichnen. Er ist dabei immer noch unterwegs, um die schon gegangenen Wege stets neu zu gehen und durch die Klüfte und in die Berge der Ortschaft des Seins zu steigen. Ein weites Land in dieser Topologie des Seins ist die abendländische Metaphysik. Heideggers Denken ruht nicht und beruhigt sich nicht.⁹ Sein Denken ist bewegt und nimmt mit. Als Leitmotiv ist hier wohl sein Wort das treffendste: „Wenn das Denken von einer Sache angesprochen, dieser nachgeht, kann es geschehen, daß es sich unterwegs wandelt. Darum ist es ratsam, im Folgenden auf den Weg zu achten, weniger auf den Inhalt.“¹⁰ Heideggers Denken, sein Ringen um die Sache des Seins, kann als ein solch mühevoller Weg verstanden werden. In sachlicher Nähe dazu stehen wohl Heideggers Aussagen zur Existenz des Menschen, der gerne auf vielfältige Weise vor sich und dem nächst Liegenden entfliehen möchte.

Zumeist fassen wir nur das Gangbare und sein Vielerlei, weil wir nicht in der Bereitschaft sind, das Einfache zu sehen. Alle Dinge zwar tragen ihr Geheimnis, die innere Größe des Menschen aber ist das tiefste; denn ihm ist gegeben, vom *Leid* getroffen zu werden, um es zur *Kraft* seiner Seele zu verwandeln.¹¹

Möglicherweise ist es mehr denn je notwendig, sich auf Heideggers Denkwege einzulassen, mit ihm ein Stück mitzugehen, um gleichsam der einen Sache zu begegnen. Heidegger verwendet für sein (anfängliches)¹² Denken Bilder aus seiner ländlichen Lebenswelt. Zum einen wird das Denken als ein In-Anspruch-genommen-Sein, als ein Unterwegs-Sein und In-Bewegung-Sein bestimmt, zum anderen wird das *Worin* des Unterwegsseins in Bildern aus der Natur erzählt.

Er spricht vom Gebirge des *Seyns* (welches birgt, verbirgt und entbirgt), von den Klüften, von Feldern (des Denkens), die bereitet werden sollen und auf welche der Samen ausgestreut wird. Er redet von den Wegen, die durch Feld und Holz verlaufen. Der Weg durchs Feld entsteht im Gehen, d.h. solche Wege sind noch unbegangen und verlaufen im Nichts. Nicht nur im Alemannischen, auch im österreichischen Alpenvorland heißt ins Holz gehen in den Wald gehen, und auch Holz machen, Bäume fällen. Holzwege betreten heißt dann noch unbegangene Wege, vielleicht auch uralte, längst vergessene Wege beschreiten, wieder aufsuchen und einholen. Heidegger spricht von Einkehr und Heimkunft, Herkunft und Zukunft. Gespräche sind Weggespräche, Feldweg-Gespräche.¹³ Heideggers Denken selbst ist so ein Gehen unbegangener Wege, auch mühseliger

⁸ A.a.O., 111f. (Nr. 65).

⁹ Vgl. Biemel, Walter, Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (rororo-Bildmonographie), Reinbek bei Hamburg 1973, 8 und 126.

¹⁰ Heidegger, Der Satz der Identität, in: Ders., Identität und Differenz (HGA 11), 31-50, 33.

¹¹ Heidegger, Martin, Am Ende stiller Hüttentage (1931), in: Ders., Reden und andere Zeugnisse (HGA 16), 67.

¹² Der Terminus des *anfänglichen Denkens* wird weiter unten genauer ausgeführt werden.

¹³ So nebenbei bemerkt begegnet uns in diesen alltäglichen Bildern Heideggers Beschreibung des *In-Seins* des *Daseins*. Man lese dazu einmal die §§ 15-18 aus *Sein und Zeit*. Die nächste Welt des alltäglichen *Daseins* ist die Umwelt (Räumlichkeit des *Daseins*, vgl. §12); Das *In-der-Welt-sein* des *Daseins* vollzieht sich im besorgenden Umgang mit dem innerweltlich Seienden. In der Umwelt wird Seiendes zugänglich durch den alltäglichen Umgang des Besorgens. Die Umwelt erschließt sich in diesem Umgehen. Seiendes wird darin zugänglich als Zeug. Das Zeug als Zuhandenes steht in einem Verweisungszusammenhang. Zeug verweist auf ein „um zu“. Es wird auch Seiendes zugänglich, welches herstellungsunbedürftig, immer schon zuhanden ist

und steiler, ja einsamer Pfade. Heidegger selber wird als Richtsicherheit und Orientierungsspruch für die Gesamtausgabe die mittlerweile berühmten Worte „Wege - nicht Werke“ ausgeben. Dieses Wort weist uns in das lebenslange Mühen Heideggers, selbst in seinem Denken anfänglicher zu werden.

Heideggers Denken ist eine große und mühevollere Auseinandersetzung mit der Geschichte und dem Geschick des abendländischen Denkens, zurück zu den anfänglichen vorsokratischen Denkern und wieder herauf zu G.W.F. Hegel und Friedrich Nietzsche.

Die großen Philosophien sind ragende Berge, unbestiegen und unbesteigbar. Aber sie gewähren dem Land sein Höchstes und weisen in sein Urgestein. Sie stehen als Richtpunkt und bilden je den Blickkreis; sie ertragen Sicht und Verhüllung. [...] Aber wie wenige vermögen dieses, in der Ruhe des Gebirges das lebendigste Ragen erstehen zu lassen.¹⁴

Nicht im Bezwingen des „Berges“ geschieht Aus-einander-setzung mit den großen Philosophien. Die Aus-einander-setzung muss dergestalt angelegt werden, dass jede Philosophie (im Sinne einer metaphysischen Grundstellung) „als wesentliche als Berg zwischen Berge [sic!] zu stehen kommt und so ihr Wesentlichstes zum Stand bringt.“¹⁵ Das mühsame Handwerk des Denkers ist gefährliche Gratwanderung und ungewisses Gehen und Arbeiten unter Tage¹⁶, so Heidegger in seinem Brief an Hannah Arendt (6.Mai 1950):

Heute wundere ich mich, daß ich durch dieses Bergwerk und seine Schächte hindurchkam. Es ist viel Arbeit »unter Tag«. Die Frage nach dem Sein selbst, noch in der Form der damals viel von mir durchdachten Aristotelischen Metaphysik (zwischen 1920 und 22) ließ ich über Tag stehen. Aber ich kam irgendwo anders ans Tageslicht und mußte nun erst durch viele Um- und Rückwege dem Sein und d.h. dem Bezug von Dasein und Sein nachgehen.¹⁷

In den Briefen an Karl Löwith, Hannah Arendt und Karl Jaspers sind uns heute sehr konkrete Aussagen Heideggers über sein Denken zugänglich. Heidegger hat jedoch auch an markanten Punkten seines Lebens Auskunft über größere Wegstrecken, über Herkunft und wesentliche Epochen seines Denkens gegeben. Dazu gehören Heideggers Brief an Engelbert Krebs; die verfassten Lebensläufe zu Promotion und Habilitation.¹⁸ Ein wichtiger und aufschlussreicher Text,

(Hammer und Nägel verweisen auf Erz und Holz). Dieser Umgang jedoch hat sich schon zerstreut in mannigfaltigen Weisen des Besorgens. In der Erschließung des Seins ist Seiendes das Vor- und Mitthematische. Es ist hier nicht Gegenstand im bloßen Sinne des objectums, sondern das Gebrauchte, Hergestellte (90). Auch die Natur ist nicht gegenständlich, kein bloß Vorhandenes (94f.). Sie wird im Gebrauch (Bezug) mitentdeckt.

§ 15: Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden. „Das alltägliche Dasein ist schon immer in dieser Weise“ des besorgenden Umgangs (Gebrauchtes) (91). Die Dinge (πράγματα) sind das, womit wir es im besorgenden Umgang (πράξις) zu tun haben.

Das im Besorgen Begegnende (Seiende) nennt Heidegger das Zeug. Die Zeughaftigkeit macht das Seiende zum Zeug. Zeug ist streng genommen nie objekthaft vorhanden. Es gehört immer schon in ein Zeugganzes. Das Zeug verweist. Zeug ist etwas, um zu (Dienlichkeit, Handlichkeit...); z.B.: Zimmer (Wohnzeug): um zu ... (92). Die Seinsart des Zeug ist die Zuhandenheit. Zeug ist handlich und verfügbar (93).

Das Zeug gehört in einen Verweiszusammenhang. „Das, wobei der alltägliche Umgang sich zunächst aufhält, sind auch nicht die Werkzeuge selbst, sondern das Werk.“ Das Werk selbst hat die Seinsart des Zeugs. Im besorgenden Umgang begegnet das Werk. Es lässt das Wozu seiner Verwendbarkeit mitbegegnen (Schuhzeug ist das Wozu (Werk) des Hammers; Der Schuh ist zum Tragen, das Haus zum Wohnen usw. Mit dem Werk begegnen sogleich Mensch und Welt (95). Den Verweischarakter können wir als Mitzuhandenheit fassen.

¹⁴ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 187.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975, 104 (Nr. 62).

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. Heidegger, Reden und andere Zeugnisse (HGA 16), Nr. 12, 15 und 17.

um Heideggers Denkweg nachzuzeichnen, ist sein 1937/38 verfasster *Rückblick auf den Weg*.¹⁹ Die Rückschau erfolgt aus dem „Gesichtskreis der Metaphysik und ihrer Überwindung“²⁰, jedoch noch nicht aus dem *Seyn* selbst. Die Rückschau Heideggers fällt damit in die Zeit der Abfassung der *Beiträge zur Philosophie*. Ebenso hierher gehört der 1963 verfasste Text *Mein Weg in die Phänomenologie*.²¹ In diesen Schriften wird Heideggers Herkunft aus dem Umkreis des Christentums und dessen Theologie deutlich sowie sein durchaus zwiespältiges Verhältnis zu ihnen.

Heidegger sieht seinen Denkweg „umstellt von Rückschlägen und Irrgängen.“²² Bereits mit der Dissertation bahnt sich die Frage nach der Wahrheit des Wahren ihren Weg.²³ Es ist das Fragen, welches Heideggers Denken kennzeichnet, v. a. das Fragen des Ungefragten innerhalb der Geschichte der Metaphysik, deshalb auch die Auseinandersetzung Heideggers mit der ganzen Geschichte der Metaphysik, um in immer neuen Anläufen die „Hauptfragestellungen in der Geschichte der Metaphysik zu Lehrmeistern für den eigenen Versuch zu machen.“²⁴

Noch vor Beginn der 1920er Jahre erfolgt eine Klärung des Denkens nach zwei Richtungen. Heidegger spricht hier zum einen von einer geschichtlichen Besinnung im Sinne eines entschlossenen Rückgangs „auf die griechische Philosophie in der Gestalt ihres ersten wesentlichen Abschlusses – Aristoteles.“²⁵ Andererseits erfolgte nun „die wirkliche Einarbeitung in das Verfahren der »Phänomenologie« Husserls“ durch die „eine Sicherheit des Vorgehens und Fragens in die Arbeit“²⁶ kam. 1920-23 versammeln sich Heideggers Fragen auf den „Plan einer »Ontologie des menschlichen Daseins«. Diese war ... gedacht als Grundlegung der Frage nach dem *Seienden* als solchen – als Auseinandersetzung zugleich mit dem Anfang der abendländischen Metaphysik bei den Griechen.“²⁷ Diese Auseinandersetzung ist ein Versuch, die Seinsfrage sichtbar zu machen. Heideggers Besinnung gilt der Sprache und dem Sinn von Sein. Diese mündet in Heideggers großem Werk *Sein und Zeit* (1927).²⁸ Jedoch bleibt der „eigentliche »systematische« Abschnitt über Zeit und Sein“²⁹ unzureichend, wird nicht veröffentlicht und gilt als vernichtet. In der Marburger Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie*, 1927 gehalten, versucht Heidegger einen neuen Anlauf, um den 3. Abschnitt des I. Teiles von *Sein und Zeit* auszuarbeiten.³⁰ Diese Vorlesung erscheint 1975 als Band 24 der Gesamtausgabe und bildet den Startpunkt der Herausgabe von Heideggers Gesamtausgabe als Ausgabe letzter Hand (Wege – nicht Werke!). Die Vorlesung versucht in einem neuen Anlauf zu zeigen, „*daß* und *wie* die Ausarbeitung der Seinsfrage und der

¹⁹ Vgl. Heidegger, Besinnung (HGA 66), 409-417.

²⁰ A.a.O., 409.

²¹ Vgl. Heidegger, Zur Sache des Denkens (HGA 14), 91-102.

²² Heidegger, Besinnung (HGA 66), 411.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ A.a.O., 413.

²⁵ A.a.O., 412.

²⁶ A.a.O., 412f.

²⁷ A.a.O., 413.

²⁸ Vgl. Heidegger, Sein und Zeit (HGA 2), 1977.

²⁹ Heidegger, Besinnung (HGA 66), 413.

³⁰ Vgl. dazu Anmerkung 1 der Einleitung, in: Heidegger, Martin, Grundprobleme der Phänomenologie (HGA 24), Frankfurt am Main 1975, 1.

ihr zugehörigen Daseinsanalytik einer ursprünglichen Aneignung der abendländischen Überlieferung, ihrer metaphysisch-ontologischen Fragestellung [...] entspringt.“³¹ Es geht um den „Aufweis der »Zeit«, als des Horizontes alles Seinsverständnisses.“³²

Heidegger konstatiert jedoch, dass die Mitteilung des noch „ganz ungenügenden Stückes über Zeit und Sein doch wichtig gewesen wäre“, um einer Fehldeutung „von »Sein und Zeit« als einer bloßen »Ontologie« des Menschen“³³ zuvorzukommen. Woher stammen die Schwierigkeiten der Bewältigung der Frage nach der Wahrheit des *Seyns*?

(W)eil die Frage nach dem Sein zuinnerst gegründet ist in die nach dem Da-sein und umgekehrt, weil also die Innigkeit des Bezuges von Sein und Da-sein das von Grund aus Tragende und Bewegende und zugleich Abgründige bleibt, muß die Frage nach dem Da-sein erneut und ursprünglicher angesetzt werden – aber zugleich im ausdrücklichen Bezug zur Wahrheit des *Seyns*.³⁴

Dies bedeutet eine je neue Besinnung auf die *Grundfrage*³⁵. *Alles* musste von Grund auf „in die erneute Fragebewegung gebracht werden“. ³⁶ Damit stellte sich für Heidegger neuerlich „die Aufgabe einer Gesamtbesinnung“ auf die Geschichte des abendländischen Denkens von ihrem Anfang (Anaximander) bis zu Friedrich Nietzsche.³⁷ Immer wieder kehrt Heidegger in das Gespräch mit den abendländischen Denkern ein. So schreibt er 1951 an seine Vertraute Hannah Arendt: „Heraklits Λόγος [Logos] und meine »Sprache« kommen langsam in die nötige Entsprechung, und beides gibt mir einen besseren Boden für die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Dichten.“³⁸ 1962 antwortet Heidegger Pater William Richardson auf dessen Fragen nach dem Verständnis von Sein ausgehend von Franz Brentanos Dissertationsschrift, wie ihm Zeit und Sein fragwürdig geworden sind, wie „das Sein als solches (das *Seyn*) sich zugleich als jenes zu Denkende zeigt, was ein ihm entsprechendes Denken braucht.“³⁹ Heidegger erläutert hier auch in einem Rückblick das Geschehen der Kehre im Denken des *Seyns*, welches *kehrig* ist, weil es bei der zu denkenden Sache von *Sein und Zeit* bleibt. Es ist das Sein als *Seyn*, das sich dem Denken zu-denkt (zuge-dacht).⁴⁰

Heideggers Gespräch mit der ganzen abendländischen Philosophie ist Besinnung und Auseinandersetzung mit ihren wesentlichen Fragen. Heidegger treibt zeitlebens die Frage nach der Wahrheit des Seins um, „die Eine Frage nach der Wahrheit des Seins, die allein

³¹ Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (HGA 24), 473.

³² Ebd.

³³ Heidegger, Besinnung (HGA 66), 414. In: *Aus einem Gespräch von der Sprache* schreibt Heidegger: „Vielleicht ist es der Grundmangel des Buches »Sein und Zeit«, daß ich mich zu früh zu weit vorgewagt habe.“ Heidegger, Unterwegs zur Sprache (HGA 12), 89.

³⁴ Heidegger, Besinnung (HGA 66), 414.

³⁵ Schon jetzt unterscheiden wir *Grundfrage* von Grundfrage. Kursiv geschrieben bezeichnet es die Frage: *Wie west Seyn? Was ist die Wahrheit des Seyns?* Davon unterscheiden wir die Grundfrage der Metaphysik: *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?* [vgl. Heidegger, Martin, Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«, in: Ders., Wegmarken (HGA 9), 365-383, 381]. Diese Grundfrage der Metaphysik nennt Heidegger auch die Übergangsfrage [vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 509].

³⁶ Heidegger, Besinnung (HGA 66), 414.

³⁷ Vgl. a.a.O., 415.

³⁸ Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse, 125f (Nr. 73).

³⁹ Heidegger, Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson, (HGA 11), 143-152, 148f.

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 149.

über die »Zeit« und den »Ort« entscheidet, der uns geschichtlich aufbewahrt ist innerhalb der Geschichte des Abendlandes und seiner Götter.“⁴¹ Diese Frage ist untrennbar verbunden mit jener „ob der Gott vor uns auf der Flucht ist oder nicht und ob wir selbst dieses noch wahrhaft und d. h. als Schaffende erfahren.“⁴²

Alfred Jäger hat vor über dreißig Jahren in seiner Habilitationsschrift *Gott. Nochmals Martin Heidegger*⁴³ (1977 an der Theologischen Fakultät der Universität Basel angenommen) auf das Denken Martin Heideggers und dessen noch zu hebende Bedeutung für die Theologie aufmerksam gemacht. Wie der Titel sagen möchte, stellt sich Jäger dieser Aufgabe einer Hebung, gerade in einer Zeit, wo um Heidegger und sein Denken Stille - Jäger spricht von „Heidegger-Abkühlung“ - eingekehrt war. Freilich hat sich das inzwischen stark gewandelt. Die Heideggerrezeption ist gerade angesichts des v.a. in den 1980er Jahren leidenschaftlich geführten Disputes um Heideggers Rolle und Engagement für den Nationalsozialismus, konkret rund um seine Bestellung zum Rektor der Universität Freiburg im Breisgau 1933 neu aufgenommen worden, m.E. zunächst als historisierende Heideggerinterpretation. Dank der durch die Herausgabe von Heideggers Gesamtausgabe zugänglichen Vorlesungen, Vorträge, Schriften und Briefen ist die Auseinandersetzung mit Heideggers Denken weltweit in großem Ausmaß im Gange.⁴⁴

Anlässlich des 80. Geburtstages hatte Hannah Arendt einen Text verfasst, in welchem sie ihren Lehrer Heidegger einen „heimlichen König im Reich des Denkens“⁴⁵ nennt. Durch sein Denken ziehe ein Sturm, wie der, welcher uns nach Jahrtausenden noch aus dem Werk Platons entgegen weht. Heidegger, so Arendt, habe das Gebäude der überkommenen Metaphysik zum Einsturz gebracht. Er denkt nie *über* etwas nach, er denkt

⁴¹ Heidegger, *Besinnung* (HGA 66), 416.

⁴² A.a.O., 415.

⁴³ Jäger, Alfred, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen, 1978, V.

⁴⁴ In den 1970er Jahren, dem Jahrzehnt, in welchem Heidegger verstirbt (1976), erscheinen die ersten Bände der Gesamtausgabe, eine „Ausgabe letzter Hand“ mit dem Leitwort „Wege - nicht Werke“. 1975 erscheint als erster Band der Ausgabe letzter Hand, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (HGA 24); 1976 *Wegmarken* (HGA 9); *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (HGA 21); 1977 *Sein und Zeit* (HGA 2); *Holzwege* (HGA 5); 1978 *Frühe Schriften* (HGA 1). Zunächst ist Martin Heidegger äußerst skeptisch gewesen, was die Herausgabe seiner Schriften angeht. Wir können dies in den Briefen an Hannah Arendt nachlesen. „Ich kann mich nicht mit einer Gesamtausgabe vorstellen; [...] Die Veröffentlichung des Ungedruckten und des Gedachten als Ungedachtes (dies die Haupt-Sache) wird nicht leicht sein.“ [Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975, 230 (Nr. 143); Vgl. dazu a.a.O., 231 (Nr. 144)]. Heidegger hat im September 1973 seine Meinung in Sachen Gesamtausgabe geändert. [A.a.O., 251ff (Nr. 162 und 164)]. 1974 schreibt Heidegger an Arendt: „Ich bin seit Wochen mit der Neuordnung der Manuskripte, der Abschriften und der Nachschriften der Vorlesungen beschäftigt und habe zum Glück eine verlässliche und echt teilnehmende Hilfe an dem Dozenten von Herrmann, einem Schüler von Fink. Dabei gibt es viel zu überlegen und die rechten Weisungen zu finden für spätere Veröffentlichungen.“ [A.a.O., 249f (Nr. 159)]. Friedrich-Wilhelm von Herrmann wird zum Herausgeber der Gesamtausgabe (vgl. den Anhang zu Nr. 159); Eugen Fink ist 1975 gestorben (vgl. dazu auch Nr. 91 im Anhang!). Die Martin Heidegger Gesamtausgabe ist auf 102 Bände veranschlagt und erscheint vollständig in deutscher und japanischer Sprache.

⁴⁵ Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975, 179-192, 182 (Nr. 116).

stets *etwas*. Seine Ortschaft des Denkens ist ein Ort der Stille, abseits der Behausungen der Menschen. Zum Denken gehört die Gelassenheit.⁴⁶

Heidegger, dessen Denken jeden Tag neu anhebt, bezeichnete sich selbst im hohen Alter als Nachfahre des Parmenides. Durchaus selbstkritisch merkt er im Hinblick auf eine Herausgabe seiner umfangreichen Schriften an: „Ein Nachfahre des Parmenides sollte – dem *Umfang* nach nicht *mehr* sagen, als die erhaltenen Fragmente; dem *Inhalt* nach wird es notwendig *weniger*. Der spätere und heutige Aufwand an Büchern und »Gesammelten Werken« ist ein fatales Zeichen.“⁴⁷

Abschließend bemühen wir noch einmal Heideggers Bild vom „Denkweg“. Noch im hohen Alter sah Heidegger sich „unterwegs zum Selben, mit der Anstrengung, dieses einfach zu sagen – auf vielleicht sechzig Seiten.“⁴⁸ Diese Bemerkung zielt auf Heideggers „Vorstellungen über das, was er der Nachwelt hinterlassen sollte.“ Die „60 Seiten“ (später auch 65) sind für ihn eine Chiffre dafür, „die »Quintessenz seiner Philosophie« niederschreiben.“⁴⁹ Sich unter diesen Anspruch stellend, fügt er hinzu:

Dicke Bücher und mehrbändige Werke schreibt man auf dem Felde des Denkens nur, wenn man noch außerhalb sich umtreibt und der Gedanke verworren bleibt. [...] Gibt es zum Unheimlichen der »Öffentlichkeit« noch eine »Alternative«? Deutlicher gesagt: gibt es *vor* diesem Gerede von »Alternativen« noch ein Maß für die wesenhaften Dinge? Durch welche Höllen muß der Mensch noch hindurch, bis er erfährt, daß er nicht sich selbst macht?⁵⁰

1. Heidegger und die Theologie I

Im Folgenden sollen zwei Motive als Wege hin zum Thema dieser Arbeit erläutert werden. Einmal Heideggers christliche und theologische Herkunft, sein Verhältnis zum Christentum, dessen Tradition und Theologie, zum anderen Dietrich Bonhoeffers Habilitationsschrift *Akt und Sein*. Mit dem Aufweis der Motive soll der Ausgangsort sichtbar werden, von wo aus die Gottesfrage bei Heidegger zu stehen kommt und wie es um Heideggers Gottdenken im Rahmen eines Denkens des Seins bestellt ist, so dies uns möglich ist. Denn wissen wir schon, was Denken des Seins heißt?

⁴⁶ Vgl. a.a.O., 179-192. Dieses Manuskript war auch Grundlage einer Rundfunkrede Arendts in New York anlässlich des 80. Geburtstages von Martin Heidegger (vgl. dazu: Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975, 330).

⁴⁷ Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975, 230 (Nr. 143). Ähnlich und wieder Parmenides aufnehmend: „Ich bin immer wieder im Gespräch mit Parmenides, und die philosophische Literatur erscheint mir bei all ihren Ergebnissen als überflüssig. Doch wie soll einer die Heutigen zu den einfachen Fragen hinführen, zu den nutzlosen? Noch fehlen alle Voraussetzungen, um auch nur die Vorbereitung für den Schritt *zurück vor τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* auszuarbeiten. In dieser Lage sage ich mir täglich: »mach Dein Sach« - das Übrige und Größere hat sein eigenes uns verborgenes Geschick.“ (Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975, 243 (Nr. 154); vgl. auch (Nr. 157).); Vgl. auch Hannah Arendts skeptisches Wort über „Resultate“ des Denkens in: a.a.O., 238 (Nr. 148).

⁴⁸ Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975, 167 (Nr. 102); s. auch a.a.O., 238f (Nr. 148).

⁴⁹ A.a.O., 353f. (Anhang zu Nr. 148), vgl. auch a.a.O., 167 und 230.

⁵⁰ A.a.O., 167 (Nr. 102).

1.1. Heideggers theologische Herkunft

Wie steht es um Heideggers christliche und theologische Herkunft? Wie ist sein Verhältnis zum Christentum, zu dessen Tradition und Theologie? Heideggers Denkweg entstammt einem zutiefst katholischen Milieu. Geboren in das Haus eines Messmers wächst Heidegger in Meßkirch auf, wo er mit anderen den Dienst eines Messmerbuben und Ministranten verrichtet.⁵¹ Zwanzigjährig beginnt er sein Theologiestudium, das er nach vier Semestern abbricht. Später einmal wird er in *Aus einem Gespräch von der Sprache* sagen: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft“.⁵² In diesem Weggespräch von der Sprache findet sich als zentrales Motiv die Zusammengehörigkeit von Herkunft und Zukunft, hier näherhin die von Theologie und Philosophie. Den Weg in ein neues Feld des Denkens, in das anfängliche Denken zu versuchen, heißt diesen Zusammenhang, wie auch die Unterschiedenheit beider zu denken. Heideggers Denken kommt aus dieser theologischen Herkunft.⁵³

Heidegger hatte im Wintersemester 1909/10 als Alumnus/Priesteramtskandidat des theologischen Konvikts mit dem Studium der katholischen Theologie begonnen, dieses jedoch nach wenigen Semestern abgebrochen.⁵⁴ Als Theologiestudent an der Universität Freiburg im Breisgau beschäftigt er sich zunächst „vorwiegend mit Philosophie und zwar von Anfang an grundsätzlich aus den Quellen (Aristoteles, Augustinus, Bonaventura, Thomas von Aquin). [...] Die theologische Arbeit konzentrierte sich auf neutestamentliche Exegese und Patristik.“⁵⁵ Auf Anleitung des Dogmatikers Carl Braig hin studiert Martin Heidegger Rudolph Hermann Lotzes Logik und Metaphysik sowie Edmund Husserl⁵⁶ und dessen *Logische Untersuchungen* in zwei Bänden, die er ständig auf seinem Studierpult im Konvikt stehen hatte. Dieses Werk schien kaum ein anderer zu entlehnen.⁵⁷ Er setzt sich mit den kritischen Untersuchungen des evangelischen Theologen Franz Overbeck auseinander und macht sich mit der protestantischen dogmengeschichtlichen Forschung vertraut. „Im Verlauf der ersten Semester hatte mein theologisch-philosophisches Studium eine solche Richtung genommen, daß ich im Frühjahr 1911 aus dem Konvikt austrat und das theologische Studium aufgab, da ich den damals zur ausdrücklichen Forderung erhobenen »Modernisteneid« nicht auf mich nehmen konnte.“⁵⁸

⁵¹ Vgl. Heidegger, Martin, *Aus der Erfahrung des Denkens* (HGA 13), 113ff.

⁵² Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in: Ders., *Unterwegs zur Sprache* (HGA 12), 79-146, 91.

⁵³ Vgl. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in: Ders., *Zur Sache des Denkens* (HGA 14), 91-102.

⁵⁴ Vgl. dazu die Lebensläufe Heideggers in: Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse* (HGA 16), 32, 37-39, besonders 41-45; und vgl. Schaber, Johannes OSB, *Heideggers Bemühen um eine »Flüssigmachung der Scholastik«* und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus, in: Fischer, Norbert/ von Herrmann, Friedrich Wilhelm (Hg.), *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Hamburg 2007, 91-127, 93ff.

⁵⁵ Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse* (HGA 16), 41.

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ Vgl. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, (HGA 14), 93. Heidegger bezieht sich auf Lotze wie auf Husserl in seinen Frühen Schriften. Heidegger, Martin, *Frühe Schriften* (HGA 1), Frankfurt am Main 1978.

⁵⁸ Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse* (HGA 16), 2000, 41. Der Antmodernisteneid (*Motu Proprio „Sacrorum antistitum“*, 1. 9. 1910, DH 3537-3550) fällt in das Pontifikat Pius X. (1903-1914) und war durch

Nicht unwesentlich für die weitere Entfaltung von Heideggers Denkweg dürfte in dieser frühen Zeit das fruchtbare Gespräch mit dem ebengenannten Dogmatiker Carl Braig (dessen Vorlesung er auch nach Abbruch des Theologiestudiums hört) gewesen sein und die Befassung mit dessen Abriss der Ontologie. Braig hatte in Heidegger auch das Interesse für Hegel und Schelling geweckt.⁵⁹ Vom späteren Bischof Conrad Gröber erhält er Franz Brentanos Schrift *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* geschenkt.

Heidegger steht immer wieder im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie sowie in einer eigentümlichen Nähe und Distanz zum Christentum, dessen Denken und Theologie. Er wendet sich scharf gegen eine Vereinnahmung seines Denkens, konkret von *Sein und Zeit* von Seiten der christlichen Theologie. Er lehre auch keine katholische Phänomenologie.⁶⁰ Er konkretisiert vielmehr: „Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft kennt, zieht es heute vor im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen“.⁶¹ Streng genommen hält sich jedoch Heidegger nicht an sein eigenes Diktum. Jedenfalls hat Heidegger als Denker von Gott keineswegs geschwiegen.⁶² Zu Heideggers Herkunft gehören Verletzungen durch das katholische Milieu, seine Abkehr vom katholischen Glaubenssystem und seine geistige Hinkehr zum Protestantismus während der Marburger Zeit mit Rudolf Bultmann (in den 1920er Jahren) „auf das existentielle »Gewissen-haben-wollen« zu, das uns aus innerweltlichen Verflechtungen praktischer Wahrheiten herausholt und vor die letztlich religiösen Wahrheitsfragen geschichtlichen Selbstseins und schuldhafter Verfehlung ruft.“⁶³

Schließt damit Heideggers Denkweg nun die Gottesfrage in sich oder nicht? Zunächst scheint dies eher wenig zuzutreffen. So weist das Historische Wörterbuch der Philosophie aus 1974 im fast hundertseitigen Artikel „Gott“ Martin Heidegger als einen Philosophen aus, der Gott ausdrücklich in seiner Fragestellung ausgespart habe.⁶⁴ Seither ist jedoch ein großer Teil der Gesamtausgabe erschienen. Hier zeigt sich ein anderes Bild, eines, das möglicherweise facettenreicher, noch zwiespältiger ist.⁶⁵

das Dekret „Lamentabili“ sowie die Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ (beide 1907 veröffentlicht) vorbereitet worden. Diese Eidesverpflichtung hatten theologische Lehrer bei der Übernahme ihres Lehramtes zu leisten (ebenso Kleriker vor dem Empfang höherer Weihen). Der Antimodernisteneid wurde im Jahre 1967 suspendiert (vgl. dazu: Franzen, August Kleine Kirchengeschichte, Freiburg im Breisgau, 21991, 352-354).

⁵⁹ Vgl. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, (HGA 14), 94.

⁶⁰ Vgl. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (HGA 24), 28.

⁶¹ Heidegger, *Identität und Differenz* (HGA 11), 63.

⁶² Vgl. Riedel, Manfred, *Frömmigkeit im Denken*, in: Coriando, Paola-Ludovica (Hg.), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage*. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Band 5, Frankfurt am Main 1998, 17-43, 18.

⁶³ A.a.O., 24.

⁶⁴ Vgl. Greisch, Jean, *Das große Spiel des Lebens und das Übermächtige*, in: Coriando, Paola-Ludovica (Hg.), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage*. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Band 5, Frankfurt am Main 1998, 45-65, 45.

⁶⁵ Heideggers Verhältnis zur christlichen Tradition, wie die Thematisierung der Gottesfrage in seinem Denken, werden gerade in den letzten Jahren wieder beleuchtet. Zu nennen sind da die 9. Tagung der Martin Heidegger Gesellschaft 1997 zum Thema „Herkunft bleibt stets Zukunft – Martin Heidegger und die

Heidegger denkt aus einer christlichen Herkunft. Er steht innerhalb eines Raumes des Christentums, worin er sich die christliche Tradition wie auch das abendländische Denken aneignet. Wesentliche Stationen der Aneignung sind ihm Paulus, Augustinus, Thomas, Johannes Duns Scotus, Meister Eckhart, Luther, Pascal, Kant, Schelling, Hegel, Kierkegaard, Hölderlin und Nietzsche. Diese begegnen ihm in der gründlichen Auseinandersetzung mit der abendländischen Metaphysik. Heidegger sieht klar die Verschränkung christlicher Tradition mit dem abendländischen Denken.

1914/15 verfasst Heidegger seine Habilitationsschrift⁶⁶ zur Lehre des Johannes Duns Scotus. Hierin müht er sich um eine Flüssigmachung der Scholastik auf dem Gebiet der Kategorienlehre des Duns Scotus für die moderne Logik. Heidegger greift auch später zum besseren Verständnis der neueren Philosophie auf das Denken des Mittelalters zurück.

„Heidegger ist der »Überzeugung, daß die fundamentalen Probleme des Ich [...] und die Problematik der neueren Philosophie überhaupt nur zu verstehen sind vom Mittelalter her« und zwar aus dessen allgemeiner Lehre vom Sein“.⁶⁷ Um in den Fragestellungen der neueren Philosophie in ein „Ziel zu kommen sucht Heidegger nach dem Anfang, in dem die zentralen Probleme gründen, »die seit der Antike die abendländische wissenschaftliche Philosophie in Atem halten«“⁶⁸.

1926 versucht Heidegger in der Vorlesung *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*⁶⁹ erneut die neuere Philosophie vom Mittelalter her zu verstehen, nicht mehr aber daraus abzuleiten. Warum aber mit Thomas beginnen? „Weil in ihm die allgemeine Metaphysik sich befestigt, nicht durch eigene positive Forschung, als durch ein allerdings weitgehend sicheres Verständnis der antiken Philosophie – und zwar in ihrer vollendeten Gestalt bei Aristoteles.“⁷⁰ Schaber ergänzt: „Die »erste Philosophie« [Πρώτη φιλοσοφία] des Aristoteles benennt die ersten Gründe dessen, was ist. Darauf wiederum bauen die philosophische Ontologie und die christliche Theologie auf (GA 23,4). Die »Gliederung der Philosophischen Problematik [ist] in der Antike vorgezeichnet.“⁷¹ Heideggers Absicht ist es nun die „Probleme der neueren Philosophie zu verstehen aus den Fundamenten, d.h. der antiken Philosophie in der Überlieferungsform der scholastischen Systematik.“⁷²

Gottesfrage“ und das Mainzer Symposium zum dreißigsten Todestag Martin Heideggers im Jahre 2006 sowie das Symposium in Eichstätt 2010. Bereits 1962 hatte Karl Lehmann in seiner Dissertation Erhellendes zu diesem Verhältnis geschrieben.

⁶⁶ Heideggers Habilitationsschrift ist abgedruckt in: Heidegger, Frühe Schriften (HGA 1), 189-412.

⁶⁷ Schaber, Johannes OSB, Heideggers Bemühen um eine »Flüssigmachung der Scholastik« und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus, in: Fischer, Norbert/ von Herrmann, Friedrich Wilhelm (Hg.), Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema, Hamburg 2007, 91-127, 121.

⁶⁸ A.a.O., 122.

⁶⁹ Vgl. Heidegger, Martin, Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (HGA 23), Frankfurt am Main 2006.

⁷⁰ A.a.O., 41.

⁷¹ Schaber, Heideggers Bemühen um eine »Flüssigmachung der Scholastik« und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus, 122.

⁷² Heidegger, Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (HGA 23), 7.

Nun fragt Heidegger aber über die Scholastik hinaus „nach den Anfängen der Philosophie und auf welche Weise das Mittelalter diese geprägt, systematisiert und überliefert hat.“⁷³

Zeitgleich dazu arbeitet Heidegger *Sein und Zeit* aus, worin er den Versuch einer Destruktion der Geschichte der Ontologie unternimmt. Die Scholastik ist nun anders als in der Habilitationsschrift von 1915, „in *Sein und Zeit* im Zuge der phänomenologischen Destruktion nur noch als Vermittlerin“ eines älteren Erbes, nämlich der Tradierung „der ersten Philosophie des Aristoteles für die Neuzeit von Interesse.“⁷⁴ Heidegger wählt den Weg des Rückgangs in der Geschichte des Denkens, um die gegenwärtigen Probleme in der Philosophie besser zu verstehen. In diesem Rückgang begegnet er den großen christlichen Denkern europäischer Geistesgeschichte. Nur er denkt darüber hinaus bis in die Tiefen des fernen Griechenland der Antike und von dort wieder zurück. Heideggers Beziehung zum Christentum und seine Aneignung der christlichen Tradition führen ihn auch hin zum Programm einer Destruktion der Geschichte der Ontologie. Destruktion heißt nicht Zerstörung, sondern Rückgang, Einholung, Wieder-holung und An-eignung dieser Geschichte der Ontologie, gleichsam ein An-denken im Sinne eines denkenden Herangehens an das schon Gedachte, eine Zuwendung des Denkens zu dem schon Gedachten, um das Ungedachte dieses Gedachten zu vernehmen. Dürfen wir da von einer Art De-kon-struktion als *Re-kon-struktion* sprechen?

Sehr früh betont Heidegger die Notwendigkeit einer Scheidung von Theologie und Philosophie. Bereits in der frühen Freiburger Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* im Sommersemester 1920 formuliert Heidegger:

Es besteht die Notwendigkeit einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und deren Verunstaltung der christlichen Existenz durch sie. Die wahrhafte Idee der christlichen Philosophie; christlich keine Etikette für eine schlechte und epigonenhafte griechische. Der Weg zu einer ursprünglichen christlichen – griechentumfreien – Theologie.⁷⁵

Dieses Wort Heideggers steht im Kontext eines Nachdenkens über eine phänomenologische Reduktion und Destruktion des Erlebnisproblems und in der Frage, welche herrschenden Grundmotive für ein Verständnis der Psychologie leitend sind. Diese herrschenden Motive seien bisher ungefragt geblieben und sollen freigelegt werden. Aus diesem Bewusstsein heraus besteht eine „Notwendigkeit der prinzipiellen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie“.⁷⁶ Eine solche könne das aus der griechischen Philosophie vorgeprägte, bisher ungedacht gebliebene Verständnis von Wissenschaft und die in ihr maßgeblich gewordenen Leitlinien heben helfen.

Was die Theologie angeht, sieht Heidegger zu Beginn der 1920er Jahre, wohl auch in Anlehnung an Franz Overbeck, als Aufgabe für die christliche Theologie diese zu enthellenisieren. In der Schrift *Nietzsches Wort »Gott ist tot«* hat Martin Heidegger klar ein Christentum im Sinne einer weltpolitischen Erscheinung und gestalterischen Größe des

⁷³ Schaber, Heideggers Bemühen um eine »Flüssigmachung der Scholastik« und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus, 123.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (HGA 59), Frankfurt am Main 1993, 91.

⁷⁶ Vgl. ebd.

abendländischen Menschentums geschieden von einer Christlichkeit des neutestamentlichen Glaubens.⁷⁷ Aufschlussreich ist diesbezüglich Heideggers frühe Freiburger Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (WS 1920/21)*.⁷⁸

Papst Benedikt XVI. hat bekanntlich in der Regensburger Vorlesung (12.9.2006) zum Thema Glaube, Vernunft und Universität den engen Zusammenhang des neutestamentlichen Glaubens mit dem griechischen Denken in der geschichtlichen Begegnung von Glaube und Vernunft herausgestrichen. Der Papst sprach von der Zugehörigkeit eines kritisch gereinigten griechischen Erbes zum christlichen Glauben, der aber auch seit dem Beginn der Neuzeit und damit der Reformation die Forderung nach einer Enthellenisierung des Christentums entgegenstehe.

Was die Philosophie angeht, so sucht Heidegger ein Denken aus der Faktizität des *Daseins*. Im Anschluss an und auch in Abgrenzung zu seinem Lehrer Edmund Husserl konzipiert Heidegger 1919/20 eine neue Grundlegung der Philosophie im Sinne einer hermeneutischen Phänomenologie. Er nennt sie die Ursprungswissenschaft vom faktischen Leben.

Was 1919 als Idee der Philosophie thematisch und methodisch neu grundgelegt wird, ist der Ansatz der hermeneutischen Phänomenologie des *Daseins* von *Sein und Zeit*. Aus dem faktischen Leben oder Dasein sollen alle philosophischen Fragen und somit auch die *philosophische* Gottesfrage neu gestellt werden. Von hier aus zeigt sich auch ein *neuer*, ein *anderer* Weg für die *christliche Theologie*.⁷⁹

In der vorhin erwähnten Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* sind bereits sämtliche Grundlinien von *Sein und Zeit* vorgebildet. Um ein Beispiel zu bringen:

Sehen wir die faktische Lebenserfahrung nur nach der Richtung des erfahrenen Gehalt an, so bezeichnen wir das, was erfahren wird – das Erlebte -, als »Welt«, nicht als »Objekt«. »Welt« ist etwas, worin man *leben* kann (in einem Objekt kann man nicht leben). Die Welt kann man formal artikulieren als *Umwelt* (Milieu), als das, was uns begegnet [...] In dieser Umwelt steht auch die *Mitwelt*, d.h. andere Menschen in einer ganz bestimmten faktischen Charakterisierung⁸⁰.

Das Gehaltliche unserer faktischen Lebenserfahrung ist die Welt im Sinne der Lebenswelt, diese als Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt.⁸¹ Hier klingt schon deutlich Heideggers Rede vom *In-der-Welt-sein* an. Auf dem Boden der faktischen Lebenserfahrung erfolgt sodann die hermeneutisch-phänomenologische Auslegung christlicher Lebenserfahrung anhand der Paulusbriefe 1Thess und 2Thess.

⁷⁷ Vgl. Heidegger, Martin, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in: Ders., Holzwege (HGA 5), Frankfurt am Main 1977, 209-267, 219f.

⁷⁸ Vgl. Heidegger, Martin, Einleitung in die Phänomenologie der Religion (WS 1920/21) in: Ders., Phänomenologie des religiösen Lebens (HGA 60), Frankfurt am Main 1995, 1-156. Vgl. dazu den sehr schönen Artikel von: Gianni Vattimo, Os mé. Zur Haltung des »als ob nicht« bei Paulus und Heidegger, in: Uhl, Florian, Boelderl, Artur (Hg.), Zwischen Verzückung und Verzweiflung. Dimensionen religiöser Erfahrung (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, Band 2), 169-182.

⁷⁹ von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe, in: Fischer/ von Herrmann, (Hg.), Heidegger und die christliche Tradition, 21-31, 22.

⁸⁰ Heidegger, Martin, Phänomenologie des religiösen Lebens (HGA 60), 11.

⁸¹ Vgl. ebd., 11; siehe auch: von Herrmann, Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität, 22f.

Heidegger möchte jedoch nicht einfach als Philosoph wahrgenommen werden.⁸² Was seine Person und sein Denken angehe, so lehne er es ab, als katholischer Phänomenologe zu gelten.⁸³ In einem Brief vom 19. August 1921 an Karl Löwith wendet er sich dagegen, an Maßstäben wie Nietzsche, Kierkegaard oder Scheler gemessen zu werden, denn er, Heidegger, sei kein Philosoph. Vielmehr lebe und arbeite er aus einer konkreten Faktizität, aus „meinem »ich bin« - aus meiner geistigen überhaupt faktischen Herkunft – Milieu – Lebenszusammenhängen, aus dem, was mir von da zugänglich ist als lebendige Erfahrung, worin ich lebe.“⁸⁴ Dieses »ich bin« ist nicht machbar, nur ergreifbar.⁸⁵ Zu Heideggers Faktizität gehört, dass „ich »christlicher Theologe« bin“⁸⁶ (Heidegger setzt hier *-loge* kursiv!). Er weist darauf hin, dass von seinen Schülern Löwith und Becker „ein anderes an mir als wesentlich“⁸⁷ genommen wird anstatt das Christliche mitzunehmen. Zusammenfassend kann gesagt werden: „Heideggers Beziehung zum christlichen Glauben (und noch mehr zu dessen Theologie) ist – nach einer klaren Zustimmung des Anfangs – in seiner mittleren Zeit gestört gewesen und in seinen späteren Jahren schwankend und zwiespältig geworden.“⁸⁸ Ebenso dürfen wir festhalten: „Nach einer Zeit der Entfremdung Heideggers von der christlichen Theologie hat er in seinen späteren Jahren wieder größere Offenheit gezeigt, und zum Beispiel an einem Seminar Gerhard Ebelings über Luthers Disputation *De homine* teilgenommen.“⁸⁹ Heidegger bleibt wohl trotz aller Distanz zum Christentum zeit seines Lebens geprägt und eingelassen in die christliche Kulturlandschaft seiner Heimat. In dem kurzen Text „Vom Geheimnis des Glockenturms“ schreibt Martin Heidegger 1954 (65-jährig) über das Eingelassensein der Menschen in den christlichen Kultur- und Jahreskreis:

Die geheimnisvolle Fuge, in der sich die kirchlichen Feste, die Vigiltage, und der Gang der Jahreszeiten und die morgendlichen, mittäglichen und abendlichen Stunden jedes Tages ineinanderfügten, so daß immerfort *ein* Läuten durch die jungen Herzen, Träume, Gebete und Spiele ging – sie ist es wohl, die *mit* eines der zauberhaftesten und heilsten und wahrensten Geheimnisse des Turmes birgt, um es stets gewandelt und unwiederholbar zu verschenken bis zum letzten Geläut ins Gebirg des Seyns.⁹⁰

⁸² Vgl. Pöggeler, Otto, Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith, in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, hg. von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler, Frankfurt am Main 1990, 27-39, 28.

⁸³ Vgl. dazu Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie (HGA 24), 28. Heidegger äußert sich darüber, dass seine Arbeit als katholische Phänomenologie betitelt werde, was jedoch ein „widersinniger Begriff“ sei.

⁸⁴ Pöggeler, Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith, 29.

⁸⁵ Vgl. a.a.O., 30.

⁸⁶ A.a.O., 29

⁸⁷ Ebd. Vgl. dazu Heideggers Darstellung der Theologie als Auslegung des faktischen gläubigen *Daseins*, in: Heidegger, Martin, Phänomenologie und Theologie, in: Ders, Wegmarken (HGA 9), 45-78, 52f. Wir werden das weiter unten im Kapitel über die verschiedenen Verständnisweisen von *Theologie* bei Heidegger in einem Exkurs zum Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ näher ausführen.

⁸⁸ Fischer, Norbert/ von Herrmann, Friedrich Wilhelm, Die christliche Botschaft und das Denken Heideggers. Durchblick durch das Thema, in: Fischer/ von Herrmann (Hg.), Heidegger und die christliche Tradition, 9-20, 9; vgl. dazu auch Anm. 4, a.a.O., 18.

⁸⁹ A.a.O., 13.

⁹⁰ Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens (HGA 13), 115f.

1.2. Offenbarung als Krisis aller menschlichen Denkbewegungen

1.2.1. Dietrich Bonhoeffer und Martin Heidegger

Ein zweites Motiv, sich mit Heideggers Seinsdenken und Gottdenken zu befassen, kommt aus der Lektüre von Dietrich Bonhoeffers Habilitationsschrift *Akt und Sein*. Auffällig ist die zeitliche Nähe von *Akt und Sein* und *Sein und Zeit*. Bonhoeffer hat 1928, 22jährig, mit den Vorarbeiten zu seiner Habilitation unter der katalonischen Sonne begonnen und diese dann 1930 fertiggestellt.⁹¹ Martin Heideggers offen gebliebene Schrift *Sein und Zeit* erscheint im Jahr 1927. Bonhoeffer hat diese Schrift, so sein Herausgeber, wahrscheinlich auf Anraten seines „in Marburg studierenden Vetters Hans-Christoph von Hase während der Barcelona-Zeit zur Kenntnis genommen.“⁹²

Bonhoeffers Anliegen ist ein systematisches. Er denkt über das Methodenproblem innerhalb der Theologie nach,

wie es durch die theologischen Erneuerungsbewegungen nach dem Ersten Weltkrieg, in äußerster Zuspitzung durch die »dialektische Theologie« auf die Tagesordnung gesetzt worden war. Nach dem Kursverfall des homo religiosus als Spezies einer zergehenden bürgerlichen Welt, nach der Blamage des Christentums als humanisierender kulturellen Macht und nach der historisch-kritischen Relativierung seiner Ursprungsdokumente stand das Verhältnis von Offenbarung, Glaube und Geschichte hinsichtlich seiner Denkbarkeit neu zur Diskussion.⁹³

Bonhoeffer, und das ist wohl der zentrale Gedanke seiner Habilitationsschrift, stellt die Offenbarung als Krisis aller menschlichen Denkbewegungen heraus. Er betont damit die Freiheit der Theologie von der Philosophie, hält aber zugleich an der „Unhintergebarkeit allgemeiner philosophischer Denkformen“⁹⁴ für die Theologie fest. Bonhoeffer fragt wie diese zur Klärung theologischer Begriffe beitragen können. Ähnlich wie Martin Heidegger zieht Bonhoeffer eine scharfe Trennlinie zwischen Theologie und Philosophie, ohne deren Nähe zu leugnen. Bonhoeffer möchte das Methodenproblem durch einen Rückgang in idealistische wie ontologische Denkformen angehen. Wie sind nun theologisch verantwortbare Seinsbegriffe zu gewinnen? Im Problemaufriss von *Akt und Sein* schreibt Bonhoeffer:

Es geht um echte theologische Begriffsbildung, um Entscheidung in der Alternative, vor die eine transzendentalphilosophische und eine ontologische Auslegung theologischer Begriffe stellt; es geht um die ‚Gegenständlichkeit‘ des Gottesbegriffs und einen adäquaten Erkenntnisbegriff, um die Verhältnisbestimmung von ‚Sein Gottes‘ und dem dies erfassenden geistigen Akt, d. h. es soll theologisch interpretiert werden, was ‚Sein Gottes in der Offenbarung‘ bedeutet und wie es erkannt wird, wie sich Glaube als Akt und Offenbarung als Sein zueinander verhalten und dementsprechend, wie der Mensch von der Offenbarung aus gesehen zu stehen kommt, ob ihm je nur im Aktvollzug Offenbarung ‚gegeben‘ sei und ob es für ihn ein ‚Sein‘ in der Offenbarung gäbe. Wie gestaltet sich der Offenbarungsbegriff, wenn er aktmäßig, und wie, wenn er seinsmäßig ausgelegt wird?⁹⁵

⁹¹ Vgl. Bonhoeffer, Dietrich, *Akt und Sein*. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, München 32008, 8.

⁹² A.a.O., 168 (Nachwort des Herausgebers).

⁹³ A.a.O., 163 (Nachwort des Herausgebers).

⁹⁴ A.a.O., 164 (Nachwort des Herausgebers).

⁹⁵ A.a.O., 22f.

Bonhoeffer stellt in der Folge das Akt-Sein-Problem als Problem der Erkenntnistheorie dar, und zwar am autonomen Seinsverständnis in der abendländischen Philosophie. Zwei Wege versucht er zu beschreiten, um dieses Problem genauer zu fassen, zunächst einen transzendentalen, dann einen ontologischen Gang.

Bezüglich des transzendentalen Versuches weist Bonhoeffer hin auf die Versuchung, das denkende Ich nicht als Grenze, sondern als Mitte, als Ausgangsort des Philosophierens zu machen. Denken, Philosophie und Ich verlieren dabei Wirklichkeit und Transzendenz. Eine Grundeinsicht transzendentalen (wie idealistischen) Denkens ist, dass die Realität der Außenwelt nur vom Ich aus verstanden werden darf. Wie ist dann aber Gott zu denken? Ist Gott bloß ein Gegenstand meiner Erkenntnis? Wie ist das *Ist* Gottes zu denken? Ist Gott überhaupt über den transzendentalen Versuch einholbar? Wird Gott im Bewusstsein nicht wiederum irgendwie gegenständlich? Aber ist Gott denn woanders zu finden als in meinem Bewusstsein?

In einem weiteren, nun ontologischen Versuch, wählt und referiert Bonhoeffer zwei zeitgenössische Autoren, um das Verhältnis von Akt und Sein zu besprechen. Es ist dies zum einen Erich Przywara, dessen Aufsatz *Drei Richtungen der Phänomenologie* die Basis für seine Darstellung des ontologischen Versuches bildet. Der zweite Autor ist Martin Heidegger und dessen noch druckfrische Ontologie des *Daseins* aus *Sein und Zeit*.

Die genauere Darstellung des ontologischen Versuches bei Przywara kann hier übersprungen werden. Grundsätzlich gilt für den ontologischen Versuch, dass das Sein dem Bewusstsein vorausgehe. Die katholisch-thomistische Philosophie habe versucht, den geschlossenen Seinsbegriff auf Gott hin zu öffnen.⁹⁶ *Esse* und *essentia* werden hinsichtlich des Seins in ihrem Zueinander differenziert. Im Sein werden *esse* und *essentia* auseinandergehalten. Während in Gott *esse* und *essentia* zusammenfallen, tritt im Menschen diese Differenz auseinander. Das Seinsverhältnis von Gott zu Mensch liegt in der Ganzheit der *essentia-esse*-Differenz des Menschen und der *essentia-esse*-Identität Gottes. Beide Ganzheiten verhalten sich *ähnlich* zueinander, wie es uns als thomistisches Prinzip der *analogia entis* bekannt ist. Przywara habe diese wieder in glänzender Systematik ins Zentrum katholischer Religionsphilosophie eingebracht.

Durch diese ontologische Grundlegung scheint Thomas-Przywara wirklich die Öffnung des Seinsbegriffs zum Transzendenten erreicht zu haben. Gott ist nicht im Dasein beschlossen, wie dieses nicht in Gott, sondern wie jener in absoluter Eigenständigkeit, so ist der Mensch in relativer Eigenwirklichkeit Gott gegenüber gedacht (*causae secundae*).⁹⁷

Das Prinzip der *analogia entis* wahrt sowohl die absolute Eigenständigkeit Gottes wie die relative Eigenwirklichkeit des Geschöpfes Mensch. Bonhoeffer vermerkt jedoch, dass, obwohl bei größerer Ähnlichkeit auch die Unähnlichkeit wachse, sich dennoch eine Kontinuität im Seinsverhalten (von Gott und Mensch) zeigen lasse. Nach Thomas ist die Seinsweise des Menschen durch die Geschöpflichkeit bestimmt. Dies besagt aber auch eine Kontinuität der Seinsweise im *status corruptionis* und dem *status gratiae*.

Mit der Kontinuität des eigenen Seinsverhaltens wird dem Menschen durch die *analogia entis* auch eine Kontinuität des Seinsverhaltens Gottes garantiert, so daß sein Sein, ob im Urstand, in Adam oder in Christus, sich seiner Analogie zu Gottes Sein immer gewiß sein kann.⁹⁸

⁹⁶ Vgl. a.a.O., 67.

⁹⁷ A.a.O., 68.

⁹⁸ Ebd.

Wird hier die christlich verstandene Transzendenz Gottes adäquat ausgedrückt? Wird hier nicht wiederum die menschliche Existenz durch sich selbst verständlich und von da Gott zugänglich gemacht? Auch „der thomistisch-ontologische Gottesbegriff“ kommt

nicht über eine weltbeschlossene Metaphysik hinaus, solange in der Existenz des Menschen noch die Möglichkeiten gefunden werden, sich selbst und damit Gott zu verstehen [...] solange schließt sich im Ich noch die Welt mit ihrem Gottesgedanken zusammen, d.h. aber so-lange ist es nicht gelungen, einer Offenbarung Raum zu geben, d.h. theologische Seins- und Aktbegriffe zu bilden.⁹⁹

1.2.2. Dietrich Bonhoeffer und »Sein und Zeit«

Bonhoeffer hatte, wie bereits erwähnt, Heideggers noch druckfrische Schrift *Sein und Zeit* als Referenztext in seine Habilitation aufgenommen. Heidegger fragt in *Sein und Zeit* nach dem Sinn von Sein. Sein, ist das nicht ein allgemeinster und leerster Begriff? Was ist Sein als Sein?¹⁰⁰ Er stellt in *Sein und Zeit* die Frage nach dem Sinn, nach der Wahrheit von Sein selbst, eine Frage, die in der Geschichte der Metaphysik ungefragt geblieben ist. Sein kann nur verstanden werden von einem Seienden her, welches von der ausgezeichneten Seinsart des *Daseins* ist. Heidegger nennt das Wesen, genauer dasjenige Seiende, das sich verstehend zum Sein verhalten kann, *Dasein*. Ein Seinsverständnis kann also nur von einer „Hermeneutik des *Daseins*“ aus gewonnen werden. Sein wird aus *Dasein* verstanden. Die Seinsart des *Daseins* nennt Heidegger die Existenz. *Dasein ek-sistiert*, steht hinaus in die Welt, ist *In-der-Welt-sein*. *Dasein* ist nicht von der Seinsart des Vorhandenen. Diese komme höchstens den res zu, die vielmehr in einer Zuhandenheit begegnen. Diese haben Zeugcharakter. Wir sprechen von Schreib-, Werk-, Fahrzeug usw., Zeug also, das in einem Um-zu, einem Worumwillen begegnet und in den sogenannten Zeugzusammenhang gehört. Das Seiende begegnet in einer Bewandnisganzheit, es steht in einem Verweiszusammenhang. Das *Dasein* ist weder vorhanden noch zuhanden. Mit *Dasein* ist die besondere Seinsweise des Menschen benannt. Das *Dasein* ist ein ausgezeichnetes *Seiendes* unter allem anderen Seienden (τὰ ὄντα). Seine Auszeichnung vor allem anderen Seienden besteht darin (sein) Sein zu verstehen. Heidegger vermeidet tunlichst das Wort Mensch, um sämtlichen Konnotationen und Interpretationen zum Wesen des Menschen aus der Geschichte der Metaphysik zu entgehen und diese zu unterlaufen. Der Mensch kann jedoch in eine Vorhandenheit isoliert oder in eine Zuhandenheit verzweckt werden. Zur Seinsweise des *Daseins* gehört, dass es *ek-sistiert*, dass es *In-der-Welt-sein* ist. Dessen Wesen ist *existentia*. Die *existentia* wird zur *essentia* von *esse*.

Sein und Zeit bemüht sich nun, die mannigfaltigen Seinsweisen des *Daseins* zu explizieren. Wie ist es um das *Dasein* bestellt? Es findet sich in der Welt vor, ist gleichsam in diese Welt geworfen und verliert sich an sie. *Dasein* ist verfallen an das Man. In der Sorge um sein Sein verliert sich das *Dasein* an das Man, an die Alltäglichkeit. *Dasein* ist dergestalt uneigentlich. Im Gewissen ruft das *Dasein* sich zum eigensten Seinkönnen. Es will zu sich selbst zurück, aus der ‚Unheimlichkeit‘ in der Welt. Das *Dasein* ergreift so seine

⁹⁹ A.a.O., 70.

¹⁰⁰ Vgl §1 in *Sein und Zeit*.

eigentlichste Möglichkeit, seine eigentlichste Existenz, indem es seine eigene Ganzheit ergreift und annimmt.¹⁰¹ Eigentlich ist das *Dasein* in seinem Sein, wenn es sein *Sein zum Tode* ergreift.

Das Sein des *Daseins* ist Sorge. Heidegger nennt drei Wesensmomente der Sorge: die Existenzialität (*Sich-vorweg-sein*), Faktizität (*Schon-sein-in*) und Verfallenheit (*Sein-bei*). Er weist diese drei Momente am Phänomen der Angst und am *Sein zum Tode* aus. Das *Sein zum Tode* ist ein *Existential* des *Daseins*. Der Tod ist also nicht bloß ein Objekt, ein Punkt am Daseinsende, ein letztes Zeitmoment, das eingeholt werden soll. Das *Dasein* hat in diesem Sinne kein Ende, sondern *Dasein* existiert endlich.

Hinsichtlich der Problematik von Akt und Sein stellt Bonhoeffer (mit Heidegger) die Vorordnung der Frage nach dem Sein gegenüber der Frage nach dem Denken heraus.

Alles Denken ist immer nur eine Seinsbestimmtheit des Daseins. So erzeugt sich auch das Denken nicht seine Welt, sondern es findet sich als Dasein in einer Welt vor, es ist je schon in einer Welt, wie es je schon es selbst ist. Das Dasein ist je schon seine Möglichkeit in Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit.¹⁰²

Damit ist es Heidegger gelungen, Akt und Sein im Begriff des *Daseins* zusammenzuzwingen. „Entscheidung und schon Entschiedenheit des Daseins fällt hier zusammen. In der Nichtentscheidung ist schon entschieden. Es gibt kein absolutes Seinkönnen des Daseins.“¹⁰³

Das *Dasein* zeitigt sich. Es vereinzelt sich als seine Eigenzeit. In der Sorge um sein Sein wird ein Moment der Entzogenheit sichtbar.

Die ontologisch-existenziale Struktur ist von der ontischen nicht restlos ablösbar. Weder ist das Dasein eine diskontinuierliche Reihe einzelner Akte, noch aber die Kontinuität eines zeittranszendenten Seins. Das Dasein ist dauerndes Sichentscheiden und doch schon Entschiedenheit.¹⁰⁴

Im *Sein zum Tode* vollzieht sich das *Dasein*. Aber es entzieht sich gleichsam darin. Kurt Appel würde es so sagen: Das *Dasein* ist (hinsichtlich seiner *Existenzialität*) sich in einem doppelten Sinne vorweg, „nämlich dahingehend, dass es sich weder im innerweltlich Seienden noch in Selbstreflexion findet, sondern nur als die alle (Selbst)Identifizierungen zurückgelassene Bewegung.“¹⁰⁵ Dergestalt entdecken wir im Aufweis des *Daseins* das Phänomen des Entzugs. Dies wird uns auch im Geschick des *Seyns* wie des Gottes begegnen.

Der Tod ist bei Heidegger ein *Existential* des *Daseins*.¹⁰⁶ Es gilt: kein *Dasein* ohne Tod, und umgekehrt, ohne Tod kann es überhaupt kein *Dasein* geben. *Sein zum Tode* ist

¹⁰¹ Vgl. Bonhoeffer, Akt und Sein, 63f.

¹⁰² A.a.O., 64.

¹⁰³ A.a.O., 65.

¹⁰⁴ A.a.O., 65f.

¹⁰⁵ Appel, Zeit und Gott, 113f.

¹⁰⁶ Interessant ist, dass hier Heidegger den Tod als Enden des *Daseins* stark macht. Dies wurde ihm auch immer wieder zum Vorwurf gemacht. Was ist mit den anderen Grenzen des *Daseins*, was mit Empfangensein und Geborenwerden? Hannah Arendt hat hier den Begriff *natalität* geprägt, was soviel wie Sein zum Anfang, Kreativität meint. Als drittes Ende des *Daseins* könnte mit Levinas der Andere als Anderer (dieser nicht einfach als Mitseiender) und als Grenze meines *Daseins* in den Blick kommen (vgl. Luckner, Andreas, Martin Heidegger »Sein und Zeit«, Paderborn, München, Wien, Zürich 2001, 109; Anm. 43). All diese Weisen des Endes und damit eines Anfangs sind nicht einholbar. Sie sind als dem *Dasein* zugehörige Übergänge (vgl. da

Sterblichkeit, äußerste Möglichkeit des *Daseins*. „Das Dasein stirbt ständig, solange es nicht ablebt.“¹⁰⁷ So ist es bedeutsam, dass eine „ontologische Analyse des Todes“ sich sämtlicher „nicht-daseinsmäßigen Fragen enthalten“ muss. Etwa die Frage nach einem Leben *nach* dem Tod. „Es geht in der ontologischen Analyse des Todesphänomens darum, ‚wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins *in dieses hineinsteht*‘ (248). Die Analyse muß demnach radikal ‚diesseitig‘ ausgeführt werden.“¹⁰⁸

Bezüglich unserer Frage hinsichtlich der Gottesthematik fassen wir, auf Bonhoeffer und Heidegger rückblickend, zusammen: Ein *Sein zum Tode* kann kein *Außerhalb des Daseins* ausmachen. Es kann demnach auch kein Überschreiten der Endlichkeit des *Daseins* hin auf ein Absolutes geben. Gottes Offenbarung, so Bonhoeffer, kann jedoch nur von außen an den Menschen herantreten. Ein Gottesbegriff, der aus einem transzendentalen, wie ontologischen Verfahren gewonnen werden kann, verbleibt in der Sphäre des Ich bzw. des *Daseins*, d.h. mit Bonhoeffer gesprochen in der Sphäre der Unwahrheit. Nur aus der Offenbarung Gottes kann gewissermaßen ein Wissen über die Unwahrheit des Menschen gewonnen werden.

Der ontologische wie der transzendente Versuch (Aktbegründung des Seins und Seinsbegründung des Aktes) haben aufgezeigt, wo sie „zum ichgeschlossenen System werden, in dem das Ich sich aus sich selbst verstehe, sich selbst in die Wahrheit stellen kann, vermögen sie zum Verständnis der Offenbarung nicht zu dienen.“¹⁰⁹ Eine Philosophie könne der „Offenbarung keinen Raum aufsparen, sie kenne denn die Offenbarung und bekenne sich als christliche Philosophie in der Erkenntnis, daß der Raum, den sie usurpieren wollte, bereits von einem anderen – nämlich Christus – eingenommen *ist*.“¹¹⁰ Christliches Denken stößt sich an jedem autonomen Selbstverständnis, wenn „dieses meint, es könne der Mensch sich selbst die Wahrheit geben, von sich aus in die Wahrheit zu stehen kommen“.¹¹¹

Wenn nun aber aus der Perspektive der Offenbarungstheologie Heideggers Seinsdenken als *geschlossenes* Denken keine Relevanz aufweist, warum sich damit weiter beschäftigen? Warum überhaupt dem Gottdenken Heideggers nachdenken, der lieber von Gott im Bereich des Denkens schweigen möchte¹¹², sich selber jedoch nicht daran gehalten hat?

auch den ambivalenten Sinn von Aus-Gang) diesem entzogen. Das je eigene Enden wie das je eigene Anfangen können nicht eingeholt werden. Beides ist uns entzogen. Anfang und Ende, als ein Entspringenlassen und ausgedrückt im *Dasein* als *Sein zum Tode*, symbolisieren einen Bruch (Übergang), der nicht eingeholt werden kann, höchstens erzählt werden kann. Meinen Anfang kann ich noch erzählen, den *eigenen* Tod nicht mehr. [Vgl. dazu auch die Frage im Gefolge Ricœurs: Kann Zeit in eine Erzählung übertragen werden? Vgl. Ricœur, Paul, *Zeit und Erzählung* (3 Bde.), München 1988-1991].

¹⁰⁷ Luckner, Martin Heidegger »Sein und Zeit«, 111.

¹⁰⁸ A.a.O., 107.

¹⁰⁹ Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 70f.

¹¹⁰ A.a.O., 71f.

¹¹¹ A.a.O., 73.

¹¹² Vgl., Heidegger, Martin, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in: Ders., *Identität und Differenz* (HGA 11), 51-79, 63.

Treten wir einen Schritt zurück. Es zeigt sich eine sehr interessante Parallele Heideggers zu Bonhoeffer. Mit Bonhoeffer können wir fragen: Wie kommt Gott in die Theologie, wie kann er überhaupt an den Menschen herantreten? Er konstatiert, ein Gott, der aus dem philosophischen Denken kommt, ist nicht Gott. In diesem Zusammenhang schreibt er in *Akt und Sein*: „Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht.“¹¹³ Heidegger wiederum hat gefragt, wie kommt Gott in die Philosophie, ins Denken? In seinem berühmten Aufsatz *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* hat er diesen Gott als Gott der Metaphysik bezeichnet, ein *onto-theologisch* gewonnener Gott, vor dem man bekanntlich nicht ins Knie fallen, beten und singen kann.¹¹⁴ Dazu werden wir später mehr hören. Heidegger verweist immer wieder im Gang durch die Geschichte des abendländischen Denkens auf diese Verfassung der Metaphysik. Kommt daher seine Zurückhaltung, von Gott zu reden? Geht es ihm hier etwa um einen *göttlichen* Gott? Können wir diesem denkend begegnen und wenn ja, wie ist solches Denken beschaffen?

Heidegger sieht m.E. klar die Not und Grenze der klassischen Metaphysik, was die Gottesidee betrifft. Gotteserkenntnis kann sich nie über ein vorstellendes Denken ergeben. „Wenn Gott ist, lässt er sich am allerwenigsten durch Philosophie entdecken. Nur entdeckbar, sofern er sich selbst offenbart.“¹¹⁵ Vielleicht steht er hier Bonhoeffer näher, als wir vorerst vermuten würden. Bonhoeffer radikalisiert noch: Gotteserkenntnis ist Erkenntnis Gottes. Gott selbst ist Subjekt der Erkenntnis Gottes (und also nicht einfach Objekt menschlichen Erkennens, schon gar nicht Gedachtes oder Gegenständliches). Die bloße Aufspaltung in Subjekt und Objekt einer Erkenntnis ist zu kurz gegriffen und problematisch. Bonhoeffer: „Gott ist nicht der Gott unseres Bewußtseins.“¹¹⁶ Bonhoeffer wie Heidegger bilden eine klare Front gegen jeglichen Versuch einer Vergegenständlichung Gottes. Irgendwie stehen beide auf einer Höhe, nahe beisammen, jedoch klar getrennt durch eine Grenze, der eine hüben, der andere drüben. Heidegger nimmt eine ähnlich kritische Haltung gegenüber der abendländischen Philosophie ein wie Bonhoeffer, wenngleich aus völlig anderen Motiven. Beide betonen eine strikte Trennung von Philosophie und Theologie.

Wenn wir damit Heideggers Ontologie als methodisch atheistisch bezeichnen dürfen, ist hier nichts gesagt über die Person Martin Heideggers und seinen Glauben. Vielmehr ist gesagt, dass er, was die Philosophie angeht, genau unterscheidet. Seine Fundamentalontologie und Daseinsanalyse setzt er klar und deutlich ab von jeder positiven Wissenschaft sowie von jeder Weise *onto-theologischer* Metaphysik. Er trennt auch klar voneinander ein Denken des *Seyns* (mitsamt dessen Gottdenken) und christliche Offenbarungstheologie. Vielleicht tut er dies sogar aus einem tiefen Respekt vor der

¹¹³ Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 112.

¹¹⁴ Vgl. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, (HGA 11), 77.

¹¹⁵ Heidegger, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (HGA 23), 77.

¹¹⁶ Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 87.

Gottesrede des Glaubens und der Theologie. Ihm scheint dies so deutlich vor Augen zu stehen wie Dietrich Bonhoeffer.¹¹⁷

Hat Heidegger in seinem *geschlossenen* Denken, also in einer *Philosophie/Ontologie* der Endlichkeit (und damit klar unterschieden vom bonhoefferschen Offenbarungsbegriff), den „Fluch der verlorenen Gottesgemeinschaft“ (Bonhoeffer) erahnt und erfahren als Ergebnis eines 2000jährigen Ringens und Bemühens, den Gottesgedanken innerhalb der Metaphysik vom Ich aus zu denken? Hat Heidegger damit das Scheitern dieses Versuches klar und deutlich gesehen? Hat er damit nicht jeglichem Versuch, sich Gottes zu bemächtigen, etwa durch den Versuch philosophischer Gottesaufweise, eine klare Absage erteilt? Ist Heidegger (mit seinem prius der Endlichkeit) mit Bonhoeffer einer Meinung, wo es um die Treue zur Erde geht, um ein Wort Nietzsches zu sagen? Wir werden sehen, dass Heideggers Sorge (über die Schrift *Sein und Zeit* hinaus) dem *Seyn*, dem *Dasein* (*Wesen/Wesung* des Menschen) und einem *göttlichen* Gott gelten wird. Im Folgenden wenden wir uns Heideggers sehr differenziertem Verständnis dessen zu, was Theologie heißen kann.

¹¹⁷ Nicht nur Bonhoeffer steht dem Gottdenken der Philosophie kritisch gegenüber. Philosophische Theologie sei eine fragwürdige Sache. Heidegger spricht vom „hölzernen Eisen“. Der Gott der Philosophen sei ein *onto-theologischer* Gott. Dieser sei ein metaphysisch gewonnener und vorgestellter, ein gestellter Gott. Das Denken muss den Gott der Philosophie preisgeben [Heidegger, *Identität und Differenz* (HGA 11), 71].

Heidegger verweist da auf Paulus, der die Weisheit der Philosophie als Torheit hinstellt, wenn es um ein Reden von Gott gehe. Echte Religion lasse sich nicht erphilosophieren! Gemäß dem Wort Pascals aus seinem *Memorial* gilt es eine Differenz klar zu unterscheiden, wenn er sagt: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nicht der Gott der Philosophen („Dieu d’Abraham, Dieu d’Isaac, Dieu de Jacob – non des Philosophes et des savants“). Immer wieder bricht die Erfahrung der Unversöhntheit von Glaube und Vernunft auf (so bei Tertullian, Petrus Damiani, Bernhard von Clairvaux, Pascal). Melanchton beklagte, dass die Kirche „Aristoteles statt Christus ergriffen habe und dass durch die platonische Philosophie die christliche Lehre erschüttert worden sei“ (Weischedl, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen, Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Zweiter Band. Abgrenzung und Grundlegung*, Stuttgart 1998 [Nachdruck der 1975 in dritter Auflage erschienenen zweibändigen Ausgabe], 3).

Eindrucksvoll ist Augustinus’ berühmtes Wort über die Möglichkeit Gott zu erfassen: Wo du meinst Gott verstanden zu haben, ist es nicht Gott: „de deo loquiamur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est deus“ [Zitiert nach: Fischer, Norbert, *Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustins »Confessiones«* und Martin Heideggers »Sein und Zeit«, in: Fischer/ von Herrmann (Hg.), *Heidegger und die christliche Tradition*, 55-90, 75.].

Luther ist hier zwiespältig. Er nennt Aristoteles einen Fabeldichter, spricht aber auch positiv von der Vernunft. Und somit von der natürlichen Theologie. „Die »natürliche Vernunft erkennt, daß die Gottheit etwas Großes vor allen anderen Dingen« sei. »So laßt uns hier auch aus der Natur und Vernunft lernen, was von Gott zu halten sei [...] So weit reicht das natürliche Licht der Vernunft, daß sie Gott für einen gütigen, gnädigen, barmherzigen, milden achtet«“ (Weischedl, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen. Zweiter Band*, 3). Kritisch gegenüber der Möglichkeit einer philosophischen Theologie ist Kierkegaard eingestellt. Das Vatikanum I wird wiederum vom lumen naturale der menschlichen Vernunft sprechen, das Gott erkennen kann. Vgl. Dogmatische Konstitution „*Dei Filius*“ über den katholischen Glauben, DH 3026.

2. Heidegger und die Theologie II - Was heißt Theologie?

Wir betrachten zunächst einmal die verschiedenen Verständnisweisen von Theologie, wie wir sie in Heideggers Texten vorfinden. Es wird sich zeigen, dass der Begriff der Theologie in einem jeweils entsprechenden Bezug zu Denken *und* Sagen, zur Philosophie steht. Der Bezug nennt ein Verhältnis. *Theologie* und *Philosophie*, *Gottesrede* und *Denken* (als *Ontologie*, *Phänomenologie* oder *seynsgeschichtliches Denken*) sind aufeinander bezogen, also in je unterschiedlicher Nähe und Distanz zusammengehalten beziehungsweise auseinandergelassen. Je nach dem Verständnis eines dieser Begriffe tritt der jeweils andere in ein neues Licht. In einem späteren Versuch werden wir uns in ähnlicher Weise Heideggers Verständnisweisen von Philosophie und Denken zuwenden.

2.1. Verschiedene Verstehensweisen von Theologie bei Heidegger

Heidegger nimmt wiederholt zu den Begriffen *Theologie* und *Philosophie* Stellung. Er thematisiert ihre Wissenschaftlichkeit und ihr Verhältnis zueinander. Wir werden sehen, dass die Chiffre *Theologie* sehr Unterschiedliches bezeichnet, weshalb wir hier eine kursive Schreibweise verwenden. Es können folgende Verstehensweisen von *Theologie* unterschieden werden:

- (1) *Theologie* (θεολογία) als mythisch-dichtendes Sagen der Götter
- (2) *Onto-theo-logie* (*Theio-logie*) der abendländischen Metaphysik
- (3) *Theologie* als Wissenschaft des Glaubens
- (3a) Theologie als Auslegung ihres Positums, der Christlichkeit des Glaubens
- (3b) Theologie als dogmatische Systematik
- (4) *Theologie* als Rede von Gott, in der das Wort *Sein* keine *Stätte* hat
- (5) Die Rede von einem *Gotthaften* im Rahmen eines *seynsgeschichtlichen* Denkens

2.1.1. *Theologie als ein mythisch-dichtendes Sagen*

Theologie im Sinne der θεολογία, ist ein „mythisch-dichtendes Sagen von den Göttern ohne Beziehung auf eine Glaubenslehre und eine kirchliche Doktrin“.¹¹⁸

θεολογία ist ein mythisch-dichtendes Sagen der Götter. Dieses Sagen gehört in den Umkreis der Erfahrung eines sich zusprechenden θεῖον. Wir werden noch auf das Hereinblicken (τὸ θεῖον, τὸ θεάον, θεάω, θέα), einem Hereinscheinen und sich Dargeben der Göttin (Θεά) im Lehrgedicht des Parmenides zu sprechen kommen. Die Göttin Θεά ist die Hereinblickende (Θεά), jene, deren Blicken als Erblicktwerden (θεάωμαι) erfahren wird und darin schauen lässt (θεωρία).¹¹⁹ Im Blick der Göttin erfährt der Mensch seine *Wesungsweise* als derjenige, der das Gotthafte als das Sagenhafte ins Wort hebt. In der

¹¹⁸ Heidegger, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, (HGA 11), 62; vgl. dazu auch: Heidegger, Martin, Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (HGA 42), Frankfurt am Main 1988, 87f.;

¹¹⁹ Vgl. Heidegger, Martin, Parmenides (HGA 54), Frankfurt am Main 1992, 152-155.

Sage, im wesentlichen Wort des Mythos erscheint das Gotthafte.¹²⁰ Dies wird schließlich auch den Übergang hin zu einem metaphysischen Gottdenken bereiten und in der griechischen Aufklärung mit Platon und Aristoteles neue Züge annehmen.

Ein Ins-Wort-Heben Gottes im Sinne der *θεολογία* provoziert (besser: evoziert) jedoch auch seit den frühen Anfängen das antike Denken. Die Wurzeln der griechischen Antike reichen wiederum in die alte Welt des Orients, also hinein in die Kulturen des alten Ägypten, Phöniziens und Mesopotamiens. So gerät Homers Götterwelt unter die aufklärerische Kritik Xenophanes' und dessen Anstoß hin zu einer monotheistischen Gottesrede.¹²¹

Der Vorsokratiker Xenophanes von Kolophon kann als Begründer eines philosophischen Monotheismus verstanden werden, welcher unabhängig vom Monotheismus der hebräischen Bibel aus dem Denken entstand. Mit Monotheismus bezeichnen wir hier einen Oppositionsbegriff, der sich als Gegenbegriff zum Polytheismus darstellt und in verschiedenen Weisen auftritt. Wir unterscheiden einen *exklusiven* von einem *inklusive* Monotheismus. Der *exklusive* Monotheismus verneint die Existenz der vielen Götter grundsätzlich. Es ist kein Gott außer Gott. Hier sind vor allem das nachexilische Judentum und der Islam zu nennen. Der *inklusive* Monotheismus dagegen ist von weicherer Gestalt. Er verneint einen Polytheismus dergestalt, dass „die vielen Götter zu Momenten, Erscheinungen oder Manifestationen des Einen Gottes herabgesetzt werden. Die Existenz und Göttlichkeit der vielen Götter wird dabei nicht geleugnet, die Vielheit der Götter also nicht ausgeschlossen, sondern im Hegelschen Dreifachsinne in die Einheit Gottes aufgehoben.“¹²² Solch ein inklusiver Monotheismus begegnet uns in den Religionen der klassischen und vorklassischen Antike, unter den Religionen Indiens und er „charakterisiert die Spätphase sowohl der ägyptischen als auch der griechischen Religion.“¹²³ Dieser weiche Monotheismus zeigt eine gewisse Nähe zum Henotheismus, wo der Eine Gott die vielen Götter qualitativ überragt und relativiert. Paradigmatisch dafür seien genannt Entwicklungen¹²⁴ hin zum biblischen Monotheismus vor der Exilszeit sowie Homers Ilias. Der Zeus der Ilias ist „nicht einfach ein *primus inter pares*, sondern als ‚Vater der Götter und Menschen‘ in einem qualitativ anderen Sinne Gott als alle anderen Götter.“¹²⁵ Zunehmend geht der Weg hin zu einem exklusiven Monotheismus, welcher

¹²⁰ Das Ins-Wort-Heben und Ins-Werk-Bringen dessen, was sich da als das Un-geheure im Geheuren als ein Gotthafte entbirgt, erschließt zugleich ein Verständnis der *Wesungsweise* des Menschen als eines sprachbegabten Lebewesens (*ζῷον λόγον ἔχον*), das den Gott sagt und im Bildnis ins Werk bringt (vgl. dazu vor allem das Kapitel der »Kunstreligion« in: Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*).

¹²¹ Vgl. Halfwassen, Jens, *Der Gott des Xenophanes. Überlegungen über Ursprung und Struktur eines philosophischen Monotheismus*, in: *Archiv für Religionsgeschichte (ARG)* 10/2008, Berlin 2008, 275-295.

¹²² A.a.O., 276.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Monolatrie ist in diesem Zusammenhang ein anderes Wort für Henotheismus. Es bezeichnet die kultische Verehrung eines Gottes, ohne dass die Existenz anderer Götter geleugnet wird. In der Vorgeschichte Israels vor der Landnahme ist die Verehrung Gottes an Kulthöhen gebunden. Die Patriarchenüberlieferung hängt dabei an konkreten Orten. Die Geschichte des werdenden Israel korrespondiert eng mit dessen Gotteserfahrungen und dem Ringen um ein adäquates Gottesverstehen.

Vgl. dazu auch Georg Baudler: „Dabei wird ein dramatisches Geschehen sichtbar: Israel übernimmt zunächst – freilich bereits in einer spezifischen Weise – eine Gotteserfahrung, die in der Religionsgeschichte des Vorderen Orients als Hochgottglaube vorgegeben war, eine höchste Himmels-, Wetter- und Berggöttheit. Die biblischen Schriften beinhalten ein fast tausendjähriges dramatisches Ringen und Mühen des Menschen, sich dieser Gotteswirklichkeit von den verschiedenen geschichtlichen Situationen aus, aber aufbauend auf den alten Traditionen, je neu zu nähern und durch alle aufgetauchten Spannungen und Widersprüche hindurch nach dem zugewandten, befreiend-erlösenden Antlitz dieses Gottes zu suchen. Die biblischen Gottesnamen El – Jahwe – Abba markieren Brennpunkte dieses biblischen Ringens um das richtige Gottesverstehen.“ (Baudler, Georg, *El Jahwe Abba. Wie die Bibel Gott versteht*, Düsseldorf 1996, 9f.).

¹²⁵ Halfwassen, *Der Gott des Xenophanes*, 276. Ein sehr schönes Beispiel, das Jens Halfwassen in diesem Zusammenhang nennt, ist das Bild vom goldenen Seil, an dem Zeus Erde, Götter und Göttinnen hält. Keiner

sowohl einen Henotheismus wie einen inklusiven Monotheismus und dessen Götter als unwahr entlarvt. Xenophanes habe in dieser vorsokratischen Epoche den Übergang hin zu einem exklusiven Monotheismus gedacht und versprochen, indem er den Anthropomorphismus der Homerischen Götter kritisiert und implizit ihre Existenz leugnet.¹²⁶ Die Einzigkeit Gottes wie die Überweltlichkeit und Transzendenz (Absetzung und Unterschiedenheit Gottes vom Weltganzen) dieses Einen Gottes sind wesentliche Momente der Theologie Xenophanes', um eine fundamentale Kritik des Mythos wie mythischer Gottesvorstellungen (etwa des Anthropomorphismus) zu formulieren. Xenophanes' Gott ist einer, einzigartig, unendlich, überweltlich und unvergleichlich. Er ist größer als alles, was Menschen vorzustellen vermögen. Damit entlarvt Xenophanes die Homerische Götterwelt als Projektionen, zweitausendfünfhundert Jahre vor Feuerbach. Diese Götter sind nicht nur nicht tier- bzw. menschengestaltig, sondern überhaupt nicht existent. Nur der Eine Gott *ist*, ist wirkmächtig und als göttlich anerkannt. Ist der Projektionscharakter der mythologischen Götterbilder erkannt, folgt die Nichtexistenz der Götter des Mythos.¹²⁷

Welche Nachwehen der Niedergang des griechischen Götterhimmels zeitigt, ist in Hegels *Phänomenologie des Geistes* innerhalb des Religionskapitels und hier im Geistigen Kunstwerk angedeutet.¹²⁸ Die Ohnmacht im Sinne der Vergänglichkeit der Götter korrespondiert und wird bewusst mit der Sterblichkeit und Freiheit des Menschen als Selbstbewusstsein.¹²⁹

von diesen vermag Zeus vom Himmel auf die Erde herabzuziehen, soviel mächtiger ist er als alle Götter und Menschen. Vgl. Halfwassen, *Der Gott des Xenophanes*, 276; dazu: Homer, *Ilias* VIII 17-27.

¹²⁶ Vgl. Halfwassen, *Der Gott des Xenophanes*, 278. Es ist anzumerken, dass hier Jens Halfwassen seine These gegen eine vorherrschende Strömung der Xenophanesforschung artikuliert, welche Xenophanes als Henotheisten verstehen möchte.

¹²⁷ Vgl. A.a.O. 283f.

¹²⁸ Vgl. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, 529ff.; besonders die Absätze 6-8 im Kapitel: Das geistige Kunstwerk.

¹²⁹ Im geistigen Kunstwerk manifestiert sich v.a. die Negativität des Bewusstseins. Innerhalb des Religionskapitels ist mit dem geistigen Kunstwerk eine Stufe erreicht, in der sich das Göttliche und Menschliche begegnen und immer mehr durchdringen. Das Göttliche wird sich in der Negativität des Menschen zeigen, in dessen Verfallenheit und Sterblichkeit. Der Aufgang des Göttlichen ist konnotiert mit dem zunehmenden Bewusstsein der Sterblichkeit des/der Menschen. Die Endlichkeit und Verfallenheit des Menschen, dessen *Sein zum Tode*, wird hier immer virulenter. Im Hintergrund des Textes steht Homers *Ilias*. Diese ist bereits ein Feldzug, eine Handlung gegen die Sterblichkeit, wo das Epos die sprachliche Form dieses Bewusstseins wird. Die Sprache ist Zeichen der Verinnerlichung der Negativität. Im Bewusstsein um die Macht der Negativität wird gewusst, dass die (erfahrenen) Aufgänge des göttlichen Tremendums, die göttlichen Mächte selbst der Vergänglichkeit unterworfen sind. Es ist ein Bewusstsein der Trauer über die eigene Sterblichkeit wie über den Zusammenbruch der homerischen Götterwelt. Nur in der Trauer ist der Verlust des Götterhimmels zu sagen. Dies ist aber auch der Umschlagpunkt hin zu einem neuen Selbstbewusstsein. Diesem haftet jedoch noch immer ein Ausgeliefertsein an die Götter an. Das Epos spricht vom Kampf zwischen dem Ausgesetztsein an die Götter und dem Wissen um den Verlust derselben. Im Herbeirufen des Göttlichen soll dies noch einmal gewendet werden. Der Schauspieler in der Maske soll noch einmal den Götterhimmel vorstellen. Der Chor jedoch ist schon untätig, er ist hinsichtlich dessen, was er repräsentiert, kraft- und tatenlos geworden. Hegel führt uns im Religionskapitel vor, dass die Götter als allgemeine Mächte nicht mehr zur Subjektivität vordringen. Denn Subjektivität ist Allgemeines und Einzelnes zusammen, eine Diskontinuität, die alle partikularen Mächte (die Götter) auflösen muss. Das Numinose des Göttlichen repräsentiert sich nur mehr in der Form des Schicksals, der *moira*. Auch die Götter werden zum Zufälligen. Gleichwohl zeigt sich eine Weise des Göttlichen, die wir später als Entzugsgeschehen erläutern möchten. Der differenzierte Götterhimmel reduziert sich nun in die zwei Mächte von Einzelem und Allgemeinem.

2.1.2. Theologie als Onto-theo-logie der abendländischen Metaphysik

Theologie begreift sich als die Rede von Gott im Sinne einer „Aussage des vorstellenden Denkens über Gott“, welche der abendländischen Metaphysik zugehört. Diese ist seit ihrem Beginn bei den Griechen *Ontologie und Theologie*, *Onto-logik* und *Theo-logik*, oder wie Heidegger auch sagt, *Onto-Theo-Logie*.¹³⁰ Sehr schön betrachtet Heidegger dieses Doppel-sinnige des abendländischen Denkens in seiner Auslegung von *Hegels Begriff der Erfahrung*:

Aristoteles nennt die von ihm gekennzeichnete Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes besieht, die erste Philosophie. Aber diese betrachtet nicht nur das Seiende in seiner Seiendheit, sondern betrachtet zugleich dasjenige Seiende, das der Seiendheit rein entspricht, das höchste Seiende. Dieses Seiende, τὸ θεῖον, das Göttliche, wird in einer seltsamen Zweideutigkeit auch »das Sein« genannt. Die erste Philosophie ist als Ontologie zugleich die Theologie des wahrhaft Seienden. Genauer wäre sie Theologie zu nennen. Die Wissenschaft des Seienden als solchen ist in sich onto-theologisch.¹³¹

Theologie ist also ein Denken, insofern es das höchst Seiende als das Göttliche (τὸ θεῖον) vorstellt. Es ist Ontologie, weil es das Sein im Sinne der *causa prima* als den Grund (die Ur-sache) des Seienden ansetzt.

Heidegger verortet Hegels Denken im Umkreis der Ontotheologie. Er nennt die *Phänomenologie des Geistes* eine Wissenschaft des absoluten Wissens, eine Theologie des Absoluten, die älter ist als jede christliche Theologie, in der aber noch einmal zum Vorschein komme, dass christliche Theologie Metaphysik sei.¹³² Dies geht soweit, dass selbst Gott „in der Theologie, nicht im Glauben, als *causa prima*, als die erste Ursache, vorgestellt“¹³³ wird.

In den Epochen der abendländischen Metaphysik ist die Gottesrede vor allem geprägt durch die Spannung zwischen einer sich ausbildenden christlichen und biblischen Theologie (in ihren vielfältigen Facetten) auf der einen Seite und einer philosophischen Theologie andererseits, welche ausgehend von einem Denken des Höchsten Seienden auf dem Boden der antiken Aufklärung und vor allem mit Platon und Aristoteles in wesentliche Bahnen gelenkt von Immanuel Kant als natürliche Theologie bezeichnet wird. Im Verlauf einer über 2000jährigen Geistesgeschichte Europas wird dieses Verhältnis von christlicher Gottesrede und philosophischer Theologie in eine fruchtbare Auseinandersetzung treten und sich in den Werken eines Augustinus wie eines Thomas von Aquin zu großartigen Kulminationspunkten vereinigen. Als herausragende Beispiele seien die Summen mittelalterlicher Theologen, etwa Thomas von Aquin und seine *quinque viae*, genannt. Meister Eckhart wird mit seiner Intellekttheorie noch einmal einen anderen Weg gehen, um den Dialog von christlicher Theologie und Philosophie in ein neues Licht zu stellen. Als weitere Station seien hier William von Ockham, Descartes und Pascal erwähnt. Der große Kant wird schließlich von

¹³⁰ Vgl. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, (HGA 11), 62f. und 67.

¹³¹ Heidegger, Martin, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in: Ders., *Holzwege* (HGA 5), 115-208, 195. Vgl. dazu auch: Heidegger, Schelling: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (HGA 42), 87f.; und: Ders., Heraklit. *Der Anfang des abendländischen Denkens. Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (HGA 55), Frankfurt am Main 21987, 13. Vgl. auch: Derrida, Jacques, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 2006, 98. Siehe dazu auch Heideggers Anmerkungen zum *onto-theologischen* Denken bei Schelling und Hegel im soeben erschienenen Band 86 der Gesamtausgabe; Heidegger, Martin, *Seminare. Hegel - Schelling* (HGA 86), Frankfurt am Main 2011, 326.

¹³² Heidegger, Martin, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in: Ders., *Holzwege* (HGA 5), 203. Siehe auch: „In der Philosophie, welche Theologie ist, ist es einzig nur darum zu tun, die Vernunft der Religion zu zeigen.“ (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II.*, 341).

¹³³ Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*, (HGA 7), 44.

der Unmöglichkeit philosophischer Gottesbeweise sprechen. Der breite Strom dieses sich wechselseitig treibenden Verhältnisses kann hier nicht nachgezeichnet werden, ein Strom des Denkens,¹³⁴ mit allen seinen Nebenflüssen und unterirdischen Quellen, ein Strom, den Heidegger als abendländische Metaphysik titulierte hat. Wie sehr Heidegger selber von diesem Verhältnis gezeichnet ist, zeigt seine großartige Kenntnis der abendländischen Geistesgeschichte, sein umfassendes Wissen der griechischen Antike, die Kenntnis der Scholastik, seine intensive Beschäftigung mit Augustinus, Meister Eckhart und Nietzsche. Er selbst hat die Metaphysik als *onto-theologisch* verfasst gekennzeichnet. Doch nur mit diesem und durch dieses Verständnis gelangt er zu einem Denken jenseits - oder sollen wir sagen: diesseits - der Metaphysik, um diese zu verwirren.

Aristoteles' erste Philosophie (πρώτη φιλοσοφία) ist als *Theologie und Ontologie* (Philosophie) Wissenschaft vom Sein.¹³⁵ Nach Heideggers Terminologie wäre diese ontologische Wissenschaft noch einmal klar abzusetzen von allen übrigen positiven Wissenschaften. Dieser (ontologische) *Theologie*begriff gehört ursprünglich der abendländischen Philosophie zu. Wort und Begriff der Theologie erwachsen zunächst nicht als Dienstfunktion innerhalb eines Glaubenssystems. Davon streng zu unterscheiden ist die Theologie (im Sinne einer spezifisch-ontischen, weil historischen Wissenschaft) als kirchliche Lehre, als Wissenschaft im Sinne eines Glaubenssystems mit Dogmen und Sätzen. Heidegger hat versucht, letzteres noch einmal von einer Theologie, die aus dem Glauben erwächst, kritisch abzuheben, die möglicherweise gar keine Wissenschaft sein

¹³⁴ Paradigmatisch seien Bewahrung, Tradierung und Rezeption des griechischen Denkens, vornehmlich von Platon und Aristoteles genannt. Ein strittiges Problem ist unter anderem die Frage der Universalien und Kategorien, die Frage, welche Wirklichkeit den allgemeinen Bestimmungen (Universalien) zukommt. Sind die allgemeinen Begriffe nur in unserem Intellekt gegeben, bloße Namen oder kommt ihnen höhere Realität zu als den Einzeldingen? - Die ausgehende Antike ist vom Neuplatonismus geprägt, welcher sich wiederum vom aristotelischen Denken abgelöst hatte. Parallel zur Entwicklung einer christlichen Philosophie des Mittelalters verläuft die Entfaltung einer jüdischen wie islamischen Philosophie. Mit der raschen Ausbreitung der Religion und Kultur des Islams werden Bagdad und das maurische Spanien zu Zentren des mittelalterlichen Geisteslebens. Die entstehende arabisch-griechische Philosophie wird zur Vermittlerin des griechischen Erbes und hier vor allem der genauen Kenntnis des Aristoteles für die christliche Philosophie des europäischen Mittelalters. In einem fruchtbaren Nebeneinander und in bemerkenswerter Toleranz lehren Juden, Christen und Muslime an den Hochschulen des maurischen Spanien. Im Judentum des Mittelalters sind die mystische Lehre der Kabbala und Maimonides, ein jüdischer Aristoteliker, hervorzuheben. Die Anfangszeit der Entwicklung islamischer Philosophie ist geprägt von platonischem und neuplatonischem Gedankengut. Hier sind zu nennen Alkindi (9.Jhdt./Bagdad) und Alfarabi (10.Jhdt./Bagdad, Aleppo und Damaskus). Wichtige Kenner und Tradenten des Aristoteles auf arabischer Seite werden Avicenna (arabisch Ibn Sina/10. Jhdt.) im arabischen Osten und Averroes (arabisch Ibn Roschd/12.Jhdt.) im arabischen Westen/Spanien. Wenn wir in das 12. Jahrhundert blicken, sehen wir durch die Rezeption des griechischen Denkens infolge arabischer und jüdischer Einflüsse einen gewaltigen Anstoß hin zur gesamten Hoch- und Spätscholastik. Hierher gehören die großen Summen von Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Ebenfalls aus der Dominikanerschule entstammen Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, welcher mit seiner Logosmetaphysik einen anderen Weg mittelalterlicher Metaphysik beschreitet als der berühmte Aquinate. Zu nennen ist auch der Franziskaner Johannes Duns Scotus, der „doctor subtilis“ und sein Kategorienverständnis. Martin Heidegger hat diesem scharfsinnigen Denker seine Habilitationsschrift gewidmet, um moderne Problemstellungen der Philosophie aus dem Methodenproblem der Scholastik aufzuzeigen [vgl. dazu: Heidegger, Frühe Schriften (HGA 1)]. Wie Roger Bacon setzt sich Duns Scotus kritisch mit dem Thomismus und dessen Aristotelesrezeption auseinander. Möglicherweise hat Heidegger von Duns Scotus die Position übernommen, heidnische Philosophie und christlichen Glauben klar zu unterscheiden und zu trennen (vgl. dazu: Störig, Hans Joachim, Weltgeschichte der Philosophie, Stuttgart 1981, 244-286).

¹³⁵ Vgl. dazu auch: Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie (HGA 24), 26 und 28.

kann, weil sie keine Wissenschaft sein darf.¹³⁶ Damit sind wir bei einem weiteren Verständnis von *Theologie*.

2.1.3. *Theologie im Sinne einer Wissenschaft des Glaubens (christliche Theologie)*

Dem Wort nach besagt Theologie Wissenschaft von Gott. Doch Gott ist keineswegs ihr Gegenstand und die Theologie ebensowenig „spekulative Gotteserkenntnis“.¹³⁷ Heidegger differenziert hier zweierlei. In *Sein und Zeit* fasst Heidegger die *Theologie* (er schreibt hier *Theologie* bewusst kursiv!) als ursprünglichere Auslegung des Seins des Menschen in seinem Bezug zu Gott ausgehend vom „Sinn des Glaubens.“¹³⁸ Heidegger scheidet damit ein Verständnis von Theologie, welche das ihr Vor-liegende, die Christlichkeit des Glaubens als Existenzweise des Gläubigen auslegt (3a), von einer Theologie im Sinne der dogmatischen Systematik (3b).

Die *Theologie* sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott. Sie beginnt langsam die Einsicht Luthers wieder zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem »Fundament« ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzehrt.¹³⁹

Heidegger mahnt deutlich die Unterschiedenheit der Theologie als Wissenschaft von dem ihr Vorausliegenden, der Gläubigkeit, ein. „Theologie kann hier den Glauben nur erschweren, das ist näherbringen, daß die Gläubigkeit gerade nicht durch sie, - die Theologie als Wissenschaft - sondern einzig nur durch den Glauben gewonnen werden kann.“¹⁴⁰ Theologie ist zunächst ein Wissen um das, „was Christentum allererst zu einem ursprünglich geschichtlichen Ereignis werden läßt, ein Wissen von dem, was wir Christlichkeit schlechthin nennen.“¹⁴¹ Im Vortrag *Phänomenologie und Theologie* hat Heidegger dies gründlicher ausgeführt.

Auch Derrida hat diese Unterscheidung Heideggers aufgenommen. Theologie ist Wissenschaft des Glaubens und des „göttlichen Wortes, so wie es sich in der *Offenbarung* kundtut.“¹⁴² Derrida fügt hinzu: „Heidegger scheint noch zwischen dem Kundtun oder der Möglichkeit der *Offenbarkeit* für das Sein und andererseits der *Offenbarung* des Gottes der Theologie zu unterscheiden.“¹⁴³

¹³⁶ Siehe dazu weiter unten den Exkurs, der Heideggers Vortrag *Phänomenologie und Theologie* aufnimmt. Vgl. dazu: Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, (HGA 9), 45-78.

¹³⁷ Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, (HGA 9), 59.

¹³⁸ Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), 13.

¹³⁹ A.a.O., 13f.; vgl. dazu Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, (HGA 9), 53f.

¹⁴⁰ Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, (HGA 9), 56.

¹⁴¹ A.a.O., 52.

¹⁴² Derrida, *Wie nicht sprechen*, 98.

¹⁴³ Ebd.

Exkurs zu Heideggers Schrift „Phänomenologie und Theologie“

Heidegger möchte in *Phänomenologie und Theologie*¹⁴⁴ das vielfältig Frag-Würdige der Christlichkeit des Christentums und seiner Theologie, aber auch das Frag-Würdige der Philosophie bedenken. Er fragt hier nach dem Verständnis von Wissenschaft überhaupt sowie nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie, um schließlich das Verhältnis von Theologie und Philosophie wie das Spezifische der Theologie zu betrachten. Zunächst gilt: „Wissenschaft ist die begründende Enthüllung eines je in sich geschlossenen Gebietes des Seienden, bzw. des Sein, um der Enthülltheit selbst willen.“¹⁴⁵ Daraus folgen zwei unterschiedliche Grundmöglichkeiten von Wissenschaft. Ontische Wissenschaften, diese sind Wissenschaften vom Seienden, und *eine* ontologische Wissenschaft, die Wissenschaft vom Sein (Ontologie/Philosophie).

Die Wissenschaft vom Sein (Ontologie) bedarf des Blickes vom Seienden auf das Sein. Die ontischen Wissenschaften hingegen thematisieren ein *vorliegendes* Seiendes. Wissenschaften von einem vorliegenden Seienden, einem Positum, heißen positive Wissenschaften. Zur Positivität der Wissenschaft gehört, dass das irgendwie enthüllte Seiende und der Zugang zu ihm bereits von einem Seinsverständnis erleuchtet ist. Somit ist jede positive Wissenschaft von der Philosophie absolut verschieden.

Heideggers These lautet: Die (christliche) Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden. Um nun die Frage des (möglichen) Verhältnisses von Theologie und Philosophie genauer bestimmen zu können, gilt es zu klären, was die Positivität der Theologie ist und wie es um die spezifische Wissenschaftlichkeit der Theologie steht.

Wenn die positive Wissenschaft die begründende Enthüllung eines vorliegenden und schon irgendwie enthüllten Seienden (ihr Positum) ist, was ist dann das für die Theologie Vor-Liegende? Was ist das Positum der christlichen Theologie? Das Positum der christlichen Theologie ist das Christentum als ein geschichtliches Vorkommnis. Die Theologie gehört wiederum selbst als eine Wissenschaft in die Geschichte des Christentums. Heidegger konkretisiert als Positum der christlichen Theologie die Christlichkeit des Glaubens. Theologie ist ein Wissen um das, „was Christentum allererst zu einem ursprünglich geschichtlichen Ereignis werden läßt, ein Wissen von dem, was wir Christlichkeit schlechthin nennen.“¹⁴⁶ Was heißt aber Christlichkeit? Christlich nennen wir den Glauben, der als eine Existenzweise des menschlichen *Daseins*, aus dem Geglaubten gezeitigt wird. „Das primär für den Glauben und nur für ihn Offenbare und als Offenbarung den Glauben allererst zeitigende Seiende, ist für den »christlichen« Glauben Christus, der gekreuzigte Gott.“¹⁴⁷

Die Kreuzigung ist ein geschichtliches *Ereignis*, das sich für den Glauben bezeugt und nur im Glauben gewusst werden kann. Die Offenbarung macht zum Teil-nehmer an dem Geschehen des Offenbaren.

In diesem »Teil-nehmen« und »Teil-haben« aber an dem Geschehen der Kreuzigung wird das ganze Dasein als christliches, d.h. kreuzbezogenes vor Gott gestellt, und die von dieser Offenbarung betroffene Existenz wird sich selbst offenbar in der Gottvergessenheit. [...] so ist [...] das Gestelltwerden vor Gott ein Umgestelltwerden der Existenz in und durch die gläubig ergriffene Barmherzigkeit Gottes.¹⁴⁸

Die Annahme des Glaubens geht einher mit einem Herrschaftswechsel an Christus und drückt ein Gewordensein aus.¹⁴⁹ „*Glaube ist gläubig verstehendes Existieren in der mit dem Gekreuzigten*

¹⁴⁴ Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, (HGA 9), 45-78.

¹⁴⁵ A.a.O., 48.

¹⁴⁶ A.a.O., 52

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ A.a.O., 53.

¹⁴⁹ Hinzuweisen ist hier auf die Befassung Heideggers mit Paulus und den Thessalonichern in der *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Vgl. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (HGA 60). Den Glauben an Christus annehmen ist ein Gewordensein. Das Gewordensein (*γενέσθαι*) ist ein Annehmen der Verkündigung des Wortes Gottes (*λόγον θεοῦ*). Mit dem Annehmen treten die Annehmenden in einen

*offenbaren, d.h. geschehenden Geschichte.*¹⁵⁰ Der Glaube, als Existenzweise des *Daseins*, enthüllt sein Verhältnis, d.h. sein Teil-haben zum Kreuzesgeschehen. Darin enthüllt und bezeugt er sich auch als diesem Geschehen zugehörig. Der Glaube ist geschichtlich. Wenn nun das die Vorgabe ist, welche die Theologie als ihr Positum vorfindet, ergeben sich daraus verschiedene Konsequenzen. Die Christlichkeit des Glaubens und das im Glauben Enthüllte ist der *Gegenstand* der Theologie. Sie entspringt selbst aus dem Glauben und ist eine *historische* Wissenschaft, weil sie der Geschichtlichkeit des Glaubens zugehört und aus ihm motiviert ist. Damit ist auch ein spezifischer Wissenschaftsbegriff für die Theologie angezeigt. Als ontische Wissenschaft steht sie in einem ausgezeichneten Verhältnis zu allen anderen ontischen Wissenschaften. Die spezifische Positivität der Theologie gegenüber den anderen positiven Wissenschaften ist gekennzeichnet durch eine Wissenschaftlichkeit, die nicht an einer anderen Wissenschaft zu bestimmen ist. Sie ist durch ihre Wissensform eine eigenständige ontische Wissenschaft.

Mit der Christlichkeit des Glaubens ist für die Theologie eine ganz besondere Vorgabe gegeben, die sie zu einer spezifischen positiven Wissenschaft erhebt und von jeder anderen positiven Wissenschaft wie auch von der Philosophie als einer ontologischen Wissenschaft streng unterscheidet.¹⁵¹

Abschließend fragt Heidegger deshalb noch nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie. Die Theologie als spezifische, positive Wissenschaft des Glaubens bedarf nur mit Rücksicht auf ihre Wissenschaftlichkeit der Philosophie, jedoch nicht zu ihrer Begründung bzw. Enthüllung ihres Positums, der Christlichkeit.¹⁵² Wozu aber dann Philosophie? Jedes Seiende, also auch das *Dasein* im Sinne der gläubigen Existenz, enthüllt sich nur auf dem Grunde eines vorgängigen Verständnisses dessen, was dieses betreffende Seiende ist und wie es ist. Wir kennzeichneten den Glauben als das wesenhafte Konstitutivum der Christlichkeit: Glaube ist das Geschehen der Wiedergeburt, dergestalt, dass darin die vorgläubige (ungläubige) Existenz des *Daseins* aufgehoben, d.h. darin verwahrt ist. Glaube und Wiedergeburt als existentielle Überwindung der vorchristlichen Existenz meint, dass in der gläubigen Existenz das überwundene vorchristliche *Dasein* existential-ontologisch mitbeschlossen liegt. „Alle theologischen Begriffe bergen notwendig das Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert.“¹⁵³ Philosophie hat hier die Aufgabe eines ontologischen Korrektivs „des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes theologischer Grundbegriffe.“¹⁵⁴ Heidegger betont den existentiellen Gegensatz zwischen Gläubigkeit und freier Selbstübernahme, der schon vor der Theologie und der Philosophie liegt. Dieser muss gerade die mögliche unvermischte Gemeinschaft

Wirkungszusammenhang mit Gott ein. Dieses Gewordensein ist nun das Sein der Gemeinde. Es bedeutet eine absolute Umwandlung im Sinne einer Hinwendung zu Gott (und damit Wegwendung von den Götzenbildern). Heidegger zeigt hier anhand der Thessalonicherbriefe das *Wie* der christlichen Lebenshaltung auf. Das Annehmen (*παραλαμβάνειν*) des Wortes Gottes bedeutet zum einen eine Wandlung des Menschen hin zu Gott, zum anderen ein Wandeln des Menschen vor Gott. Dieses wird näherhin als ein Erharren Gottes verstanden im Sinne eines Stehens in der Bedrängnis (*ἐν θλίψει*). [Vgl. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (HGA 60), 94f.] Das Annehmen besteht darin, sich in die Not des Lebens hineinzustellen. Paulus steht mit der Gemeinde ganz in der Erwartung der Ankunft des Herrn (*παρουσία*). Das Erfahren der *παρουσία* ist „eine absolute Bedrängnis (*θλίψις*), die zum Leben des Christen selbst gehört.“ [Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (HGA 60), 97f.]

¹⁵⁰ Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, (HGA 9), 54.

¹⁵¹ Vgl. a.a.O., 54-61.

¹⁵² Vgl. a.a.O., 61.

¹⁵³ A.a.O., 63. Ein Beispiel dazu: Was Sünde heißt, ist nur im Glauben offenbar. Soll das jedoch theologisch begrifflich ausgelegt werden, erfordert der Gehalt des Begriffes den Rückgang in den Begriff der Schuld. Schuld aber ist eine ursprüngliche ontologische Existenzbestimmung des *Daseins* [vgl. a.a.O, 64; siehe auch Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), §58].

¹⁵⁴ Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, (HGA 9), 65.

von Theologie und Philosophie als Wissenschaften tragen. Deshalb kann es keine *christliche* Philosophie geben, das wäre allenfalls ein „hölzernes Eisen“. ¹⁵⁵

Im Anhang zu diesem Vortrag (aus dem Jahre 1927) findet sich ein Brief vom 11.3.1964 ¹⁵⁶, worin Heidegger anlässlich eines in den USA stattfindenden Heideggersymposiums auf die Weise des Denkens und Sprechens innerhalb der Theologie aufmerksam macht. Obwohl die Texte, was ihr Entstehungsdatum angeht, doch weit auseinanderfallen, scheint die inhaltliche Nähe für die Zusammenstellung beider Texte zu sprechen. Heidegger regt darin zu bedenkende Fragen für das „*theologische Gespräch über »Das Problem des nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie«*“ an. Die Theologie habe als eine Weise des Denkens und Sprechens den christlichen Glauben und sein Geglaubtes zu erörtern. Dies sei ihre *positive* Aufgabe. Wie muss aber das Denken und Sprechen geartet sein, damit es dem Glauben entspricht? In welchem Sinne sind Denken und Sagen objektivierend und in welchem sind sie es nicht? Ist nun das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie ein echtes Problem? Die Weise des Denkens und Sprechens in der Theologie kann selber wieder nur eine spezifische Weise sein, die aus der Interpretation des Glaubens im Sinne der christlichen Existenz geschöpft ist. Heidegger endet mit der schönen und rätselhaften Frage – „ob die Theologie noch eine Wissenschaft sein kann, weil sie vermutlich überhaupt nicht eine Wissenschaft sein darf?“ ¹⁵⁷

In unserer Betrachtung der *Theologie* im Sinne einer Wissenschaft des Glaubens stellen wir rückblickend noch einmal Heidegger und Bonhoeffer - etwas spekulativ gesagt: den *Phänomenologen* und den *Theologen* - zusammen, um Nähe und Distanz der beiden herauszustreichen. Vor unserer Auseinanderlegung der verschiedenen Verständnisweisen von Theologie bei Heidegger haben wir Bonhoeffers Kritik an der Fundamentalontologie von *Sein und Zeit* betrachtet. *Sein und Zeit* gehört bereits in den Versuch einer Verwindung der klassischen Metaphysik und der Besinnung auf ein nicht-metaphysisches Denken. Heidegger erachtet die Ontotheologie der Metaphysik als Verstellung der Gottesrede. Eine christliche Philosophie sei ebenfalls ein Unding, ein hölzernes Eisen. Die *Theologie* im Sinne einer *Wissenschaft* des Glaubens habe grundsätzlich ihre Voraussetzung zu entfalten. Heidegger lenkt da den Blick auf die Existenzweise des Glaubens als Positum der Theologie.

In ähnlicher Weise hat das auch Bonhoeffer eingefordert. Er thematisiert den Gegensatz von Wirklichkeit und Möglichkeit der Wahrheit Gottes, um die Theologie (als christliche) von der Philosophie klar zu unterscheiden. Theologie müsse sich über ihrer Voraussetzung und Grenze im Klaren sein, wenn sie spricht. Ihre Prämisse ist die Wirklichkeit Gottes. Davon könne Philosophie nicht ausgehen, denn sie bleibt, so Bonhoeffer, immer nur in der Möglichkeit der Wahrheit. Sie kann nie ein Denken in Wirklichkeit werden, nur ein Denken vorgestellter Wirklichkeit. ¹⁵⁸ Bonhoeffer formuliert hier eine ähnliche Kritik hinsichtlich des abendländischen Gottdenkens, so wie sie Heidegger an der Metaphysik als Ganzes angebracht hatte. Mir scheint aber, Bonhoeffer ist noch

¹⁵⁵ A.a.O., 66; siehe auch: Heideggers Wort vom „hölzernen Eisen“, in: Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie (HGA 24), 16.

¹⁵⁶ Vgl. dazu Heidegger, Phänomenologie und Theologie, (HGA 9), 68-77.

¹⁵⁷ A.a.O., 77.

¹⁵⁸ Vgl. Bonhoeffer, Über die christliche Gottesidee (DBW 10), 675f.

radikaler, denn seine Kritik trifft jegliches *philosophisches* Denken, auch Heideggers anfängliches Denken, insofern als dieses voraussetzungslos ist.

Die letzte ‚Wirklichkeit‘ für jede konsequente philosophische Betrachtung muß ein Ich sein, das aller Vorstellbarkeit enthoben ist, ein ‚nichtgegenständliches Ich‘. Denken tut der Wirklichkeit Gewalt an, indem es sie in den Kreis des Ichs hineinzieht und ihr die ursprüngliche Objektivität‘ nimmt.¹⁵⁹

Das denkende Ich herrscht innerhalb eines Systems des Denkens. Jedes sich als autonom verstehende philosophische Denken ist dem Ich unterstellt. Demnach verbleibt eine philosophische Gotteserkenntnis immer im Bereich des Ich. Dem hält Bonhoeffer die Notwendigkeit der Besinnung auf die Vorgabe der Theologie entgegen, deren Prämisse die Wirklichkeit Gottes ist. Theologisches Denken kann nur ein Denken a posteriori sein. Zu seiner Eigenschaft gehört, dass sie sich dieser Voraussetzung und Grenze bewusst ist und bleibt. „Die Grundlage aller Theologie ist die Tatsache des Glaubens. Nur im Glaubensakt als einem direkten Akt wird Gott als die Wirklichkeit erkannt, die jenseits und außerhalb unseres Denkens, unserer ganzen Existenz ist.“¹⁶⁰ Damit ist eine eindeutige Grenze gezogen zwischen philosophischer und theologischer Erkenntnis. Dieser Differenzierung hätte Heidegger wohl grundsätzlich bis hierher zugestimmt, über das Folgende aber geschwiegen.

„Jede theoretische Aussage verallgemeinert. Aber Gott gestattet keine Verallgemeinerung. Da er Wirklichkeit ist, ist er völlig frei von jeder theoretischen Verallgemeinerung.“¹⁶¹ Bonhoeffer thematisiert nun den Begriff der Person. Die Person ist die Grenze des Ich. Wenn sich die Theologie dieser Voraussetzung und Grenze bewusst ist, wie kann sie überhaupt zu einer Rede von Gott kommen? Wie kann Gottes transzendente, unnahbare Wirklichkeit gefunden und darüber geredet werden, wenn Gott die absolute, transzendente Person ist? Und woher kann ich wissen, dass Gott transzendente Person ist? Gott kann niemand offenbaren als Gott selbst, denn Gott ist völlig freie Person, absolut transzendent. Von Gott wissen können wir nur durch Gott selbst. Die Offenbarung Gottes kann nur ein Tun Gottes selbst sein. Gott ist Subjekt des Offenbarwerdens Gottes, demnach auch Subjekt der Erkenntnis Gottes und des Glaubens. All das gehört in die Vorgabe der Theologie. Offenbarung ist Selbstmitteilung Gottes. Diese kann sich nur einmalig ereignen, das heißt die Selbstoffenbarung Gottes ereignet sich in einer bestimmten Person und in konkreter Geschichte. Gott ist es, „der sich selbst in absoluter Selbstoffenbarung dem Menschen offenbart. Da Gott nur in seiner Selbstoffenbarung zugänglich ist, kann der Mensch Gott nur in Christus finden.“¹⁶² Theologie ist deshalb für Bonhoeffer Christologie.

Aus der Selbstmitteilung Gottes in Christo innerhalb der Geschichte folgt eine völlig neue Geschichtskonzeption. Christus und das Christentum bringen eine neue Geschichtsinterpretation mit sich. Geschichte wird zum Ort der Entscheidung. Diese Entscheidung kann jedoch nicht philosophisch abgehandelt werden, sie ist eine Entscheidung des Glaubens.

Gott trat in Jesus in die Geschichte ein und zwar so vollkommen, daß er in seiner Verborgenheit nur durch den Glauben anerkannt werden kann. Gott gibt uns einen erstaunlichen Beweis seiner alleinigen Autorität im Kreuz Christi. Im gleichen Augenblick, als Christus am Kreuz stirbt, stirbt die gesamte Welt in ihrer Sündhaftigkeit und ist verdammt. Das ist das äußerste Urteil Gottes über die Welt. Gott selbst stirbt und offenbart sich selbst im Tod eines Mannes, der als ein Sünder verdammt wird. Es ist genau dies, welches die Torheit der christlichen Gottesidee ist, die von allem

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ A.a.O., 676.

¹⁶¹ A.a.O., 677.

¹⁶² A.a.O., 678.

wirklich christlichen Denken bezeugt worden ist, von Paulus, Augustinus und Luther bis hin zu Kierkegaard und Barth.¹⁶³

Dies hat auch Heidegger zugestanden. So entnehmen wir seiner frühen Vorlesung „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (Wintersemester 1920/21), das Ärgernis des Kreuzes (τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ) ist das „eigentliche Grundstück des Christentums, demgegenüber es nur Glaube oder Unglaube gibt.“¹⁶⁴

Heidegger wahrt eine gewisse Äquidistanz von Philosophie und Theologie. Hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit von Ontologie und ontischer Wissenschaft versucht er das Verhältnis von Theologie und Philosophie in einer Schwebelage zu halten. Einerseits erfolgt eine strenge Trennung der Disziplinen (die klare Differenz hinsichtlich der Einschätzung ihrer *Gegenstände* sowie eine Abgrenzung der spezifisch-ontischen Gestalt der Theologie von allen anderen ontischen Wissenschaften und nochmals von der Philosophie als ontologischer Wissenschaft), andererseits eine Verhältnisbestimmung, die beide Teile in ihrer Unterschiedenheit doch zueinanderhält. Theologie ist wissenschaftstheoretisch gesehen eine ontische Wissenschaft, ihr Gegenstand sei jedoch nicht Gott, sondern Glaube und Christentum. Bonhoeffer schärft noch klarer den Blick für die Vorgabe einer christlichen Theologie. Ihre Prämisse ist die Wirklichkeit Gottes, seine Selbstoffenbarung in einer konkreten Person und Geschichte und die Anerkennung dieser Wirklichkeit im Glaubensakt.

Erneut hat uns eine Ahnung von der Frag-Würdigkeit der *Theologie* berührt, die uns nun einweisen wird in zwei weitere Verständnisweisen von Theologie.

2.1.4. Theologie als Rede von Gott, in der das Wort Sein keine Stätte hat

Martin Heidegger hat sich immer wieder im Umkreis des theologischen Denkens bewegt. In einem Zürcher Seminar (1951), eingeladen in ein Gespräch mit Studenten der Theologie, erinnert er daran, dass er von der Theologie herkomme, einiges davon verstehe und ihr noch in alter Liebe zugetan sei.¹⁶⁵ In diesem kurzen Text stehen auch zwei für die Theologie im Sinne der Wissenschaft des Glaubens relevante Aussagen. Es ist dies zuerst ein Wort zum Verhältnis von Sein und Gott. Wäre Heidegger, als Denker des Seins, nicht der richtige Gesprächspartner, um vom Sein Gottes zu reden und darüber Auskunft zu geben? Heidegger hat in dem besagten Zürcher Seminar auf die ihm offenbar

¹⁶³ A.a.O., 681. Vgl. auch „Hier wird das paradoxe Wesen Gottes für den Glauben des christlichen Gläubigen sichtbar. Rechtfertigung ist reine Selbstoffenbarung, reiner Weg Gottes zum Menschen. Keine Religion, keine Ethik, keine metaphysische Gotteserkenntnis kann den Menschen dazu verhelfen, sich Gott zu nähern. Sie alle stehen unter dem Urteil Gottes, sie sind alle Menschenwerk.“ [Bonhoeffer, Über die christliche Gottesidee (DBW 10), 682].

¹⁶⁴ Heidegger, Einleitung in die Phänomenologie der Religion, (HGA 60), 1-156, 71. Vgl. auch: „Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?“; aus: Heidegger, Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«, (HGA 9), 379.

¹⁶⁵ Vgl. Heidegger, Martin, Seminare (HGA 15), Frankfurt am Main, 1986, 423-439, 436f. Jacques Derrida hat eine Nachschrift dieses Gespräches kommentiert (Derrida, Wie nicht sprechen, 103f.), das heute im Anhang des Seminarbandes (HGA 15) zugänglich ist. Zur Rezeption des Gespräches vergleiche dazu Anmerkung 63 in: Derrida, Wie nicht sprechen, 133.

häufig gestellte Frage - *Dürfen Sein und Gott identisch gesetzt werden?* - geantwortet. Die Frage zielt auf das *esse* im Wort „Gott *ist*“. Wie ist dieses *esse* beschaffen? Seiendes *ist*? Ist Gott ein Seiendes, das *ist*? Wenn Gott kein Seiendes *ist*, *ist* er Sein, *esse*? Ist Gott identisch mit Sein? Heidegger konstatiert, dass dies die Theologen begrifflicherweise beunruhige, „nämlich dadurch, daß Aristoteles und Plato in die Theologie eingedrungen sind, respektive in das neue Testament. Das ist ein Prozeß, den man sich gar nicht ungeheuer genug vorstellen kann.“¹⁶⁶ Seine Antwort ist eindeutig. Sein und Gott sind keinesfalls ident.¹⁶⁷

Das bringt uns zu einem zweiten, für die Theologie bedeutsamen Aspekt seiner Antwort. Heidegger formuliert im Konditional. „Wenn ich noch eine Theologie schreiben würde, wozu es mich manchmal reizt, dann dürfte in ihr das Wort »Sein« nicht vorkommen.“¹⁶⁸ Das Wort Sein käme auch nicht als Durchgestrichenes, Durchkreuztes (~~Sein~~) darin vor, es würde gar nicht auftauchen.¹⁶⁹

Im seinem Versuch zur *onto-theo-logischen* Verfassung der Metaphysik (1956/57) hatte Heidegger entsprechend ein Schweigen Gottes im Bereich des Denkens eingemahnt.¹⁷⁰ Sollen wir von Gott schweigen? Derrida erläutert dies so: „Es geht nicht darum zu »schweigen«, [...] wenn die Frage nach dem »Denken von Gott« (am Sujet Gott) sich stellt.“ Eher an das „Sujet Gott das Wort »Sein« nicht kommen zu lassen.“¹⁷¹ Ruft hier Heidegger ins Gedächtnis, was wir *theologische Differenz* nennen können, dass Sein und Gott nicht identisch bzw. identifizierbar sind? Heidegger würde „es stets vermeiden das Wesen Gottes vom Sein aus zu denken.“¹⁷² In diesem kleinen Seminargespräch hören wir auch das Wort Heideggers: „Der Glaube habe das Denken des Seins nicht nötig.“ Abermals verweist er auf Luther und ermahnt die Kirche, dies vergessen zu haben. Es sei hier der ganze Absatz zitiert:

Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig. Wenn er das braucht, ist er schon nicht mehr Glaube. Das hat Luther verstanden. Sogar in seiner Kirche scheint man das zu vergessen. Ich denke über das Sein im Hinblick auf seine Eignung, das Wesen Gottes theologisch zu denken, sehr bescheiden. Mit dem Sein ist hier nichts auszurichten. Ich glaube, daß das Sein niemals als Grund und Wesen von Gott her gedacht werden kann, daß aber gleichwohl die Erfahrung Gottes und seiner Offenbarkeit (sofern sie dem Menschen begegnet) in der Dimension des Seins sich

¹⁶⁶ Heidegger, *Seminare* (HGA 15), 436; vgl. auch Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), 124.

¹⁶⁷ Vgl. ebd.

¹⁶⁸ A.a.O., 437. Derrida präzisiert das „Nicht vor-Kommen“ des Wortes Sein folgendermaßen: In einer Theologie, wenn Heidegger eine solche schreiben würde, dürfte das Wort Sein keine Statt haben, nicht erscheinen, sich darin zeigen oder ereignen (Derrida, *Wie nicht sprechen*, 103f.).

¹⁶⁹ Vgl. Derrida, *Wie nicht sprechen*, 103f. Heidegger hatte in einem an Ernst Jünger gerichteten Text „Zur Seinsfrage“ das Wort Sein durchgekennzeichnet. Das Sein als Sein geschrieben, versucht eine Distanzierung von der Auslegung des Seins durch die Metaphysik, die das Sein als Sein des Seienden bedenkt. Das Sein sei jedoch dasjenige, das den Menschen braucht und in sein Geheiß nimmt. Die Durchkreuzung des Seins sei keine bloße Durchstreichung. Es weise „in die vier Gegenden des Gevierts und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung.“ Vgl. Heidegger, *Martin, Zur Seinsfrage*, in: Ders., *Wegmarken* (HGA 9), 385-426, 411.

¹⁷⁰ Vgl., Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, (HGA 11), 63.

¹⁷¹ Derrida, *Wie nicht sprechen*, 103.

¹⁷² Ebd.

ereignet, was niemals besagt, das Sein könne als mögliches Prädikat für Gott gelten. Hier braucht es ganz neue Unterscheidungen und Abgrenzungen.¹⁷³

Heidegger weigert sich, das Sein, das noch dazu in der Metaphysik des Abendlandes ausschließlich als Sein des Seienden bedacht wird, selber aber ungedacht geblieben ist, als Prädikation für Gott zu verwenden. Mit dem Denken des Seins ist in einer Theologie, die das *Wesen* Gottes denken will, nichts auszurichten. Aber hat Heidegger nicht doch das geschrieben, von dem er gesagt hatte, es hätte ihn gereizt eine Theologie zu schreiben, hierin jedoch das Wort Sein vermieden?¹⁷⁴

Welche Art der Sprache, welcher Logos der Vermeidung ist hier angebracht? Ist es ein Vermeiden im Absehen? Wovon aber soll abgesehen werden? Was soll an sich gelassen werden? Einen höchst aufschlussreichen Satz hat Heidegger 1962 im Vortrag *Zeit und Sein* gesagt:

Das Sein, es selbst eigens denken, verlangt, vom Sein abzusehen, sofern es wie in aller Metaphysik nur aus dem Seienden her und für dieses als dessen Grund ergründet und ausgelegt wird. Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen, zugunsten des sich im Entbergen verborgen spielenden Geben, d.h. Es gibt.¹⁷⁵

Heißt das aber zunächst nur, dass Heidegger das *Wesen* Gottes niemals von einem Sein bedenken könne, wie es in der Metaphysik vorgestellt ist? Ist mit der Besinnung auf das andersanfängliche (kehrige) *Wesen* des *Seins* ein völlig anderer Horizont für eine künftige Gottesrede eröffnet? Hat dies Heidegger nicht doch irgendwie selber vor Augen?

Mit Blick auf Platon und Hegel hat Heidegger gefragt, was denn das Ungesagte eines Denkers sei, und auch die Antwort gegeben. Das Ungesagte eines Denkers ist jenes, das uns aus seinem Gesagten, seinem Denken her angeht, dem wir ausgesetzt sind und dem wir nachdenken können.¹⁷⁶ Dürfen wir dieses Wort nun auch auf Heidegger selbst anwenden? Was ist das Ungesagte in Heideggers Denken? Gehört die *Theologie*, die ihn reizen würde zu schreiben und in der das Wort Sein keine Stätte finden dürfte, in das Ungesagte Heideggers, dem wir in seinem Gesagten und Gedachten ausgesetzt sind und nachsinnen dürfen?

Wir betrachten noch einmal Derridas Kommentar zu Heideggers Wort der Vermeidung des Wortes Sein in der Theologie, nun aber aus der Perspektive der Gebetssprache. Derrida fügt in seiner Interpretation an, dass es in Heideggers Rhetorik niemals Gebet gäbe. Es sei nirgendwo ein solch vokatives Moment der Gottesrede enthalten. Wir finden keinen Verweis auf eine Gottesrede, die sich als Anrufen Gottes, ein Anreden und Antworten Gottes äußern könnte. Derrida erläutert dies in zweifacher Weise. Es könnte bedeuten,

¹⁷³ Heidegger, *Seminare* (HGA 15), 437. Ob dieser Text Hans Jonas zugänglich und bekannt war?

¹⁷⁴ Vgl. Derrida, *Wie nicht sprechen*, 107 und 99. Derrida, den selber diese Vermeidung fasziniert und die Frage, wie gerade nicht vom Sein zu sprechen ist, in Atem gehalten hat, fragt auch hier nach. Welchen „Unterschied gibt es dann zwischen einem *Sein* schreiben, dieses Sein, welches nicht ist, und *Gott* schreiben, dieser Gott, von dem Heidegger gleichfalls sagt, daß er nicht ist?“ Welchen „Unterschied gibt es – in Anbetracht dessen, daß er anerkennt, daß Gott sich in der »Dimension des Seins« der Erfahrung ankündigt – zwischen dem Schreiben einer Theologie und dem Schreiben über das Sein, vom Sein, ein Tun, mit dem Heidegger niemals aufgehört hat?“ (Derrida, *Wie nicht sprechen*, 106).

¹⁷⁵ Heidegger, *Zeit und Sein*, (HGA 14), 3-30, 9f.

¹⁷⁶ Vgl. Heidegger, *Martin, Platons Lehre von der Wahrheit*, in: Ders., *Wegmarken* (HGA 9), 203-238, 203.

dass die an den Glauben gebundene Theologie (die nicht *Theiologie* ist) aus Heideggers Texten ausgeschlossen bleiben muss. Oder aber Heidegger tut das aus einer Achtung vor der Gebetsprache und ihren „fürchterlichen, vom Wesen des Gebetes aufgerufenen Fragen“. ¹⁷⁷ Wir stimmen Derrida grundsätzlich zu, es bleibt jedoch rätselhaft, wenn Heidegger eine Gottesrede als ein Sprechen zu Gott andeutet, etwa als Abschluss seiner Abhandlung „Nietzsches Wort »Gott ist tot«“. Dort kommt Heidegger auf den Psalm 129 der Vulgata (juxta LXX/ hebraicum, Ps 130 der Einheitsübersetzung), *De profundis* zu sprechen. Der tolle Mensch ist der, der im Unterschied zu den Herumstehenden „Gott sucht, indem er nach Gott schreit. Vielleicht hat da ein Denkender wirklich *de profundis* geschrien?“¹⁷⁸

Wir dürfen den biblischen Psalter durchaus im Sinne kunstvoller Gottesdichtung (Erich Zenger) verstehen. Ps 129 (130) ist einer von sieben Bußpsalmen der kirchlichen Tradition und gehört in das Totengebet der katholischen Kirche.

Der Psalm *De profundis* hebt an mit den Untiefen, dem Dunkel des Chaos und erstreckt sich hin zum aufstrahlenden Morgen von JHWHs Huld und Gnadenfülle. Die Tiefen (im Hebräischen steht hier der Plural!) symbolisieren die Chaosfluten als Bild für die Macht des Todes. In der Aufnahme von Hölderlins Dichtung wird Heidegger das Chaos als das Aufklaffende und die Natur Entlassende, als das Heilige deuten. Inwieweit das todesträchtige Chaos mit dem Heiligen zusammengeht, soll hier zunächst offen bleiben. Jedoch deutet sich eine Nähe an. Die todesträchtigeste Zukunft des *Daseins* liegt in dessen äußerster Möglichkeit seines Seins-zum-Tode, welche wiederum den Ort für den Wink des *letzten Gottes* öffnet.¹⁷⁹

Der Bußpsalm besingt eine existentielle Situation des Menschen. Der Aufenthalt des Beters ist inmitten der todbringenden Macht der Sünde. Der Mensch existiert in der

¹⁷⁷ Derrida, *Wie nicht sprechen*, 109f.

¹⁷⁸ Heidegger, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, (HGA 5), 267. Der Verweis auf das biblische *De profundis* zielt m.E. nicht auf das Gedicht »De profundis« (1912) von Georg Trakl, mit dessen Dichtung Heidegger in *Unterwegs zur Sprache* (HGA 12) ins Gespräch kommt.

Ps 129, 1-8 (Vulgata/ juxta LXX)

1 De profundis clamavi ad te Domine 2 Domine exaudi vocem meam fiant aures tuae intendentes in vocem deprecationis meae 3 si iniquitates observabis Domine, Domine quis sustinebit 4 quia apud te propitiatio est propter legem tuam sustinui te Domine, sustinuit anima mea in verbum eius 5 speravit anima mea in Domino 6 a custodia matutina usque ad noctem. speret Israhel in Domino 7 quia apud Dominum misericordia et copiosa apud eum redemptio 8 et ipse redimet Israhel ex omnibus iniquitatibus eius.

Die Einheitsübersetzung folgt der hebräischen Zählweise der Psalmen:

Ps 130 [Ein Wallfahrtslied]

1 Aus der Tiefe, rufe ich, Herr, zu dir (habe ich zu dir gerufen!); 2 Herr, höre meine Stimme! Wende dein Ohr mir zu, achte auf mein lautes Flehen! 3 Würdest du, Herr, unsere Sünden beachten, Herr wer könnte bestehen? 4 Doch bei dir ist Vergebung, damit man in Ehrfurcht dir dient. 5 Ich hoffe auf den Herrn, es hofft meine Seele, ich warte voll Vertrauen auf sein Wort. 6 Meine Seele wartet auf den Herrn mehr als die Wächter auf den Morgen. Mehr als die Wächter auf den Morgen 7 soll Israel harren auf den Herrn. Denn beim Herrn ist die Huld, bei ihm ist Erlösung in Fülle. 8 Ja er wird Israel erlösen von all seinen Sünden.

¹⁷⁹ Vgl. Heidegger, »Wie wenn am Feiertage...«, in: Ders., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (HGA 4), 49-77, 62f. Vgl. dazu auch: Coriando, Paola-Ludovica, *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers »Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)«*, München 1998, 136 und besonders 180.

Verfallenheit an Sünde und Tod. Vers 3 drückt einen Tun-Ergehen-Zusammenhang aus. Dem gegenüber steht die Vergebungsbereitschaft JHWHs. Deshalb nennt der Vers 4 die Gottesfurcht als Ausdruck der Hoffnung auf das lebensspendende Wort JHWHs. Dass in diesem sehr kurzen Psalm wesentliche Momente des biblischen Schöpfungsglaubens wie der Gedanke des Bundes erinnert werden, sei nur angemerkt. Der aus den Tiefen Schreiende ist der Gottesfürchtige, der im Dunkel seiner todgeweihten Existenz (für ganz Israel!) die Erlösung durch Gott bekennt, dessen innerstes *Wesen* Gnade und Vergebung ist.¹⁸⁰

Der tolle Mensch ist jener, der eingangs als Gottsuchender den Marktplatz betritt. Er ist ein Prophet, der auf der 2000 Jahre alten Agora der Metaphysik auftaucht.¹⁸¹ Er verkündet den dort Herumstehenden den Tod eines zum höchsten Wert herabgewürdigten Gottes. Er ist einer, der da wirklich *de profundis*, aus der Tiefe, zu Gott geschrien hat. Deshalb ist er ein Denkender, und zwar einer, der wahrhaft denkt. Es sind nicht die Herumstehenden, die solch Denkende sein können. Sie sind nur vermeintlich Denkende, denn sie lassen sich nicht sagen, was schon längst als Wahrheit zu ihnen unterwegs ist. Sie sind ungläubig geworden, weil sie die Möglichkeit des Glaubens längst aufgegeben haben. Die Möglichkeit des Glaubens ist Gott suchen, nach ihm rufen können. Sie haben das Denken abgeschafft und durch das Geschwätz ersetzt.¹⁸² In dieser abschließenden Bemerkung bringt Heidegger erneut Denken und Glaube in ein Verhältnis.

Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei (*des Gottsuchenden*; d.Verf.) immer noch nicht? Es wird ihn so lange überhören, als es nicht zu denken beginnt. Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist.¹⁸³

Das Denken bedarf eines Hörens und Sichsagenlassens. Es bedarf der Besinnung.

Was möchte Heidegger hier zu denken geben, wenn er die Gebetssprache des Psalmeters dem tollen Menschen in den Mund legt? Nietzsches toller Mensch ist der Prophet in der Endzeit des abendländischen Denkens, einer, der einen Abgesang singt auf die Ontotheologie der Metaphysik. Möchte er mit dem Verweis auf das *de profundis* des Psalms sagen, dass eine Gottesrede und damit Theologie als *Wissenschaft* des Glaubens, die möglicherweise gar keine Wissenschaft sein darf, nur auf dem Boden der Gebete anheben kann?

¹⁸⁰ Vgl. hier die Kommentierung des Psalms 130 (Einheitsübersetzung) durch Erich Zenger in: Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, hg. von Erich Zenger, Stuttgart 32005, 1191f.

¹⁸¹ Im *Abend* der Metaphysik, wo der Nihilismus hervortritt und das *Wesen* der Technik seine Herrschaft zeigt, erhebt sich der Schrei eines Gottverlassenen. Die Bibel kennt den Anfang der abendländischen Metaphysik nicht. Ihre Frage ist nicht: *Was ist das Seiende als Seiendes?* und auch nicht: *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht Nichts?* Doch in einem Winkel des römischen Reiches, im Orient ertönte einst ein Schrei, der das ganze Abendland durchdringen wird. Da hat einer geweint und geschrien aus der Tiefe der Gottverlassenheit. Da hat einer gerufen in der Gebetssprache seines Volkes, ausgespannt zwischen einer ihn zernichtenden Erde und einem sich verdunkelnden Himmel: Eloi, Eloi, lema sabachtani (Mk 15,34). Geht der Schrei des Gottverlassenen seither durch die Welt, aufgenommen und nachgeschrien aus abertausenden Mündern? Wird er nun im Abend des abendländischen Denkens wieder vernehmbar werden? Aber geht nicht auch sein Geist, den er am Kreuz ausgehaucht, seitdem durch die Welt?

¹⁸² Vgl. Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, (HGA 5), 267.

¹⁸³ Ebd.

Stellt Heidegger damit das wahre Denken in den Horizont der Erfahrung des abwesenden Gottes, der aber seine Huld, so die Hoffnung des Psalmbeters, erweisen wird (Vers 6-8)? Harrt der Betende (und wahrhaft Denkende) in der Erfahrung der Abwesenheit Gottes auf den neuerlichen Aufgang Gottes? In welche Nähe kommen wir hier wiederum zum Gedanken des Vorübergangs JHWHs an (der Schuld) seines Volkes (Vers 3)? Ist damit Heidegger in eine gewisse Nähe zum Wort von Johann Baptist Metz zu stellen, dass Theologie als Rede von und über Gott sich stets ihrer Vorgabe bewusst sein muss, nämlich der Rede *zu* Gott?

Die Rede *über* Gott stammt aus einer Rede *zu* Gott. Sie kommt aus der Sprache der Gebete. Diese ist umfassender und universaler als die Sprache des Glaubens. In ihr kann auch gesagt werden, dass man nicht glauben kann. „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben.“ Die „Sprache der Gebete ist nicht nur universeller, sondern auch spannender und dramatischer, viel rebellischer und radikaler als die Sprache der zünftigen Theologie.“¹⁸⁴ Es ist eine Sprache, die beunruhigender und ungetrösteter ist als die Sprache *über* Gott. In Lobpreis und Klage richtet sich der Betende an Gott. Noch im bitteren Protest über sein Geschick wendet sich der Leidende an Gott. Leidenschaftlich beklagt er Gottes Abwesenheit und Ferne sowie sein Leiden an Gott. Selbst in einer ketzerischen Anklage Gottes - Hiob bezeichnet Gott als *rascha'h* (רשע) - ein Frevler, Gottloser, Sadist; Hiob 9,24) - adressiert sich der Betende noch an einen fernen Gott und ruft sich in die verborgene Gegenwart Gottes hinein. Die Sprache der Gebete ist eine Sprache, die mit Hiob schreit. Sie ist die Sprache des Gottverlassenen am Kreuz und das letzte Wort der Heiligen Schrift: „Maranatha“. Sie ist Frage, Klage, Bekenntnis, Verstummen und Schweigen, schließlich ein Sprechen, das Gott um Gott bittet.¹⁸⁵ Metz hat hier eine leidempfindliche Gottesrede vor Augen. In diesem Sinne habe Theologie als Rede von und über Gott Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die uns gegeben ist (1Petr 3,15).

Gegenüber Heidegger, über den Metz eine philosophische Dissertation geschrieben hatte und dem er aus der Sicht der neuen politischen Theologie eine Vergessenheit des geschichtlichen wie gesellschaftlichen Subjekts unterstellt, bemerkt er, warum sich dieser in seiner Zeitontologie nicht der biblischen Apokalyptik besonnen habe.¹⁸⁶ Liegt etwa Heideggers Zurückhaltung bezüglich einer vokativischen Gottesrede darin begründet, weil er sich im Rahmen der Geschichte des Denkens mit verschiedenen zwiespältigen Begriffen von *Theologie* abgemüht hat und es vorzieht, im Bereich des Denkens zunächst von Gott zu schweigen? Allerdings hat Heidegger auch ein Denken im Blick, das sich *etwas* sagen lassen muss, das auf einen Zuspruch hören und darauf antworten wird, das als Denken ein Sprechen im Entsprechen ist.

Wir werden später Heideggers differentem Verständnis von *Philosophie* nachgehen. Dieses ist eng mit der Einschätzung des abendländischen Denkens als Metaphysik verbunden. Heidegger wird davon ein Denken abheben, das sich in einer Verwindung des abendländischen Denkens auf einen anderen Anfang besinnt und in welchem das

¹⁸⁴ Metz, Johann Baptist, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: Ders. (Hg.), *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, 81-102, 98.

¹⁸⁵ Vgl. a.a.O., 98f.

¹⁸⁶ Vgl. Schuster, Ekkehart/ Boschert-Kimmig, Reinhold, *Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch*, Mainz 1993, 33f.

Gotthafte wiederum gedacht werden wird. Ist das Denken deshalb seit den *Beiträgen zur Philosophie* nicht mehr Philosophie, sondern Besinnung und Andacht?

2.1.5. Heideggers Besinnung auf das Gotthafte im Rahmen eines seynsgeschichtlichen Denkens

Es ist bereits deutlich geworden, dass der Theologiebegriff Heideggers sehr different ist. Abschließend soll kurz noch eine weitere Weise der Gottesrede bei Heidegger angedeutet werden. Heidegger wird im Übergang hin zu einem andersanfänglichen Denken die *Fügung* des letzten Gott anzeigen. Es ist dies seine eigene Besinnung auf das *Gotthafte* innerhalb eines *seynsgeschichtlichen* Denkens. Eine Besinnung, die sich dem Denken *des Seyns* fügen möchte, wird schließlich auch das Gotthafte des Gottes und dessen Wink (Vorübergang) im Sinne der *Wesung* des *Seyns* zu sagen versuchen. Ob wir in unserem Rahmen hier von *Theologie* sprechen können oder die *seynsgeschichtliche* Gottesrede dies alles noch einmal sprengt, sei zunächst dahingestellt. Wir werden aber im vierten und fünften Teil der Arbeit die Besinnung auf das *Gotthafte* innerhalb des *seynsgeschichtlichen* Denkens aufnehmen und ausführlich darzustellen versuchen. Auf diese Weise setzen wir thesenhaft an, dass einer, wie auch immer beschaffenen, Gestalt von *Gottesrede* auch ein entsprechendes Verständnis von *Denken* nahekommt. Wir fragen deshalb, aus welchem anderen Anfang verdankt sich anfängliches Denken? Was ist seine Vorgabe, wenn man überhaupt so reden kann? Kommen wir hier nicht gleichzeitig zu einer Grenze der Sprache? Ist die Vor-Gabe eines solchen Denkens das *zu-Denkende*, das *zu-Sagende*, also das, was sich einem solchen Denken von sich her zudenkt, zusagt und gibt? Ist es das, was Heidegger *Ereignis* des *Seyns*, dessen Gabe und Verweigerung nennt?

Nach unserer Besinnung auf die verschiedenen Verstehensweisen von *Theologie* von Seiten Heideggers wollen wir noch einen Blick auf den ebenso facettenreichen Begriff der Philosophie richten, der uns im Rahmen der Besprechung der *Theiologie* bereits in der Gestalt der Ontotheologie entgegnet ist.

2.2. Der Name *Philosophie*, dessen Herkunft und Wandel

Wir betrachten das Frag-Würdige im Namen *Philosophie*, um Heideggers Differenzierung von *Theologie* und *Philosophie* deutlicher würdigen zu können. Wir achten auf die Wesensherkunft des Namens *Philosophie* und dessen Wandlung hin zur Metaphysik und versuchen nochmals auf die „theiologische“ Prägung der abendländischen Philosophie (Ontotheologie) in Hegels und Nietzsches Denken einzugehen.

Was ist Philosophie? Der Name Philosophie sagt eine Liebe zu einem Wissen, das zwiespältig ist. Sophia (σοφία, σοφόν)¹⁸⁷ ist ein Wissen, ein Sichauskennen. Ein Sichauskennen aber worin? Philosophie ist ein Wissen (σοφόν) von einem Wissen (Σοφόν),

¹⁸⁷ Aus Heideggers Vortragstext: *Was ist das – die Philosophie?* nehmen wir den Begriff σοφόν auf; siehe: Heidegger, Martin, *Was ist das – die Philosophie?*, in: Ders., *Identität und Differenz* (HGA 11), 3-26. Vgl. auch: Heidegger, Heraklit (HGA 55), 128.

eine Liebe (φιλία) zu diesem Wissen (Σοφόν). Es ist ein Sichauskennen im Seienden und dem, was sich im Seienden zusagt und anspricht. Es ist ein Sichauskennen in dem, was (sich) zu denken gibt, was fragwürdig wird, was das Frag-Würdige ist.¹⁸⁸ Philosophie ist, so Heidegger, ein Weg, der im frühen Griechentum ausgeht und die gesamte Geschichte des abendländischen Denkens durchschreitet, zuweilen angeleitet und überdeckt durch Vorstellungen des Christentums.¹⁸⁹ Philosophie ist ein Unterwegssein in der Frage: Was ist das? „Die Frage ist selbst ein Weg“, so Heidegger.

„Man pflegt seit langer Zeit die Frage, was etwas sei, als die Frage nach dem Wesen zu kennzeichnen. Die Frage nach dem Wesen wird jeweils dann wach, wenn dasjenige, nach dessen Wesen gefragt wird, sich verdunkelt und verwirrt hat, wenn zugleich der Bezug des Menschen zu dem Befragten schwankend geworden oder gar erschüttert ist.“¹⁹⁰

¹⁸⁸ Philosophie als ein Sichauskennen und Wissen ist *Wissenschaft*. Sie ist eine ontologische Wissenschaft. Sie ist Ontologie, eine Lehre vom Sein und von jeder positiven Wissenschaft (als ontische Disziplin) vollkommen verschieden. Philosophie ist ein exklusiver Terminus, der zutiefst mit der europäischen Geistesgeschichte (Metaphysik) verbunden ist. Dies wird einsichtig in einer sich in den letzten Jahrzehnten ausbildenden „Interkulturellen Philosophie“. Ich danke hier Prof. DDR. Hans Schelkshorn für seine sehr differenzierten Ausführungen zu Fragen einer interkulturellen Philosophie heute, konkret etwa zu einer Infragestellung eines exklusiv europäischen Philosophiebegriffes (Vorlesung „Interkulturelle Philosophie, Einführung in die Philosophie Lateinamerikas“, gehalten an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien im Sommersemester 2008). Noch in den 1980er Jahren wurde von lateinamerikanischen Denkern die Frage gestellt: Gibt es überhaupt so etwas wie lateinamerikanische Philosophie? Freilich gibt es ein Denken *in* Lateinamerika. Bereits im 16. Jahrhundert kam im Gefolge der Conquista spätscholastisches Denken nach Mittelamerika, wo bald auch Universitäten in Mexiko entstanden, vielfach orientiert nach Spanien, hier v.a. nach Salamanca. Späterhin sind es die geistigen Strömungen der Aufklärung, des Liberalismus und Positivismus. Gibt es jedoch so etwas wie originäres Denken in präkolumbianischen Kulturen? Es soll hier nicht lateinamerikanische Philosophie thematisiert sein. Unsere Fragestellung zielt ja auf Heideggers Philosophiebegriff. Doch im Kontext einer interkulturellen Philosophie lässt sich heute deutlicher denn je eine negative Abgrenzung des Begriffes einer interkulturellen Philosophie zu europäischem Denken und von ihm her sehen. Hegel hatte bekanntlich Amerika und Afrika als „außerhalb der Weltgeschichte stehend“ bezeichnet. Amerika sei bloß der Wiederhall der alten Welt und am Hauche der europäischen Tätigkeit untergegangen. Für Hegel ist Philosophie eine Denkbewegung, in welcher der absolute Geist gewissermaßen zum Vorschein kommt. Diese Bewegung hebt an in den Kulturen Chinas und Indiens. Sie bilden gleichsam die Vorstufe zur europäischen Philosophie. Vgl. dazu León-Portilla, Miguel, *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes, con un nuevo apéndice*, México ⁶2001 (Erste Auflage 1956). Ders., Bernardino des Sahagún, *Pionero de la antropología*, México 1999.

Martin Heidegger hat hier durchaus eine andere Perspektive. Er ist sich der griechischen Herkunft des Namens der Philosophie wie des europäischen Geschicks der Metaphysik, das zunehmend planetarische Ausmaße annimmt, bewusst. Das Griechentum bringe die Philosophie hervor. Diese habe zu einem technischen und machtorientierten Verhältnis des Menschen zum Sein geführt. Heidegger versucht deshalb eine Verwindung der metaphysischen Tradition, auch im Rückgang zu den Vorsokratikern. Sein Blick geht aber auch in andere Kulturen des Denkens. In *Unterwegs zur Sprache* entdecken wir eine beachtliche Offenheit Heideggers für japanische und asiatische Denkformen (vgl. aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden, Heidegger nimmt hier die Worte Ku, Iki und Koto ba in das Gespräch auf [in (HGA 12),79-146]). Möglicherweise ist das ein Aspekt, um die immense Rezeption von Heideggers Denken in Japan (Kyotoschule) zu verstehen. Vgl. dazu auch: Heidegger, Martin, *Die Kunst und das Denken*. Protokoll eines Colloquiums am 18. Mai 1958, in: Ders., *Reden und andere Zeugnisse* (HGA 16), 552-557; ebenso: Heidegger, Martin, *Aus Gesprächen mit einem buddhistischen Mönch*, in: Ders., *Reden und andere Zeugnisse* (HGA 16), 589-593.

Zur Rezeption Heideggers in Japan vgl. die Vorträge und Aufsätze in: Buchner, Hartmut (Hg.), *Japan und Heidegger*. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers, Sigmaringen 1989.

¹⁸⁹ Vgl. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, (HGA 11), 9f.

¹⁹⁰ A.a.O., 11f.

Heidegger sagt dies sehr schön im Bedenken des *Wesens* der Sprache. Gerade dort, wo uns die Sprache ausgeht, wo das Wort fehlt und gebricht, machen wir eine Erfahrung mit der Sprache, spricht uns etwas als das Frag-Würdige an, weil es uns angeht und bedrängt. Die Sprache spricht.¹⁹¹ Im Phänomen der Sprache kommt uns nahe, was das dunkle *Wesen* der Philosophie selbst ist, ein Sprechen im Entsprechen.

Der Name φιλόσοφος erhält seine Prägung wahrscheinlich von Heraklit. Der φιλόσοφος ist einer, der so spricht und dem entspricht, wie es sich ihm als das zu Sagende zusagt. Philosophie ist hier Entsprechung (ὁμολογεῖν) und Einklang (ἁρμονία).

Martin Heidegger unterscheidet zwischen *Philosophie* als einem *entsprechenden* Denken und *Philosophie* im Sinne der klassischen Metaphysik. Er sieht diese Differenz bereits in den Anfängen der europäischen Geistesgeschichte grundgelegt. Das, was wir Metaphysik nennen, hebt an aus den dunklen Anfängen des abendländischen Denkens. Aus diesem Umkreis kommt der alte Name Philosophie, griechisch gesprochen: „φιλία τοῦ σοφοῦ: die Freundschaft für das Zu-denkende.“¹⁹² Philosophie ist *eigentliches* Denken, wo es das *Zu-denkende* denkt, das heißt einem sich *Zu-denkenden* entspricht. Jene Denker, die im Umkreis dieses Anfangs denken, sind anfängliche Denker. Sie heißen Anaximander, Heraklit und Parmenides.¹⁹³ Deren Denken ist Denken des *Seyns*, ein dem Logos (Λόγος) des *Seyns*, dem *Seyn* entsprechendes und gemäßes Tun (ὁμολογεῖν). Philosophie ist zuerst einem (sich) *Zu-denkenden* *entsprechendes* Denken. Es bedenkt das, was ihr voraufgeht, das ist, das ihr zu denken Gebende. Das *Zu-denkende* ist das, was sich selber zudenkt, was sich zu denken gibt - ein sich zusagender Logos - der Angang des *Seyns*.

Neuzeitlich formuliert ist das, was der Philosophie voraufgeht, also das, was ihr zu denken und zu wissen gibt (Σοφόν), ihr *Gegenstand*. Philosophie ist dort Philosophie, wo sie ihre Voraussetzung entfaltet. Das ist ihre ureigene Aufgabe. Dies ist ihr als Gabe des *Seyns* aufgegeben, ist gleichsam das *Seyn* selbst. Philosophie ist nur *innerhalb* der Offenbarkeit des Seienden möglich und denkbar. Heidegger expliziert in seiner Vorlesung zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* aus dem Wintersemester 1930/31 die Voraussetzung der Philosophie:

Die Voraussetzung der Philosophie – das ist nicht etwas, das ihr voraus- und außerhalb ihrer liegt und zuweilen und dann möglichst versteckt hereinspielt. Sondern es ist die Öffnung des Ganzen selbst, gerade das, was *zuerst und ständig und zuletzt* da ist und der Entfaltung harrt. Die Voraussetzung – das ist keine Annahme, mit deren Hilfe wir versuchsweise probieren, um sie dann ebenso rasch gegen andere auszuwechseln, sondern die Voraus-setzung ist die schon geschehene Geschichte der Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen, in die wir uns gesetzt finden, *die* Wirklichkeit, die warten kann, ob *wir* sie ernst nehmen oder ob wir an ihr zur Lächerlichkeit herabsinken. Wer diese innerste Not der Entscheidung des Daseins, die mit der Offenbarkeit des Seienden zugleich gegeben ist, versteht, für

¹⁹¹ Vgl. Heidegger, Martin, Das Wesen der Sprache, in: Ders., Heidegger, Martin, Unterwegs zur Sprache (HGA 12), 147-204.

¹⁹² Heidegger, Martin, Heraklit (HGA 55), 3. Heidegger schreibt das „Zu-denkende“ (das, was sich zudenkt) später so: das „zu-Denkende“; vgl. Heidegger, Was heißt denken? (HGA 8), Frankfurt am Main 2002, 8ff. und: Heidegger, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, (HGA 11), 70f.

¹⁹³ Vgl. a.a.O., 3f.; siehe auch: Heidegger, Parmenides (HGA 54) und *Der Spruch des Anaximander* in: Heidegger, Holzwege (HGA 5), 321-373.

den hat sich schon alles, auch diese Not *gewendet*. Alles *wird* Notwendigkeit im Sinne jener Notwendigkeit, in der wir das Wesen der *Freiheit* zu suchen haben.¹⁹⁴

Es liegt alles daran, wie sich Philosophie in diese ihre Voraussetzung einsetzt. Mit Platon und Aristoteles wandelt sich jedoch Philosophie im Sinne eines eigentlichen Denkens des zu Denkenden zur Metaphysik. Sie fragt über (μετά) das Seiende (τὰ ὄντα, τὰ φυσικά) hinaus, fragt nach dem Seienden, insofern es ein Seiendes ist. Es fragt nach dem Seienden *als* Seiendem (ὄν ἢ ὄν, ens qua ens), nach dessen Wesen, seiner Washeit (quiditas), die es in einem Sein des Seienden erblickt. Sie denkt vom Seienden über dieses hinaus auf ein vorgestelltes Sein hin. Philosophie ist jetzt Metaphysik, ein Denken μετὰ τὰ φυσικά. Der Name Philosophie sagt nun dasselbe wie Metaphysik. Aristoteles' erste Philosophie (πρώτη φιλοσοφία) ist Ontologie *und* Theologie (*Theologie*, s.o.) und deshalb ist jede Metaphysik *onto-theo-logisch* verfasst. Insofern als Philosophie ein entsprechendes Selbst- und Weltverhältnis reflektiert, wandelt sich mit dem metaphysischen Denken und ihrer leitenden Frage - *was ist das Seiende als Seiendes?* - jeweils auch der Blick auf Mensch und Welt und deren Bestimmung. Der Bogen der abendländischen Philosophie (im Sinne der Metaphysik) hebt an bei Platon und Aristoteles und spannt sich bis Schelling, Hegel und Nietzsche. Wir achten nun noch auf die *onto-theologische* Prägung ihres Denkens. Schelling und Hegel sind der Höhepunkt der Metaphysik des deutschen Idealismus.

Hegel ist die Vollendung des Ganges der abendländischen Philosophie. Sein System – es ist das einzige System der (abendländischen) Philosophie, das es bisher gab – schließt die Wahrheit des Christentums mit der Wahrheit der Philosophie als dem absoluten Wissen zusammen.¹⁹⁵

Er gehört in die höchste Meisterschaft der Metaphysik. Was heißt das? Hegels Denken ist Denken des Absoluten, oder wie Heidegger übersetzt, Denken des Absolventen.¹⁹⁶ Es ist ein Denken des absoluten Wissens, insofern als dieses in einer ständigen Bewegung der Vermittlung sich löst. Es ist – ein sich in der Ablösung (ab-solvere) begriffenes - unruhig absolutes Wissen. „Das Wesen des Absoluten ist die un-endliche Absolvanz, und darin Negativität und Positivität zugleich als absolute, un-endliche.“¹⁹⁷ Hegels Denken gehört in den Umkreis der *Onto-theologie*, denn es ist spekulatives Denken des Absoluten. Sie ist nicht θεολογία der alten Griechen, auch nicht „Lehre des Glaubens“. Schon deshalb ist für Hegel Philosophie und Theologie dasselbe. Gott entäußert sich, indem er sich enthüllt und verhüllt im Geschick des Jesus von Nazaret. Die Entäußerung des Absoluten fasst Hegel spekulativ in der Entäußerung von Substanz und Subjekt. Hegel versucht in seinem System den unendlichen Gegensatz von Zeit und Ewigkeit zu vermitteln und das Ewige im Zeitlichen aufzuheben. Auch darin zeigt sich der *onto-theologische* Charakter von Hegels

¹⁹⁴ Heidegger, Martin, Hegels Phänomenologie des Geistes (HGA 32), Frankfurt am Main ³1997, 53.

¹⁹⁵ Heidegger, Reden und andere Zeugnisse (HGA 16), 317.

¹⁹⁶ Vgl. Heidegger, Hegels Phänomenologie des Geistes (HGA 32), 72.

¹⁹⁷ Ebd.

Dialektik. Durch einen Verweis auf Kierkegaard deutet Heidegger Hegels Aufhebung des Ewigen im Zeitlichen zudem als Überspringen des Einzelnen und seiner Existenz.¹⁹⁸

Neben Schelling und Hegel sind Kierkegaard und Nietzsche jene großen Denker, die in den Ausgang des abendländischen Denkens gehören. Kierkegaard steht auf dem Boden Hegels, diesem aber kritisch entgegen. Denn Kierkegaard, so bemerkt Heidegger, „ist der Aufstand des christlichen Daseins des einzelnen im Glauben gegen das absolute Wissen der Philosophie.“¹⁹⁹ Er halte fest an der unendlichen Unterscheidung von Ewigkeit und Zeit. Heidegger macht diese Differenz noch einmal deutlich anhand von Kierkegaards Existenzbegriff. Kierkegaard hat in seinem Denken den gläubigen Christen vor Augen. Das Christ-Sein des Christen ist stets Christ-Werden. Existieren ist in der „Wahrheit des christlichen Glaubens ein einzelner Mensch vor Gott sein“ und dem Ewigen entgegenzugehen.²⁰⁰ Aus „dem Glauben an das Faktum der Menschwerdung Gottes in Christus sich selbst handelnd vor Gott verstehend – das heißt: »in Wahrheit existieren«.“²⁰¹ Wir können den von Kierkegaard festgehaltenen unendlichen Unterschied von Zeit und Ewigkeit möglicherweise auch mit Heidegger deutlich machen. Im Vortrag *Der Begriff der Zeit* sagt er den Marburger Theologen, was Aufgabe einer Theologie sei. Die Theologie habe mit der Zeit zu tun, denn der christliche Glaube, als Positum der Theologie, soll „Bezug haben auf etwas, das in der Zeit geschah, - wie man hört zu einer Zeit, von der gesagt wird: Sie war die Zeit, »da die Zeit erfüllt war....«.“ Theologie habe mit der Zeit zu tun, denn sie „handelt vom menschlichen Dasein als Sein vor Gott, von seinem zeitlichen Sein in seinem Verhältnis zur Ewigkeit. Gott selbst braucht keine Theologie.“²⁰² Heidegger geht hier einige Jahre vor seiner Schrift *Phänomenologie und Theologie* (1927) auf das Spezifikum der christlichen Theologie als *ontische* Wissenschaft ein. Das ihr Vorausliegende, ihr Positum ist die Christlichkeit des Gläubigen und dessen Existenzweise vor Gott.

Zuletzt ist noch Friedrich Nietzsche zu nennen. An ihm kommen wir ebenso wenig vorbei wie an Hegel und Kierkegaard, wenn wir uns auf die Vollendung beziehungsweise das *Ende* der Metaphysik besinnen. Hatte Kierkegaard die Existenz des gläubigen Christen dem absoluten Wissen Hegels entgegengestellt, so negiert Nietzsche beide Haltungen. „Nietzsche ist die Verneinung beider – der bisherigen Philosophie und des Christentums –

¹⁹⁸ Ob hier der immer wieder an Hegel herangetragene Vorwurf, dieser möchte die Welt in eine totale Vermittlung bringen, anklingt? Hegel geht es wohl nicht um eine endgültige Aufhebung, sondern darum, dass jede Widerständigkeit hinweggearbeitet werde. Die Vermittlung hat (durch die verschiedenen Stufen der *Phänomenologie des Geistes*) ihre Bewegung durch einen Bezug zum jeweiligen Wissenshaushalt. Der Satz ist allein deshalb wahr, da er seinen immanenten Gegen-Satz zum Ausdruck zu bringen hat (vgl. die Absätze drei und vier der Stufe des absoluten Wissen: in Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 576f.).

¹⁹⁹ Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse* (HGA 16), 317.

²⁰⁰ Heidegger, Martin, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)* (HGA 49), Frankfurt am Main 1991, 26.

²⁰¹ A.a.O., 24.

²⁰² Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. Juli 1924*, in: Ders., *Der Begriff der Zeit (1924)* (HGA 64), Frankfurt am Main 2004, 105-125, 105.

weil beide die Wegbereiter des Europäischen Nihilismus sind – der Grundtatsache, daß die obersten Werte sich entwerten – daß das Ziel fehlt und die Antwort auf das Warum.²⁰³ In der klaren Entgegensetzung von Hegel und Kierkegaard zeigt uns Heidegger seine eigene deutliche Unterscheidung von Theologie als ontischer Wissenschaft und der Christlichkeit des Glaubens, wie auch seine strenge Scheidung von *Theologie* und *Philosophie* überhaupt. Mit dem Verweis auf Nietzsche und der Heraufkunft eines europäischen Nihilismus wird mit der Entwertung der obersten Werte das Wesen der Metaphysik, nun als gott-loses (Gott los gewordenes) Geschick, neuerlich ansichtig.

2.3. Die Gott-Losigkeit der Philosophie

Wir haben bereits aus verschiedenen Angängen das metaphysische Denken als *onto-theologisch* (ontologisch und *theologisch*) gekennzeichnet. Heidegger fällt ein umfassendes Urteil über das Gottdenken der Philosophie als Metaphysik. Die *Onto-theologie*, die, seit Aristoteles, das Sein des Seienden als das Göttliche vorstellt, erreicht den göttlichen Gott (wir dürfen hinzufügen, den biblischen Gott) niemals, da der Gott der *Ontotheologie* nur ein gedachter Gott und deshalb bloß ein Götze ist.

Diese Weise der Philosophie sei demnach gott-los, da Gott niemals Gegenstand der Philosophie sein kann. Deshalb ist Philosophie (Metaphysik) weder theistisch noch atheistisch. Von Gott können wir nur reden, insofern sich Gott mitgeteilt hat und offenbar geworden ist.²⁰⁴ Da ist Heidegger ganz bei Bonhoeffer. Heideggers Wort von der Gott-losigkeit der Metaphysik steht in einer frühen Vorlesung aus der Marburger Zeit (gehalten Wintersemester 1926/27).²⁰⁵ Heidegger befragt darin das (metaphysisch gefasste) Verständnis von Zeit und Ewigkeit und ihr Verhältnis zueinander. Er erläutert die verschiedenen Verständnisweisen von Zeit und Ewigkeit (*nunc stans et nunc fluens*, *sempiternitas et aeternitas*, Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit usw.), um diesem Denken (Ontologie) das in ihm Ungedachte, das Rätselhafte von Zeit und Ewigkeit, vor Augen zu führen.

Streng genommen kann philosophisch über die Ewigkeit Gottes nichts ausgemacht werden, weil Gott nie Gegenstand der Philosophie ist. Was man mit Hilfe des Gottesbegriffs entdeckt, ist [ein] Götze, der philosophisch nur die Bedeutung hat, daß daran sichtbar wird, welche Idee von *summum ens* und Sein überhaupt leitend ist. Philosophie ist, wenn sie sich recht versteht, gott-los, d.h. sie maßt sich nicht an, von sich aus Gott zu entdecken und unter Beweis zu stellen wie ein Hexenmeister. Wenn Gott ist, läßt er sich am allerwenigsten durch Philosophie entdecken. Nur entdeckbar, sofern er sich selbst offenbart. Auf Offenbarung zu hören, fehlt der Philosophie jedes Organ. Philosophie ist gott-los, d.h. sie sagt nicht: Es gibt keinen Gott, weil sie auch nicht sagen kann, daß es einen Gott gibt. Was sie sagt, ist: *non liquet*, Hände weg. Von Gott kann nur handeln Theologie; und im höchsten Sinne nur wieder neutestamentliche Theologie; d.h. Theologie ist zugleich notwendig historische Theologie.

²⁰³ Heidegger, Reden und andere Zeugnisse (HGA 16), 316.

²⁰⁴ Vgl. Heidegger, Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (HGA 23), 79.

²⁰⁵ Vgl. a.a.O., 77. Wir haben uns bereits weiter oben einmal im Bedenken des Theologiebegriffes der Metaphysik darauf bezogen.

Damit wird aber auch deutlich: In unseren bisherigen Betrachtungen machen wir das, was Gott genannt ist, aus als Titel für das höchst Seiende. An dessen Seinsart wird sichtbar, wie eine Ontologie, die so von Gott handelt, das Sein versteht.²⁰⁶

Was das Gottdenken der Philosophie angeht, ist sein Urteil eindeutig. Philosophie erreicht nur ein gedachtes, höchst Seiendes. Zu einem sich offenbarenden Gott kann die Philosophie nicht kommen und schon gar nicht entscheiden, ob da ein Gott ist oder nicht. Was und wer Gott ist, kann die Philosophie nicht ausmachen und finden. Ein weiterer Gedanke Heideggers denkt gerade umgekehrt, von dem *onto-theologisch* gewonnenen höchsten Seienden her auf das entsprechende Verständnis von Sein. Denn ein solches (*onto-theologisches*) Verständnis von Gott verrät zugleich bloß die Weise, wie die Philosophie „Sein“ vorgestellt und verstanden hat. Wie widersprüchlich Heidegger schlussendlich das Verhältnis von Philosophie (als Metaphysik) und Gottesrede sieht, sagt noch das berühmte Wort aus dem Spiegelinterview vom 23.9.1966, welches erst nach Heideggers Tod (1976) veröffentlicht werden durfte. „Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. Dies gilt nicht nur von der Philosophie, sondern von allem bloß menschlichen Sinnen und Trachten.“²⁰⁷ Hier steht dann das sehr bekannte Wort Heideggers: „Nur noch ein Gott kann uns retten.“ Der rettende Gott wird allem Trachten und Tun des Menschen, seinem Philosophietreiben und Denken gegenübergestellt:

Nur noch ein Gott kann uns retten. Die einzige Möglichkeit einer Rettung sehe ich darin, im Denken und Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; daß wir nicht grob gesagt, »verrecken«, sondern wenn wir untergehen, im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.²⁰⁸

Dieses Zitat Heideggers aus dem Spiegelinterview könnte uns zu Recht die Frage stellen lassen: Weiß nun Heidegger auch nicht mehr weiter? Er, der zwar immer wieder kulturpessimistisch, gewissermaßen latent auf den Niedergang metaphysischer Denkmuster verwiesen hatte und den heraufkommenden Nihilismus als im Geschick abendländischer Geistesgeschichte angelegt und als dessen Frucht erblühend aufgezeigt hatte, überlässt sich nun dem Verweis auf einen *rettenden* Gott. Steht hier Heidegger in einer bewussten Nähe zu Schelling? Hatte Heidegger den Terminus vom rettenden *Gott* Schellings Denken entnommen? Während jedoch Heidegger die Schranke des Todes aus der Perspektive von *Sein und Zeit* als absolute Grenze versteht, von woher das Sein des *Daseins* als *Sein zum Tode* ausgelegt wird, ist das Nichts des Todes bei Schelling Ausgangsort für die Frage nach dem rettenden Gott.²⁰⁹ Spreizt Heidegger nun selber die Frage nach dem rettenden Gott auf, die ihm in *Sein und Zeit* noch versagt ist? In welchen Bezug gehören das von seinem Tod her sich entwerfende *Dasein* und der rettende Gott? Der heraufkommende Nihilismus offenbart das *Wesen* der Metaphysik und mit ihr das *Wesende* der Technik, welches den Menschen beherrscht, ihn fortreißt von der Erde und

²⁰⁶ Heidegger, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (HGA 23), 77; - siehe auch 79; vgl. dazu: Heidegger, *Der Begriff der Zeit*. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. Juli 1924, (HGA 64), 105-125.

²⁰⁷ Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse* (HGA 16), 671.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Vgl. Appel, *Zeit und Gott*, 136 und 196f.

entwurzelt.²¹⁰ Der Nihilismus offenbart zudem die Seins- und Gottverlassenheit der Metaphysik, ihre Seins- und Gottvergessenheit (wogegen Metaphysik als Ontotheologie sich ja Seins-versessen und Gott-versessen gibt). Wir werden weiter unten das nihilistische *Wesen* der Metaphysik als Bewegung betrachten, die aus dem *Seyn* kommt und das *Wesen* des *Seyns* als Verweigerung verdeckend kundtut. Wenn sich in der Geschichte des Denkens das *Wesen* der Metaphysik und des *Seyns* öffnet und wenn sich darin auch ein Wandel des Denkens vollzieht, das auch immer Auskunft gibt über den Menschen schlechthin, welche Weise wird das Denken annehmen müssen und was ist dann *Philosophie*? Wer ist *dann* der Mensch als Denkender und wer ist der Mensch, der im *Raum* der Abwesenheit bzw. Anwesenheit Gottes zu stehen kommt?

Was ist der Aufenthalt des Menschen heute? Wird er sich dieses Aufenthaltes gewahr werden können? Das Denken wird zur Besinnung werden müssen auf den gegenwärtigen Aufenthalt des Menschen. Es wird zu einer Bereitschaft werden, sich offenzuhalten für den sich entsagenden Angang des *Seyns*. Schon als Ausblick auf die letzten Kapitel dieser Arbeit, wo wir die *Lichtung* des *Seyns* mit der Metapher des *Gevierts*, als dem Zueinander von Erde und Himmel, Gott und Sterblichen bedenken, nehmen wir ein Wort Heideggers aus dem Spiegelinterview auf, um dies zu verdeutlichen:

[...] dieser Vorbereitung der Bereitschaft des Sich-Offen-Haltens für die Ankunft oder das Ausbleiben des Gottes. Auch die Erfahrung des Ausbleiben ist nicht nichts, sondern eine Befreiung des Menschen von dem, was ich in »Sein und Zeit« die Verfallenheit an das Seiende nannte. Zu einer Vorbereitung der genannten Bereitschaft gehört die Besinnung auf das, was heute *ist*.²¹¹

Kann der Mensch heute überhaupt sehen, wo er sich aufhält²¹², geschweige denn, ist er bereit sich darauf zu besinnen, was heute ist? Wird er die Notlosigkeit seines Aufenthaltes als Not erfahren können? Und was ist diese Not, was ist da dem Menschen vorenthalten? Was ist das dem Menschen in seinem Aufenthalt Vorenthaltene? Und was ist es, dass sich dieses Vorenthaltene dem Menschen so entzieht, dass er es vergisst und als solches nicht (mehr) zu erfahren vermag? Das Vorenthaltene spart dem Aufenthalt des Menschen eine Lücke (Ge-Lücke) auf, darin ihm Höheres vorenthalten ist. Die Besinnung auf das, was gegenwärtig ist, was uns da heute angeht (indem es sich zusagt und entsagt), so ein besinnlichen Denken als ein (wie auch immer *nach*metaphysisches) Denken, kann nicht in einem Klagen hinsichtlich des heutigen Weltaufenthaltes des Menschen bestehen, vielmehr kann solch eine Besinnung nur die Gestalt eines Wagens und Fragens haben, die aus einer Fraglichkeit des menschlichen Wohnens, der Stätte seines gegenwärtigen, weltgeschichtlichen Aufenthaltes kommt. Dieses besinnende Denken kann nicht ein Denken sein, das dem technischen, machenschaftlichen und herrschaftlichen Getriebe unserer modernen Welt nachrennt, aber auch nicht von diesem davonrennt, um es hinter sich zu lassen. Dieses Denken müsste weiter ausholen und dorthin reichen, „von woher das

²¹⁰ Vgl. Heidegger, Reden und andere Zeugnisse (HGA 16), 670. In diesem Zusammenhang und dem Wort vom heraufkommenden Nihilismus spricht der Interviewer das Wort vom „heraufkommenden Gott“ (vgl. a.a.O., 671).

²¹¹ Heidegger, Reden und andere Zeugnisse (HGA 16), 673.

²¹² Vgl. Heidegger, Martin, Fragen nach dem Aufenthalt des Menschen. Dankrede an der Geburtstagsfeier in Amriswil (28. September 1969), in: Ders., Reden und andere Zeugnisse (HGA 16), 715-717.

Dasein des Menschen vielleicht gerettet werden kann. Darum müßte dieses Denken beginnen mit der Frage: *Ist das Wohnen des Menschen heute der Aufenthalt im Vorenthalt des Hohen?*²¹³

Wohin sind wir gekommen? Unser Blick ist zunächst *nur* auf ein Verständnis des Begriffes der Philosophie und dessen Wandel gerichtet gewesen. Wir haben versucht, diesen Wandel, ausgehend von einem eigentlichen Denken des *Seyns* über die Gestalt der Philosophie als Metaphysik bis zu einem nachmetaphysischen Denken im Sinne einer Besinnung auf den gegenwärtigen Weltaufenthalt des menschlichen *Daseins*, nachzuzeichnen. Das Gottdenken dieser Gestalten des Denkens haben wir zuerst eher ausgespart, aber bereits das *Onto-theologische* der Metaphysik wie deren Gottlosigkeit aufgezeigt und zuletzt schon auf das *Rettende* und *Hohe*, wohin ein besinnliches Denken zu reichen vermag, verwiesen. Den Wandel des Denkens werden wir in einer Besinnung auf das *anfängliche* Denken und die Metaphysik neuerlich aufnehmen und diesen Wandel in den umfassenderen Horizont der Geschichte des *Seyns* stellen. Dann soll unsere Besinnung sich auch hinwenden auf ein Gottdenken im Rahmen eines nicht-metaphysischen Denkens oder wie Heidegger es auch nennt, eines übergänglichen Denkens, welches in die Vorbereitung und Bereitschaft eines *seynsgeschichtlichen* Denkens gehört. Gehören wir damit selber bereits in ein solch besinnliches Denken?

3. Heidegger zwischen Theismus und Atheismus

Blicken wir kurz zurück. Wir haben eingangs Martin Heideggers theologische Herkunft nachgezeichnet. Anschließend versuchten wir, angestoßen durch Bonhoeffer, Heideggers Differenzierung von *Philosophie* und *Theologie* sowie seine verschiedenen Betrachtungsweisen von *Theologie* und *Philosophie* darzustellen. Wir wollen nun unser Kapitel abrunden, indem wir über Heideggers denkerischen *Standort* zwischen Theismus und Atheismus nachdenken.

3.1. Heidegger - ein heidnischer Denker?

Doch mit diesem Hinweis möchte sich das Denken, das in die Wahrheit des Seins als das zu Denkende vorweist, keineswegs für den Theismus entschieden haben. Theistisch kann es sowenig sein wie atheistisch.²¹⁴

Heidegger hat sich, von der katholischen Theologie herkommend und sich zur Philosophie bekennend, ausdrücklich und differenziert zu Theologie (als christliche) und zu Philosophie (im Sinne der abendländischen Geistesgeschichte) geäußert und beide streng voneinander geschieden. Diese Scheidung ist eine zutiefst notwendige und setze bei der klar verschiedenen Einschätzung beider im Sinne wissenschaftlicher Disziplinen an. So ist die Theologie eine positive Wissenschaft, welcher es um deren Positum (ihr Positum ist nicht Gott, sondern Christlichkeit und Glaube, konkret als Teilhabe am Geschehen der

²¹³ Heidegger, Reden und andere Zeugnisse (HGA 16), 717.

²¹⁴ Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 313-364, 352.

Kreuzigung) geht. Für Heidegger ist Theologie eine ontische Wissenschaft und damit von der Philosophie als Wissenschaft vom Sein eindeutig verschieden. Diese klare Zäsur kennt Heidegger aus der Kenntnis des Werkes von Franz Overbeck, einem evangelischen Theologen und Freund Friedrich Nietzsches, und des Werkes von Johannes Duns Scotus, einem englischen Franziskaner, dem „doctor subtilis“ der hochmittelalterlichen Scholastik, über welchen er seine Habilitation verfasst hatte.

Wo kommt da nun Heidegger zu stehen? Ist er von nun an ein Wanderer zwischen den Welten? Wird er mit seiner Distanzierung vom Katholizismus in den 1910er Jahren zum heidnischen Denker? Was heißt dann aber heidnisch?

Wir wollen einige Äußerungen anführen, welche Heidegger in die Spannung von Theologie und Philosophie stellen, und von woher wir, noch weiter gefasst, Heidegger in ein Verhältnis von Theismus und Atheismus anzusiedeln suchen. Wir wollen kurz Peter Sloterdijk zu Wort kommen lassen, um uns dann eingehender der Kritik von Hans Jonas zuzuwenden.

Peter Sloterdijk nennt Heidegger einen Kryptokatholiken und Letztmetaphysiker,²¹⁵ einen Umzugsverweigerer, einen der in der Nähe zu seinen ersten Landschaften verbleibt, abseits der Stadt, wo er seinen Lehrstuhl innehat. Er ist der Denker auf der Hütte, wo er das Gebirge des *Seyns* besteigt. Von woher redet dieser stadtscheue Denker, wenn er „über die Geschichte und das Verhängnis abendländischer Metaphysik“²¹⁶ hinaus fragt? „Gibt es denn eine Provinzwahrheit, von der die weltoffene Stadt nichts weiß? Existiert eine Feldweg- und Hüttenwahrheit, die imstande wäre, die Universitäten mitsamt ihren Hochsprachen und weltmächtigen Diskursen zu unterhöhlen?“²¹⁷ Heidegger ist kein Denker auf der Bühne, einer Bühne, die das abendländische Schauspiel der Metaphysik 2000 lange Jahre auf dem Spielplan hatte und auf der immer wieder neu das Sein des Seienden je anders zur Darstellung und Interpretation gekommen ist. Heidegger ist vielmehr ein be-wegter Denker, „der Denker in der Bewegung.“²¹⁸ Er ist ein Denker, der unterwegs ist auf Holz- und Feldwegen, der Wege in die Landschaft des Denkens austritt, nicht aber Werke schafft. Heideggers Denken ist weghaft.

Mit Hans Jonas versuchen wir Martin Heidegger als einen *heidnischen* Denker zu verstehen, der im Spannungsfeld zwischen Theismus und Atheismus denkt („*philosophiert*“). Freilich ist noch nicht ausgemacht, was denn hier *heidnisch* meint.

Es sei auf ein (möglicherweise schon vergessenes) Wort von Hans Jonas²¹⁹, (wie Günther Anders²²⁰) Schüler Heideggers, hingewiesen, der 1964 in einem Vortrag²²¹ sehr kritisch

²¹⁵ Vgl. Sloterdijk, Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger, 76.

²¹⁶ A.a.O., 16.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ A.a.O., 29.

²¹⁹ Hans Jonas (1903-1993) studierte wie Hannah Arendt in Marburg, mit der ihn eine lebenslange Freundschaft verband. Er war Schüler von Husserl, Heidegger und Jaspers (vgl. Heidegger, Martin/ Jaspers, Karl, Briefwechsel 1920-1963, herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main 1990; hier besonders die Briefe Nr. 65f, 69). Jonas promovierte 1928 bei Martin Heidegger und Rudolf Bultmann. Jonas' Verhältnis zu Heidegger war freundschaftlich, aber immer wieder spannungsreich (vgl. den Briefwechsel zwischen Heidegger und Arendt, Nr. 114f/ 135/ 137/ 139/ 144/167f., und hier auch die Seiten 277 und 330).

das Verhältnis „Heidegger und die Theologie“ beleuchtet hat. Jonas, der, mit der Position des „Nutzens des späten Heideggers für die protestantische Theologie“ konfrontiert, den Ursprung (westlicher) Theologie in der Vermählung von biblischem Wort und griechischem Logos ansetzt, fragt nach dem adäquaten Verhältnis von Theologie und Philosophie.²²² Welche Philosophie ist für die Theologie und das ihr Anvertraute die angemessenste oder anders gesagt, welches Denken sei für die Theologie am wenigsten verführerisch und entfremdend? Jonas gibt zunächst folgende Antwort: Die „für die Theologie angemessenste Philosophie ist diejenige, die dem Sein am angemessensten ist, also der Wahrheit am nächsten kommt – nach den Kriterien der Philosophie selbst, d.h. nach den Kriterien weltlicher Vernunft.“²²³

Jonas stellt klar, dass die Theologie in diesem Verhältnis die Andersheit der Philosophie, nicht aber ihre Ähnlichkeit brauche. Gerade die Verwandtschaft und damit Anziehungskraft von Heideggers Denken, vornehmlich dessen Sprache, fasziniere den christlichen Theologen, der hier vertraute Töne hört. Heidegger spricht von Schuld und Sorge, dem Ruf des Gewissens, von Entschlossenheit und Verfallenheit, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Heideggers profanes Denken enthält Elemente christlichen Glaubens, sei säkularisiertes Christentum. Er „erborge“ aus der Theologie, übernehme judäochristliches Vokabular, wie dann umgekehrt der christliche Theologe etwas aus Heideggers

²²⁰ Noch ein anderer Weggefährte Heideggers sei genannt, um Heideggers Denken in die Spannung von Theismus und Atheismus zu verorten. Günther Anders. Einst Heideggers Schüler (1921-1924 in Freiburg) ist seine Arbeit *Über Heidegger* ein Feuerwerk an Polemik gegen den früheren Lehrer. Für Anders gehört Heidegger in die Sphäre von Frömmigkeitsphilosophie und Seins-Theismus. Heideggers Stellung in der Spannung von Theismus und Atheismus kann demnach noch einmal verdeutlicht werden durch die angriffslustige Rede Günther Anders'. Er stellt Heideggers Denkweg als Konversion innerhalb der Dimension der Säkularisation dar. Heidegger geht von einer Daseins-Philosophie über zur Seinsphilosophie, ohne den Übergang zuzugestehen. Heideggers Pathos um *Sein und Zeit* sei Trotzphilosophie, die sich zu einer Frömmigkeitsphilosophie wandelt. „Aber die Absurdität besteht darin, daß er von Trotz-Philosophie zu einer Frömmigkeitsphilosophie übergegangen ist, aber zu trotzig geblieben, um diesen Übergang als Übergang zuzugeben.“ [Anders, Günther, *Über Heidegger* (herausgegeben von Gerhard Oberschlick in Verbindung mit Werner Reimann als Übersetzer. Mit einem Nachwort von Dieter Thomä), München 2001, 284]. Anders nennt eine Konversion zwischen zwei Polen, die selbst schon neutralisiert sind. „Von einem Atheismus, der kein Atheismus ist, schwenkte Heidegger zu einem Seins-Theismus, der nicht Theismus ist.“ (Anders, *Über Heidegger*, 283f.). Ähnlich wie Jonas, aber durchaus spöttischer, betrachtet er die Faszination des Heideggerschen Vokabulars. Hinsichtlich seiner Sprache sei Heidegger ein Esoteriker, seine Sprache sei esoterischer „als die Sache, die diese Sprache auszusagen oder zu verhüllen sucht.“ Wer Heideggers Vokabular übernimmt, lässt sich derart auf ihn ein, „daß er statt H. in der Welt zu sehen, die Welt durch H.s Augen sieht.“ (Anders, *Über Heidegger*, 278.). Zu Günther Anders siehe auch: Liessmann, Konrad Paul, Günther Anders, München 2002.

²²¹ Jonas' Vortrag „Heidegger and Theology“ wurde in deutscher Sprache unter dem Titel „Heidegger und die Theologie“ zunächst in der Zeitschrift *Evangelische Theologie* (24. Jg., 1964, 621-642) veröffentlicht, später erneut abgedruckt in: Noller, Gerhard (Hg.), *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, München 1967, 316-340.

²²² Heidegger hatte, wie oben gezeigt, eine Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie versucht und sich um eine strikte Trennung von Theologie und Phänomenologie, von Theologie und Metaphysik bemüht, ja überhaupt eine strikte Scheidung von christlicher Theologie und einem Denken des *Seins* eingemahnt. Da braucht es andere, „ganz neue Unterscheidungen und Abgrenzungen.“ (Heidegger, HGA 15, 437).

²²³ Jonas, Hans, *Heidegger und die Theologie*, in: Noller (Hg.), *Heidegger und die Theologie*, 316-340, 318.

Wortschatz entnimmt.²²⁴ Jonas konstatiert hier eine unheimliche Versuchung für die Theologie. Er selber möchte „als Sprecher und Verteidiger der Sache der christlichen Theologie auftreten“²²⁵ und seine theologischen und christlichen Freunde aufrütteln.

Seht ihr nicht, womit ihr es zu tun habt? Fühlt ihr nicht den tief heidnischen Charakter von Heideggers Denken? Mit Recht heidnisch, insofern es Philosophie ist, obwohl nicht jede Philosophie so aller objektiven Normen bar sein muß; aber heidnischer als alle anderen, von eurem Standpunkt, nicht obwohl, sondern weil auch sie von Ruf und Selbstoffenbarung und sogar vom Hirten spricht. [...] Daß die Theologie diesen Feind – zugegebenermaßen kein verächtlicher Feind, von dem sie so viel über die Kluft, die weltliches Denken und Glauben trennt, lernen könnt -, in ihr inneres Sanctum einläßt, erstaunt mich.²²⁶

Für Jonas ist Heidegger der Wolf im Schafspelz, der von den „Schafen“ (Theologen), oder um im Bild des Märchens zu bleiben, von den Geißlein in den Stall der Theologie eingelassen wird. Jonas wirft gleichsam christlichen Theologen vor, Heideggers Denken in Anspruch zu nehmen, eine Vereinnahmung, gegen welche sich Heidegger selber klar ausgesprochen habe. Jonas verweist ausdrücklich auf Heideggers Anspruch der Distanz zur Theologie. Diese Distanz gelte es auch umgekehrt von Seiten der Theologie zu wahren. Philosophie könne doch für die Theologie nur Torheit sein.²²⁷ Es möge doch, so Heidegger, endlich mit Paulus und dessen Rede von der Torheit der Weisheit dieser Welt (wie der Torheit des Kreuzes) ernst gemacht werden. Hans Jonas versucht dies klar von Heideggers Denken her für die Theologen herauszustellen. Für den christlichen Gläubigen ist das *Ereignis* schlechthin das Kreuz. Die Kreuzigung sei kein *Ereignis* der Welt, kein Geschick und Schickung des Seins, auch kein *Ereignis* des Geschicks, vielmehr ein *Ereignis*, welches „allen Spruch des Schicksals verungültigt“.²²⁸

Heideggers Denken sei heidnisch, weil es so verführerisch für die Theologie erscheint. Heidegger sei jedoch kein Atheist, vielmehr sein Denken heidnisch, denn „der wirkliche Gegensatz zur jüdischen und christlichen Sicht ist nicht Atheismus, der eine neutrale Welt ansetzt und so Göttlichkeit nicht für das in Besitz nimmt, was göttlich ist, sondern Heidentum, das die Welt vergöttert.“²²⁹ Jonas betont hier den Immanentismus in Heideggers Denken. Die Entbergung, die Offenbarung des Seins ist ein weltimmanentes Geschehen. Sie ist der Welt wesenseigen. Hierin erfolge eine Vergötterung von Welt. „Nicht umsonst erscheinen in Heideggers Philosophie die Götter wieder. Aber wo die Götter sind, kann Gott nicht sein.“²³⁰

Hans Jonas wendet sich in diesem 1964 erschienen Text vor allem an evangelische Theologen.

Konkret thematisiert er die Rezeption von Heideggers Denken durch Rudolf Bultmann im Gefolge von *Sein und Zeit*. Wenn wir nun zur Heideggerrezeption²³¹ durch christliche Theologen

²²⁴ Vgl. a.a.O., 318ff. (bes. 322-325).

²²⁵ Vgl. a.a.O., 322.

²²⁶ A.a.O., 327.

²²⁷ Vgl. Heidegger, Einleitung zu: »Was ist Metaphysik«, (HGA 9), 365-383, 379.

²²⁸ Jonas, Heidegger und die Theologie, 325.

²²⁹ A.a.O., 327.

²³⁰ Ebd.

²³¹ Die theologische Rezeption Heideggers v.a. seit der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* geschieht bald über Dietrich Bonhoeffer und dessen Habilitationsschrift *Akt und Sein* und Rudolf Bultmann, der als

zurückkehren, so entdecken wir bei Bultmann den Versuch der Übersetzung mythologischer Begriffe in existenziale Begriffe. Heideggers Terminologie, vornehmlich die aus *Sein und Zeit*, dient Bultmann und dessen Programm der Entmythologisierung biblischer Aussagen. Jonas sagt dazu:

Und hier in der Tat boten die Kategorien, die Heidegger in der Daseinsanalytik von ‚Sein‘ und ‚Zeit‘ entwickelt hatte, ein überlegenes Mittel dar, um den Ursprung ans Licht zu bringen, von dem die Projektionen der Lehre und des Mythos ausgegangen waren und der ihre Wahrheit enthält. Und der dialektische Charakter der Existenz-Begriffe gewährt einen gewissen Schutz gegen die Art objektiver Fixierung, zu der die Begriffe der Substanzontologie neigen. So sind sie weniger dicht, transparenter, *angemessener* dem Sachfeld der Theologie, insoweit sie menschliches Selbstverständnis auszulegen hat.²³²

Professorenkollege in Marburg mit Heidegger in einem intensiven Dialog stand. Heidegger hatte im Juli 1924 seinen Vortrag „Der Begriff der Zeit“ vor der Marburger Theologenschaft gehalten (heute abgedruckt im Band 64 der Gesamtausgabe). Auf katholischer Seite sind Karl Rahner und dessen Schüler Johann Baptist Metz zu nennen. Sie setzen sich ebenfalls mit Heidegger auseinander. Karl Rahner hört Heidegger 1934-1936 in Freiburg. Genannt sei hier ein von Rahner 1940 veröffentlichter Aufsatz „Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger“ (heute in: Rahner, Karl, *Sämtliche Werke* Bd. 2, Geist in Welt. Philosophische Schriften. Bearbeitet von A. Raffelt, Solothurn – Düsseldorf – Freiburg i. Br. 1996, 319-346). Unser verehrter Lehrer Johann Baptist Metz scheint in jungen Jahren von Heidegger so angetan gewesen zu sein, dass er ihm eine ausführliche Arbeit gewidmet hat. Mit 22 Jahren verfasst er seine philosophische Dissertation „*Heidegger und das Problem der Metaphysik. Versuch einer Darlegung und kritischen Würdigung. Dissertation zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades am Institut für scholastische Philosophie. Innsbruck.*“ (1950). Viel später wird er sagen: Heidegger hätte bei seiner Zeitontologie anstatt ins vorsokratische Denken zurückzufragen sich besser an den apokalyptischen Traditionen orientiert. Denn diese seien die eigentliche Zeitlehre. *Sein und Zeit* sei ein Jahrhundertthema, Heidegger habe es jedoch in die falsche Richtung verfolgt (Schuster/ Boschert-Kimmig, *Trotzdem hoffen*, 34).

Bernhard Welte, der 1942/43 Heideggers Vorlesung „Parmenides und Heraklit“ gehört hatte, erhielt durch Heideggers Denken deutliche Impulse für seine eigene Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ [vgl. Casper, Bernhard, Bernhard Welte und Martin Heidegger. *Zur Stellung Bernhard Weltes im christlichen Denken des 20. Jahrhunderts*, in: Hemmerle, Klaus (Hg.), *Fragend und lehrend den Glauben weit machen*. Zum Werk Bernhard Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München 1987, 12-28, 13].

1962 verfasst der spätere Kardinal Karl Lehmann an der päpstlichen Universität Gregoriana eine der damals umfangreichsten Arbeiten zu Heidegger, eine 1500 Seiten umfassende Dissertationsschrift, welche jedoch nicht zum Druck kommen wird. [Vgl. Vetter (Hg.), *Nach Heidegger*, 16].

Heute ist das theologische Gespräch mit Heidegger durchaus rege aufgenommen. Wahrscheinlich ist es nie verstummt gewesen. Zur Bedeutung von Heideggers Denken für die Theologie schrieb Karl Lehmann 1966: „Es hat nichts an Aktualität eingebüßt. Man denke z.B. nur an die besonders im theologischen Raum im Anschluß an Ernst Bloch viel diskutierte Verhältnisbestimmung von Wahrheit, Geschichte, und Zukunft, die allerdings noch längst nicht geklärt ist. Weiter wäre zu nennen eine phänomenologische Bestimmung des christlichen Glaubens, eine methodische Orientierung im alten Streit um die Begegnung von christlicher Offenbarung und griechisch hellenistischem Denken...“ (vgl. *Philosophisches Jahrbuch 1966*, herausgegeben von Otto Pöggeler, s. 161; hier zitiert nach: Jäger, Gott. *Nochmals Martin Heidegger*, 5; Anm. 12).

Heidegger machte jedenfalls ernst mit einer strikten Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie und folgt hier Paulus, Luther und Kierkegaard. So ist wohl auch Bonhoeffers Einschätzung von *Sein und Zeit* zu lesen. [übrigens hat Ebeling diese Verhältnisbestimmung etwas abgemildert (s. Jäger, Gott. *Nochmals Martin Heidegger*, 98)]. Grundsätzlich kann man sagen, dass Heideggers Zwiespältigkeit bzgl. der Theologie sowie seine scharfe Trennung von Theologie und Philosophie als Wissenschaften korrespondieren mit der Zwiespältigkeit mit der Heidegger rezipiert wurde. Hier wären Hans Jonas, Adorno (der Heideggers Denken des Seins als Jargon der Eigentlichkeit abgetan, der in den 60er Jahren dann vom Jargon der Revolte abgelöst worden war), die Bultmannschüler Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling) und der Barthflügel (Schüler Diem, Noller) zu nennen, Heinrich Ott (evangelische Theologie), Gustav Siewerth (Philosoph, Thomasspezialist, Heideggerschüler), Helmut Franz auf katholischer Seite. Ein neuer Aufsatz zur Rezeption Heideggers von Seiten der christlichen Theologie stammt von Albert Raffelt: *Martin Heidegger und die christliche Theologie. Eine Orientierung mit Blick auf die katholische Rezeption*, in: Fischer, Norbert/ von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hg.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Hamburg 2011, 195-221.

²³² Jonas, *Heidegger und die Theologie*, 339.

Jonas gesteht hier Bultmann zu, dass sich die Heideggersche Daseinsanalyse zur Explikation des christlichen Verständnisses vom Menschen trefflich eigne, „eben wo und soweit es sich um den Menschen handelt“, jedoch nicht (und dies schränkt er sehr wohl gegenüber Bultmann ein), „wo es sich um Gott oder das Göttliche handelt. Dort, wo Adäquatheit nicht einmal mögliches Ziel ist, hört die Zuständigkeit des Begriffs auf und muß symbolische Rede beginnen.“²³³ Jonas fragt hier nach der Angemessenheit des begrifflichen Schemas. Das Verständnis Gottes kann nicht bloß ein Modus des Selbstverständnisses des Menschen sein. Der Existentialbegriff Heideggers trifft den „Menschen unter dem Gesetz“, jedoch nicht den „Menschen unter der Gnade“²³⁴.

Eine weitere sehr verlockende Versuchung für die Theologie neben Heideggers Terminologie aus der Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* ist der Begriff des *anfänglichen Denkens*. Der Begriff des *anfänglichen* (auch *eigentlichen*) *Denkens* bezeichnet ein Denken, das sich vom Sein beansprucht weiß und diesem denkend entsprechen will. Jonas stellt den Theologen die Frage, wie denn Theologie *anfängliches Denken* sein könne, und hält diesen entgegen, was sich Theologie einhandle, wenn sie sich als Spezialfall *anfänglichen Denkens* begreife.²³⁵

Heidegger spricht ebenfalls von Offenbarung im Sinne der Entbergung des Seins. Sei demnach nicht beides vereinbar, *anfängliches Denken*, wie es Heidegger verstehe, und christliche Theologie, als *anfängliches Denken* im Sinne eines durch Offenbarung bedingten Denkens? Entspricht nicht das so beschriebene Verhältnis von Theologie zu Gott dem von Heidegger beschriebenen Verhältnis des Denkens zum Sein? Soll nun Theologie, wenn sie Heideggers Denken rezipiert, unter den Anspruch des *anfänglichen Denkens* kommen? Soll Theologie *anfängliches Denken* in Bezug auf Gott sein? Die Theologie würde ein besonderes Genre eines *anfänglichen Denkens* sein und die Offenbarung Gottes (als unabgeschlossene und permanente) so etwas wie ein Teil der *Lichtung* des Seins.²³⁶ Die Crux scheint hier zu sein, dass wir uns um ein fundamentales Verständnis der *ontologischen Differenz* zu mühen haben sowie die Sache der *theologischen Differenz* nicht außer Acht lassen dürfen.²³⁷

Anfängliches Denken ist dem Anruf des Seins entsprechendes (vielleicht in einer künftigen Bewegung des eines Denkens des *Seyn* auch ent-sagendes) Denken. Schauen wir auf das *Wesen* des Menschen im *anfänglichen Denken*. Zur Wahrheit des Menschen

²³³ Ebd.

²³⁴ Ebd.

²³⁵ Heidegger dürfte hier zu dieser Verlockung selber beigetragen haben, indem er *anfängliches Denken* und Theologie in ein Verhältnis zueinander rückt. Unter dem Namen der *analogia proportionalitatis*, habe Heidegger die Analogie von Theologie und Philosophie und deren „Gegenständen“ (Sein und sich offenbarender Gott), wenn auch hypothetisch, vorgeschlagen, welche aber gerade die *ontologische Differenz* verbiete (Jonas, Heidegger und die Theologie, 330; bes. Anmerkung 16).

²³⁶ Vgl. Jonas, Heidegger und die Theologie, 330-333.

²³⁷ Sein ist nicht Gott, Sein ist nicht Seiendes, eher wird Gott in einer onto-theologische Metaphysik als ein Seiendes gedacht. Gott kann zwar *onto-theologisch* als Seiendes vorgestellt werden. Aber ist Gott ein Seiendes? Heidegger hat strikt die Differenz von Sein und Seiendem eingemahnt. Wie aber, wenn er selber dieses Verhältnis, diese Differenz aufweicht, gleichzeitig aber strikt die Differenz von Sein und Seiendem weiter einfordert? Sein, kein Seiendes. Sein, das Nichts alles Seienden. Heideggers Sprache ist in *Sein und Zeit* strenger ontologisch, später jedoch zunehmend ontisch, bildlich und poetisch. Heideggers „Sein“ scheint selber zunehmend hypostasiert. Ein Sein, das ruft, sich entbirgt, verstellt, entzieht, ein Sein, das schickt und handelt (vgl. Jonas, Heidegger und die Theologie, 331); Thomas Rentsch hat Heideggers Sein (*Seyn*) als Substitut des Absoluten bzw. Gottes bezeichnet (Rentsch, Gott, 181).

(als seinsverstehendes *Dasein*) gehört die Achtsamkeit hinsichtlich des Zuspruchs des Seins. Dergestalt ist der Mensch als *Dasein* Hüter des Seins und wird vom Sein *gebraucht*.²³⁸

Unser menschliches Denken ist das Geschehen der Selbstlichtung des Seins. Zur Bürde und Würde des menschlichen *Daseins* gehöre jedoch nicht nur die Auszeichnung, dem Ruf des Seins ausgesetzt zu sein und diesen zu vernehmen, gleichsam als eine das Sein vernehmende Schnittstelle in der *Lichtung* des Seins zu stehen, sondern in einem jüdisch-christlichen Verständnis des Menschen „Adam“ zu sein, Gottes Bildnis und Hörer seines Wortes, wie auch gebrochene Existenz, eingespannt zwischen Schöpfung und Fall. Jonas verdeutlicht klar diese Diskrepanz:

Unser menschliches Denken sei das Geschehen der Selbstlichtung des Seins - nicht unser eigener irrender Versuch zur Wahrheit! Der Mensch sei der Hirte des Seins - nicht etwa seiender Geschöpfe, sondern des Seins! Abgesehen von dem lästerlichen Klang, den dieser Gebrauch des geheiligten Titels für christliche und jüdische Ohren haben muß, ist es schwer verdaulich, den Menschen als Hirten des Seins gefeiert zu hören, wenn er eben so kläglich versagt hat, der Hüter seines Bruders zu sein. Dies zu sein hatte ihm die Bibel zgedacht.²³⁹

Heideggers Begriff des Seins ist schrecklich anonym. Es trägt quasi-personale Züge, welche den personalen Anspruch des Nächsten, des Fremden, des Anderen im Sinne des Bruders übertönt. Das Sein schlechthin ist es, das mich ergreift, in Anspruch nimmt, nicht das Sein der anderen Person.²⁴⁰

Die Bibel bestimmt die Stellung des Menschen in dessen Bezügen zu Gott, dem Nächsten und zu sich selbst. Im Liebesgebot ist diese dreifache Beziehung ausgedrückt. Seine Würde und Bürde ist die Endlichkeit seiner Geschöpflichkeit. Heidegger würde freilich Schöpfung und Geschöpflichkeit in den Rahmen einer jüdisch-christlichen Idee von Schöpfung stellen. Jedoch muss sich Heidegger selber den Vorwurf einer Setzung gefallen lassen, nämlich der Setzung eines ausgezeichneten Seienden (*Dasein*) durch ein Sein, in dessen Anspruch es zu stehen kommt. Setzung aber auch durch ein Sein im Sinne einer quasi-personalen, mystisch hypostasierten Instanz wie Platos „das Gute“.²⁴¹

Soweit der Vorwurf von Jonas. Wir werden sehen, dass Heidegger gerade ein ethisches Verständnis des Humanen ursprünglicher ansetzen möchte. Im *Brief über den »Humanismus«* gehört das Ursprüngliche der Ethik in den Horizont des Aufenthalts des *Daseins*, seines Wohnens (ἵθoς) und dessen Nähe zum Sein.²⁴²

Heideggers Denken ist aus der Sicht Jonas' heidnisch, insofern es den Aufgang des Göttlichen, der Gottheit und des Gottes in der *Lichtung* des Seins ansetzen möchte.²⁴³

²³⁸ Wir verwenden hier Heideggers *Brief über den »Humanismus«*, wie dem Text von Hans Jonas entsprechend, die Schreibweise *Sein* - und nicht *Seyn*, wie später in der Kommentierung der *Fügungen* aus den *Beiträgen zur Philosophie*!

²³⁹ Jonas, Heidegger und die Theologie, 336. Vgl. dazu: Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 313-364, bes. 342.

²⁴⁰ Vgl. Jonas, Heidegger und die Theologie, 336f.

²⁴¹ A.a.O., 331.

²⁴² Vgl. Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 352ff.

²⁴³ Was das Heidnische an Heideggers Denken angeht und wie dem Vorwurf des Heidnischen in seinem Denken zu begegnen ist, soll nur soviel gesagt sein. Möglicherweise müssen wir uns hier dem Heidnischen in einem alten, ursprünglichen Verständnis im Sinne des Paganen nähern. Der Heide ist nicht der Gottlose, der

Jonas zitiert hier zwei sehr berühmte Passagen Heideggers, die in diesem Zusammenhang von Gott und Sein immer wieder genannt werden und aus dem *Brief über den »Humanismus«* stammen. Es ist nicht klar, warum Jonas diese beiden Texte einer anderen Schrift Heideggers, nämlich „Platons Lehre von der Wahrheit“ zudenkt, die dort so nicht zu finden sind.

Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken (Genitiv von *das* Heilige, nicht *der* Heilige).
Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen der Gottheit zu denken (Gott-*heit*, *deitas*, nicht die Gottheit). Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott‘ nennen soll.²⁴⁴

Die zweite Stelle lautet:

Das Heilige aber, das nur der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn zuvor das Sein sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist.²⁴⁵

Jonas unterstellt Heidegger damit, eine ontologische Verfahrensweise einer natürlichen Theologie zu entwerfen, welche noch einmal auf dem Boden und in der Tradition abendländischer Metaphysik stehe. Ist hier nicht ein Aufstiegsszenario des Denkens vom Sein zu Gott angedacht, welches aus der „Analyse des Seins das Heilige und das Göttliche hergibt und das Heilige und Göttliche die ontologische Dimension bereitstellt“²⁴⁶, worin Götter und Gott an- oder abwesen, existieren oder nicht? Wenn das nicht ein „Entwurf für die ontologische Verfahrensweise einer natürlichen Theologie ist“?²⁴⁷ Verbleibt Heidegger nicht hier in einem griechisch verstandenen Theologieverständnis, im Sinne einer *Theologie*? Kehrt er nicht selber zu einer *Theologie* zurück, in welcher die Götter in der *Lichtung* dessen, was ist, aufgehen oder sich entziehen?²⁴⁸ Wer Heidegger hier folgt, muss eine Lehre der permanenten Offenbarung übernehmen. „Denn es ist schlechthin unzertrennlich von der Analogie des Sich-entbergens des Seins als der Geschichte des Seins selber (usw.), daß auch sein religiöses Analogon ein immer erneuertes Geschehen ist, in Ereignung und Inhalt bestimmt vom Geschick.“²⁴⁹ Unter dem offenen Horizont des Seinsgeschicks sei Offenbarung immer noch unabgeschlossen, unfertig. Dem gegenüber steht der biblische Mensch nicht unter dem Anspruch des Seins. Was ihn trifft, ist der Ruf und Anspruch Gottes und dessen Wort: Adam, wo bist du? Kain, wo ist Abel, dein Bruder?

Nichtreligiöse oder Neureligiöse, sondern der Religiöse schlechthin. Wucherer-Huldenfeld hat in diesem Zusammenhang Heideggers Wortprägung vom „hölzernen Eisen“ aufgenommen: „Zum sogenannten Heidentum gehört Religion. Der Begriff eines nichtreligiösen, atheistischen Heidentums sei ein hölzernes Eisen.“ (Wucherer-Huldenfeld, Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien, Bd. II, 48).

²⁴⁴ Jonas, Heidegger und die Theologie, 327f. Hans Jonas zitiert diese Stelle (mit eigenen Einfügungen versehen) als dem Heideggertext *Platons Lehre von der Wahrheit* zugehörig [dieser Text findet sich heute in: Heidegger, Wegmarken (HGA 9), 203-238]. Der von Jonas zitierte Text steht jedoch nicht in *Platons Lehre von der Wahrheit*, sondern im: *Brief über den »Humanismus«*, in: Heidegger, Wegmarken (HGA 9), 351.

²⁴⁵ A.a.O., 328. Auch dieser Text von Jonas eigenartigerweise aus dem Text »Platons Lehre von der Wahrheit« zitiert, findet sich dort nicht, sondern steht im *Brief über den »Humanismus«*, in: Heidegger, Wegmarken (HGA 9), 338f.

²⁴⁶ Jonas, Heidegger und die Theologie, 328

²⁴⁷ Ebd.

²⁴⁸ Vgl. oben, Heideggers differenziertes Verständnis von Theologie.

²⁴⁹ Jonas, Heidegger und die Theologie, 332.

Das ist wohl „nicht die Stimme des Seins und die »Lichtung«, in die es den Angeredeten stellt, ist die seiner Schuld. Und die Erinnerung ergeht an das Gedächtnis des verstockten Willen, nicht des vergeßlichen Denkens.“²⁵⁰

Nach Jonas ist Heideggers Denken kaum ethisch relevant. Heidegger bedenkt das Geschick, das Schicksal des Seins durch die lange abendländische Geschichte hindurch. Das Sein als Geschehen ist dem Denken ein Ereignen. Jedoch gibt es keine Norm mit Heideggers Denken, nach der sich entscheiden ließe, wie auf solche Rufe des Seins und dessen Geschick etwa im Geschick eines Volkes, oder des Weltganges adäquat zu antworten ist. Keine „Norm außer Tiefe, Entschlossenheit und der schieren Macht des Seins, wovon der Ruf ausgeht.“²⁵¹ Gegen diese Unentschiedenheit und den Immanentismus von Heideggers Denken rät Jonas:

Das Sein, dessen Schicksal Heidegger bedenkt, ist die Quintessenz dieser Welt, es ist saeculum. Hiergegen sollte die Theologie die radikale Transzendenz ihres Gottes wahren, dessen Stimme nicht aus dem Sein kommt, sondern in das Reich des Seins von außen einbricht.²⁵²

Um Heidegger hier nicht unrecht zu tun, ist gegenüber Jonas in Erinnerung zu rufen, dass Heideggers Denken herausgefordert ist und bleibt von der Frage nach dem Sinn von Sein, von der Frage, woher dieses Sein seine Bestimmung erfährt. Heidegger *nachdenken* bedeutet demnach nicht bloß Heideggers Hinweise und Winke nur zur Kenntnis zu nehmen und diese zu verbreiten, sondern „der gewiesenen Sache selbständig nachzudenken“.²⁵³ Heidegger merkt hier zur Entfaltung seines Denkweges in einem Brief an Pater William J. Richardson an (und dies ist gerade im Horizont von Jonas' Kritik zu bedenken):

Wer bereit ist, den einfachen Sachverhalt zu sehen, daß in »Sein und Zeit« der Ansatz des Fragens aus dem Bezirk der Subjektivität abgebaut, daß jede anthropologische Fragestellung ferngehalten, vielmehr einzig die Erfahrung des Da-seins aus dem ständigen Vorblick auf die Seinsfrage maßgebend ist, der wird zugleich einsehen, daß das in »Sein und Zeit« erfragte »Sein« keine Setzung des menschlichen Subjekts bleiben kann. Vielmehr geht das Sein als das aus seinem Zeit-charakter geprägte An-wesen das Da-sein an.²⁵⁴

Wer sich also auf Heideggers Denken einlässt, der wird nicht nur Gast seines „Denkens“, wie man es auch betiteln möchte, sondern der wird Gast im Haus des Seins, Gast in der *Lichtung* des *Seins* und damit ausgesetzt einem An-gang, dass überhaupt Seiendes *ist* und nicht vielmehr *nichts*.

Wenn wir eingangs nach Heideggers Ort in der Spannung von Theismus und Atheismus gefragt haben, so könnten wir Heideggers Denken (wohl in der Terminologie Wucherer-Huldenfelds) als methodischen (poietischen) Atheismus verstehen, zumindest in der Zeit vor der Kehre. Eines scheint jedoch deutlich zu werden, dass Heidegger sich in diesem Spannungsfeld von Theismus und modernem Atheismus bewegt. Die Kennzeichnungen

²⁵⁰ A.a.O., 325f.

²⁵¹ A.a.O., 326.

²⁵² A.a.O., 326f.

Durchaus pointiert klingt Heidegger, wenn er fünf Jahre später (1969) in einem Brief an Hannah Arendt schreibt: Hans Jonas „ist offenbar von der Theologie ganz abgekommen.“ (Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975, Nr. 114, 178. Vgl. dazu Arendts Antwort im Brief Nr. 115, 178). Vielleicht sagt er dies auch deshalb, um anzudeuten, dass Jonas selber die von Heidegger beschriebene Äquidistanz von Theologie und Philosophie in der Kritik zu Heideggers Denken nicht gewahrt habe, wenn er von den Verlockungen der Heideggerschen Terminologie für die Theologen redet, andererseits im zuletzt genannten Zitat die strikte Distanz von Seinsgeschichte und radikaler Transzendenz Gottes betont.

²⁵³ Heidegger, Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson (1962), (HGA 11), 143-152, 145.

²⁵⁴ A.a.O., 150.

von Heideggers Denken als heidnisch (Jonas) und *Sein und Zeit* als *das* atheistische Werk des 20. Jahrhunderts (Bonhoeffer, Zizek)²⁵⁵ dienen uns als Hinweis, um Heidegger im Spannungsfeld von Theismus und Atheismus aufzusuchen. Wenn wir Heideggers Denken als solches qualifiziert sehen, ist noch nichts ausgesagt über Glaube oder Unglaube des Meßkirchners selbst. Er mag sich dem Katholizismus entfremdet haben, ist jedoch nicht aus dem Katholizismus herausgetreten.

Wir werden nicht versuchen Heideggers Denken einen Ort innerhalb einer Systematik moderner Atheismusforschung zuzuweisen. Nur soviel sei gesagt, wenn Heidegger in *Sein und Zeit* eine *atheistische* Ontologie der Endlichkeit vorlegt, so ist es legitim zu fragen, ob und um welches Verständnis von Atheismus es sich hier handeln mag. Atheismus ist ein sehr vielgestaltiges Phänomen und lässt sich zudem sehr unterschiedlich darstellen.²⁵⁶ M.E. bezeichnet der Titel einer *atheistischen* Ontologie, dass hier Gott gleichsam methodisch nicht zur Sprache kommen kann. Heidegger schweigt deshalb auf weiten Strecken in seiner Fundamentalontologie von Gott. Die von Bonhoeffer als a-theistisch titulierte Ontologie Heideggers wäre demnach als eine Spielart des methodisch motivierten Atheismus zu verstehen (wenn wir uns hier auf die Systematik Wucherer-Huldenfelds beziehen), freilich in anderer Art als dies etwa für die moderne Physik gilt, die *Gott* gleichsam außerhalb ihres Bereiches belassen muss. Der Unterschied hierzu wäre etwa anhand von Heideggers Wissenschaftsverständnis zu zeigen. Nur soviel sei gesagt: Physik, Mathematik usw. gehören den positiven Wissenschaften an, wohingegen Philosophie und Ontologie Wissenschaft vom Sein ist.²⁵⁷

Wir könnten das Heidnische am Denken Heideggers mit Jonas abgrenzen als die unheimliche Verlockung von Heideggers Denken für die Theologie. Ebenso wäre es möglich, Heideggers Ontologie einer radikalen Endlichkeit des *Daseins*, als methodischen Atheismus im schon genannten Modell Wucherer-Huldenfelds zu begreifen, der von Gott schweigen muss, um entsprechend die Immanenz des *Daseins* zu denken. Dieses Modell eines modernen Atheismus unterscheidet einen theoretischen (hierin wieder positive, indifferente und negative Spielarten) von einem poetischen (methodischen) Atheismus und setzt davon einen praktisch-existentiellen Atheismus ab. Poietisch ist dabei ein schwer zu fassender Terminus. Er besagt hier bloß, dass für die Sachgemäßheit eines Vollzugs oder Tuns, hier des Denkens Heideggers, „nicht etwas Religiöses, Heiliges, oder Gott in Frage kommt.“ Es handle sich dabei „weder um eine theoretische Gottesleugnung, noch

²⁵⁵ Vgl. hier den Hinweis von: Appel, *Zeit und Gott*, 123.

²⁵⁶ Zur Geschichte des abendländischen Atheismus sei vor allem auf die sehr ausführlichen Beiträge Augustinus Karl Wucherer-Huldenfelds zur Atheismusforschung verwiesen. Hier v.a. der Beitrag: Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus.

Das Phänomen des Atheismus von der Antike her betrachtet ist im Unterschied zu den Spielarten des modernen (radikalen) Atheismus ein *relatives* Phänomen. Das Verständnis eines vormodernen Atheismus ist bezogen auf einen Raum des Religiösen. Ein gutes Beispiel bezüglich der Relativität des Wortes „Atheismus“ hat uns Justinus von Rom, Märtyrer und Philosoph (gestorben um 165 nach Chr.), überliefert. Den Vorwurf Atheisten zu sein hatte man den Christinnen und Christen des 2. Jahrhunderts in Rom nicht erspart, weil sie nicht den römischen Göttern opferten. Vgl. Wucherer-Huldenfeld, *Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus*, 23.

²⁵⁷ Vgl. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (HGA 24), 26-28; u.ö.

um existentielle praktische Ablehnung Gottes“.²⁵⁸ Heideggers *Atheismus* besteht darin, dass er einen bloß vorgestellten Gott ablehnt. Dies sei ein Götze, nie und nimmer der *göttliche* Gott.²⁵⁹ Es meint zunächst, dass bei dieser strikten Trennung Gott nicht zum *Gegenstand* eines Denkens (Philosophie) gemacht werden kann. Freilich ist hier weder etwas gesagt über den Glauben des Menschen Martin Heidegger noch kann darüber geurteilt werden.²⁶⁰ Möglicherweise ist das von uns so versuchte Einordnen seines Denkens als eines methodisch-atheistischen, zumindest was *Sein und Zeit* angeht, nur der Versuch, den Blick für ein Gottdenken Heideggers zu schärfen. Vielleicht ist die starke Zurückweisung der Ontotheologie durch Heidegger mit einem Wort Justinians von Rom zu begreifen, der als Christ im Hinblick auf die Götter Roms ausgesprochen hat: „Wir gestehen’s gerne ein, daß wir (*Christen*; d.Verf.) in Bezug auf solche [offiziell] anerkannte Götter Atheisten sind, aber nicht hinsichtlich des wahren Gottes“.²⁶¹ Wir konkretisieren dies: Im Hinblick auf den *onto-theologisch* gewonnenen Gott ist Heideggers Denken *atheistisch*, gott-los, weil es „den Gott der Philosophie preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher“ ist.²⁶² Anstelle Heideggers Denken dergestalt charakterisieren zu wollen, ist es wohl sinnvoller auf ihn selber zu hören, wenn er, wie schon zitiert, ein Denken, auf das er sich besinnen möchte, als weder theistisch noch atheistisch gekennzeichnet hat.

3.2. Heideggers Denken als ein Denken radikaler Endlichkeit

Bei aller theologischen bzw. religiösen Konnotation von Heideggers Denken gilt es eine inhaltliche Seite hinter einer methodisch-atheistischen Perspektive, nämlich Heideggers Denken als Denken radikaler Endlichkeit wahrzunehmen.²⁶³ Das gilt vor allem für *Sein und*

²⁵⁸ Wucherer-Huldenfeld, Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus, 9.

²⁵⁹ Vgl. Heidegger, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, (HGA 11), 77.

Vgl. In einem Brief an Jaspers vom 8.11.1927 spricht Heidegger von seiner Philosophie als „negativer“ Philosophie (Brief 50) in: Heidegger/ Jaspers, Briefwechsel 1920-1963, 83.

²⁶⁰ Es ist überhaupt äußerst komplex im Zeitalter von Nihilismus und Indifferentismus eine klare und eindeutige Scheidung von Glaube und Unglaube vorzunehmen. So könnte jemand in einem theoretisch-verbale Sinn Gottes Dasein anerkennen, jedoch existentiell-praktisch ein Leben führen, welches im Widerspruch zu dieser theoretischen Anerkennung steht. Wir können uns dies auch unter umgekehrten Vorzeichen denken. Wucherer-Huldenfeld spricht in diesem Zusammenhang von einem keimhaften Unglauben (Atheismus) im Gläubigen. „Gerade der religiöse Mensch kennt diesen praktischen Atheismus aus eigener Erfahrung, zumindest als immer wiederkehrende Anfechtung, sich der Erfahrung der Gegenwart Gottes zu verschließen und sich gegen sie zu immunisieren. Da er das, was ihm zu sein gegeben ist, im Grunde seines Wesens immer neu annehmen und immer neu vollziehen muß, besitzt er keine absolute Heilsgewißheit für sich, ist seine Situation offen, steht er in einer geschichtlichen Spannung zwischen Unglauben und Glauben, Unheil und Heil, Atheismus und Theismus.“ Wucherer-Huldenfeld, Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien, Bd. II, 11. Wucherer-Huldenfeld verweist in diesem Zusammenhang auf Karl Rahner und dessen Text: Gerecht und Sünder zugleich (Schriften zur Theologie, Bd. 6, Einsiedeln 1965, 262-276).

²⁶¹ Vgl. Justinus, 1. Apologie, 1,6; Patrologia, series graeca, hg. von J.P. Migne, Bd. 6, Sp. 336, Paris 1857. Zitiert aus Wucherer-Huldenfeld, Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien, Bd. II, 23.

²⁶² Heidegger, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, (HGA 11), 77.

²⁶³ Zunächst spricht Heidegger von einer strengen Trennlinie zwischen Theologie und Philosophie [vgl. Heideggers Rede vor den Marburger Theologen (1924), die er sehr schätzte; vgl. dazu auch: Heidegger/ Jaspers, Briefwechsel 1920-1963]. Christliche Philosophie oder eine phänomenologische Theologie sei ein

Zeit. Im fundamentalontologischen Versuch einer Analyse des *Daseins* bildet die Zeitlichkeit den Horizont, um sich der Frage nach dem Sinn von Sein zu nähern. Das *Dasein* als *In-der-Welt-sein* findet sich in seinem besorgenden Umgang mit den Dingen in einer Welt vor. Die Dinge sind nie vorhanden, sondern begegnen als Zuhandenes in einem Verweisungszusammenhang. In diesem Verweis tritt uns Welt als Bewandnisganzheit entgegen, das Zuhandene als Zeug in seinem Zeugzusammenhang.²⁶⁴ Das *In-Sein* des *Daseins* ist *Ek-sistenz*, Hinaus-Stand in die Welt. Das *Dasein* ist aber kein dem Verweisungszusammenhang Äußeres. Zur Struktur des *Daseins* gehört dessen Erschlossenheit. *Dasein* ist bereits erschlossene Welt. Heidegger formuliert hier einen *ontologischen Primat der Endlichkeit und damit Zeitlichkeit gegenüber der Ewigkeit*.²⁶⁵ „Das Zuhandene der Umwelt ist ja nicht vorhanden für einen dem Dasein enthobenen ewigen Betrachter, sondern begegnet in die umsichtig besorgende Alltäglichkeit des Daseins.“²⁶⁶ Bei Descartes ist die ontologische Grundbestimmung der Welt die *extensio*. Diese ist es, die das Sein der *res corporea* ausmacht.²⁶⁷ Ungeklärt bleibt jedoch das ontologische Fundament der Unterscheidung von *res cogitans* und *res corporea*. *Res cogitans* und *res extensa* werden als Unterschiedenes gesetzt, aber der Unterschied als Unterschied nicht weiter bedacht.²⁶⁸ Leibniz findet im Begriff der Monade das entsprechende *Moment*, um obige Entgegensetzung von *res cogitans* und *res corporea* zu einen. Die Monade ist Subjekt-Objekt. Heidegger zufolge gibt Descartes eine ontologische Fehlbestimmung von Welt.²⁶⁹ Noch mehr, er überspringt das Phänomen der Welt „wie das Sein des zunächst zuhandenen innerweltlich Seienden“.²⁷⁰ Das „Überspringen der Welt und des zunächstbegegnenden Seienden“ sei jedoch „nicht zufällig ist“, sondern gründe in der Seinsart des Daseins.²⁷¹ In Descartes' Ontologie sind *res cogitans* und *res extensa* geschieden und (beides als *ens creatum*) different zu Gott. „»Gott« ist hier ein rein ontologischer Titel, wenn er als *ens perfectissimum* verstanden wird.“²⁷² Heideggers Frage aber geht auf das Sein. Was heißt das „ist“, wenn wir sagen „Gott ist“, die „Welt ist“ und der „Mensch ist“? Das *ist* sagt das Sein. Die Scholastik und mit ihr die mittelalterliche Ontologie hat „Sein“ in verschiedenen Weisen der Analogie zu denken versucht, jedoch

„hölzernes Eisen“ und nicht zusammenzubringen [siehe Heidegger, Wegmarken (HGA 9), 66]. Sein 1911 erfolgter Entschluss sich ganz dem Denken zuzuwenden (an der Wegstelle 1911 sei er aus der Theologie, d.h. aus der Metaphysik gedrängt worden; vgl. Heidegger/ Jaspers, Briefwechsel 1920-1963, Briefe 129 und 130) zeigt seine Entschiedenheit. Wenn *Philosoph*, dann ausschließlich *Philosoph*. Dennoch oder gerade deshalb wird er sich in den frühen Zwanzigerjahren des 20. Jhdts. mit Paulus, und immer wieder mit Augustinus und natürlich Meister Eckehart befassen. Denn seine strenge Unterscheidung, wahrt sowohl das Anliegen der Philosophie wie das der Theologie! (vgl. dazu auch Brief 42 an Jaspers).

²⁶⁴ Vgl. Heidegger, Sein und Zeit (HGA2), §18.

²⁶⁵ Vgl. Appel, Zeit und Gott, 104.

²⁶⁶ Heidegger, Sein und Zeit (HGA 2), 142.

²⁶⁷ Vgl. a.a.O., 119 und 122f.

²⁶⁸ Vgl. a.a.O., 120.

²⁶⁹ Vgl. dazu § 21 in Sein und Zeit (HGA 2).

²⁷⁰ Heidegger, Sein und Zeit (HGA 2), 127.

²⁷¹ A.a.O., 134 (siehe auch § 14 in Sein und Zeit).

²⁷² A.a.O., 123.

blieb der Sinn von Sein ungeklärt, da er als selbstverständlich galt.²⁷³ Heideggers umfassende Perspektive für Gott, Mensch und Welt wird die Frage nach dem Sinn von Sein bleiben. Sie bleibt verwiesen an das das Sein verstehende *Wesen*, ein Seiendes, das der Mensch ist und welches Heidegger terminologisch *Dasein* nennt. Diesem ist Sein erschlossen. Die in einer Analytik des *Daseins* angegangene Frage nach dem Sinn von Sein wird *Dasein* als *In-der-Welt-sein* erschließen und damit die Weltlichkeit (Räumlichkeit) der Welt entdecken. *Dasein* ist räumlich, insofern als „zu seinem In-der-Welt-sein das Einräumen – als Existential verstanden – gehört.“²⁷⁴ Das Einräumen meint ein Begegnenlassen des innerweltlich Zuhandenen. Die Räumlichkeit ist im besorgenden Umgang des *Daseins* in der Unauffälligkeit des Zuhandenen zugegen. Das zunächst Zuhandene hat den Charakter der Nähe. Es hat seinen Platz. Es gehört in seine Gegend, in eine Bewandnisganzheit.²⁷⁵ „Über Nähe und Ferne des umweltlich zunächst Zuhandenen entscheidet das umsichtige Besorgen. Das, wobei dieses im Vorhinein sich aufhält, ist das Nächste und regelt die Entfernungen.“²⁷⁶ Das *Dasein* hält sich als *In-der-Welt-sein* je schon verstehend bei den in einer bestimmten Umwelt entfernten Seienden auf.

In den Horizont der Sorgestruktur des *Daseins* gehören die vielen von Heidegger explizierten existentialen Bestimmungen des *Daseins*. Wir wollen hier neben der schon genannten Räumlichkeit des *Daseins* auf deren Zeitlichkeit zu sprechen kommen. *Dasein* ist *zeitlich*. *Dasein* ist *in* der Zeit im Sinne eines Seins in der Zeit. „Was »mit ihm« geschieht, erfährt es »in der Zeit« geschehend“.²⁷⁷ *Dasein* zeitigt sich. *Dasein* zeitigt sich als *Sein zum Tode*. Heidegger nennt dies die Erstreckung des *Daseins* zwischen Geburt und Tod. Existential verstanden ist der Anfang nie Vergangenes und der Tod nie ein Einzuholendes, beide weder vorhanden noch zuhanden, stets ausstehend.

Das faktische *Dasein* existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es schon im Sinne des Seins zum Tode. Beide »Enden« und ihr »Zwischen« *sind*, solange das *Dasein* faktisch existiert, und sie *sind*, wie es auf dem Grunde des Seins des *Daseins* als *Sorge* einzig möglich ist.²⁷⁸

Der Aufweis des *Daseins* als Zeitlichkeit führt Heidegger schließlich zum Problem einer ursprünglichen Zeitlichkeit. Die ursprüngliche Zeit wird sich ja als der Horizont herausstellen, in welchem die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt *daseinsmäßig* angegangen werden kann. Hier steht Heidegger wohl in einem ständigen Dialog mit Hegel und dessen *Phänomenologie des Geistes* und der Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Geist. Einer Konkretion des Geistes stellt Heidegger die Konkretion der faktischen Existenz des *Daseins* gegenüber. Hegels Interpretation der Zeit als Schicksal und Notwendigkeit des Geistes aufnehmend, antwortet er:

²⁷³ Vgl. a.a.O., 125.

²⁷⁴ A.a.O., 148.

²⁷⁵ Vgl. § 22 in *Sein und Zeit* (HGA 2).

²⁷⁶ Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), 143.

²⁷⁷ A.a.O., 498.

²⁷⁸ A.a.O., 495.

Die vorstehende existenziale Analytik des Daseins setzt dagegen in der »Konkretion« der faktisch geworfenen Existenz selbst ein, um die Zeitlichkeit als deren ursprüngliche Ermöglichung zu enthüllen. Der »Geist« fällt nicht erst in die Zeit, sondern *existiert als* ursprüngliche *Zeitigung* der Zeitlichkeit. Diese zeitigt die Weltzeit, in deren Horizont die »Geschichte« als innerzeitiges Geschehen »erscheinen« kann. Der »Geist« fällt nicht *in* die Zeit, sondern: die faktische Existenz »fällt« als verfallende *aus* der ursprünglichen, eigentlichen Zeitlichkeit. Dieses »Fallen« aber hat selbst seine existenziale Möglichkeit in einem zur Zeitlichkeit gehörenden Modus ihrer Zeitigung.²⁷⁹

Heidegger benennt diesen Modus als uneigentliche Zeitigung des *Daseins*. Ihr entspricht ein vulgäres Zeitverständnis, das Zeit als unendliche Folge von Jetztpunkten ansetzt und so immer vergängliche, haltlose Zeit ist. Diese (vulgär gefasste) Zeit ist, indem sie vergeht. Eine ursprüngliche (eigentliche) Zeitigung der Zeit entspringt der Zukunft. „Die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit zeitigt sich primär aus der Zukunft.“²⁸⁰ Im Unterschied zu einem vulgären Zeitverständnis der Zukunft, als einem Noch-nicht-jetzt, zeitigt sich Gegenwart als der Zukunft Entspringendes. „Die Gegenwart entspringt der Zukunft in der ursprünglichen ekstatischen Einheit der Zeitigung der Zeitlichkeit.“²⁸¹

In einer Anmerkung fügt Heidegger eine Kritik am herkömmlichen Begriff der Ewigkeit an. Unser traditionelles Verständnis der Ewigkeit ist aus einem vulgären Zeitverständnis gewonnen. Diese wird als „stehendes Jetzt“ (nunc stans) gefasst und bildet das Pendant zu einer Folge unendlicher Jetztpunkte, die weder Anfang noch Ende kennt. Ähnlich, wie zuvor im Kontext der Räumlichkeit des *Daseins* die Unmöglichkeit eines ewigen Betrachters thematisiert worden war, spricht Heidegger hier (im Horizont der Zeitigung der Zeitlichkeit) von einem Verständnis der Ewigkeit Gottes. Ließe sich eine solche Ewigkeit Gottes philosophisch „konstruieren“, „dann dürfte sie nur als ursprünglichere und »unendliche« Zeitlichkeit verstanden werden.“²⁸² Was uns erstaunt, ist, dass Heidegger die Zeitigung der Zeit, damit auch die Zeitigung einer unendlichen (ursprünglicheren) Zeitlichkeit in eine Interpretation des *Daseins* (als Zeitlichkeit) hineinstellt. Inwieweit wir uns hier nicht doch wieder auf Hegels Spuren finden, kann nicht weiter betrachtet werden. Gerade aus obiger Betrachtungsweise ergibt sich eine für die Theologie relevante Konsequenz. Heidegger verabschiedet in *Sein und Zeit* den Gedanken eines Gottes, der als ein exterritorialer ewiger Beobachter, die Welt sozusagen von außen her (aus einem Abseits von Raum und Zeit), bestimmt. Heidegger kritisiert damit einen Gottesbegriff,

der Gott in die Rolle eines exterritorialen Marionettenspielers drängt, oder wollte man ein zeitgemäßeres Bild verwenden, der in Gott den absoluten Betrachter einer Welt versteht, die nichts anderes ist als ein je nach weltanschaulicher Disposition endlicher oder unendlicher Videofilm.²⁸³

Heidegger analysiert in *Sein und Zeit* die faktische Existenz des *Daseins*. Die Zeitlichkeit wird als „der Sinn des Seins desjenigen Seienden, das wir Dasein nennen“²⁸⁴ aufgewiesen. Zur faktischen Existenz gehört die Zeitlichkeit als dessen ursprüngliche Ermöglichung. Ein aus der Analytik des *Daseins* gewonnenes Verständnis von Zeit und

²⁷⁹ A.a.O., 574f.

²⁸⁰ A.a.O., 563.

²⁸¹ A.a.O., 563f.

²⁸² A.a.O., 564; Anm. 7.; vgl. dazu auch: Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens (HGA 60), 104.

²⁸³ Appel, Zeit und Gott, 106.

²⁸⁴ Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), 24.

Ewigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit gehört damit in den Umkreis der Interpretation einer ursprünglichen Zeitigung der Zeitlichkeit. Möglicherweise ist noch nicht alles gesagt, wenn wir Heideggers Daseinsanalyse als ein Denken radikaler Endlichkeit verstehen und wo die Versuchung groß ist, sein Denken als atheistisch wie theistisch zu betiteln und zu vereinnahmen.

3.3. Not und Notwendigkeit einer philosophischen Gottesrede heute

Not wie Notwendigkeit einer philosophischen Gottesrede gehören in den Ausgang der abendländischen Geschichte des Denkens, in das *Enden* der Metaphysik. Wie können wir eine Sprache suchen und versuchen, die gerade Gott nicht vergegenständlicht? Heidegger gemahnt uns, die metaphysische Weise der Gottesrede sein zu lassen. Gewissermaßen ist die *Seinsvergessenheit* und *Seinsverlassenheit* der Metaphysik auch eine Gottvergessenheit und Gottverlassenheit. Was Heidegger zu denken sucht, ist das, was sich zu denken gibt: *Seyn*. Heideggers Seinsdenken ist weder theistisch noch atheistisch, auch nicht indifferent. Es entzieht sich solchen Schubladisierungen. Heideggers Denken lässt sich ja gerade nicht in eine dieser „Schienen“ Theismus oder Atheismus fügen. Sein Denken spannt ein *Zwischen* auf und hält es aus. Ein Denken, „das in die Wahrheit des Seins als das zu Denkende vorweist“, möchte sich „keineswegs für den Theismus entschieden haben. Theistisch kann es sowenig sein wie atheistisch. Dies aber nicht auf Grund einer gleichgültigen Haltung, sondern aus Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind, und zwar durch das, was sich ihm als das Zu-denkende gibt, durch die Wahrheit des Seins.“²⁸⁵ Müssen „wir nicht erst diese Worte (*Wahrheit des Seins, das Heilige, die Gottheit, Gott*; d.Verf.) alle sorgsam verstehen und hören können, wenn wir als Menschen, das heißt als *eksistente* Wesen, einen Bezug des Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen?“²⁸⁶

Wie ist eine Rede von Gott im Ausgang des abendländischen Denkens möglich? Thomas Rentsch hat im Kontext des gegenwärtigen Fragens nach Gott versucht, den Gedanken der Unvermeidbarkeit philosophischer Theologie wach zu halten. Wie äußert sich eine Rede von Gott nach der Verkündigung des Todes Gottes? Wie kehrt die Gottesrede im abendländischen Denken, innerhalb der okzidentalen Vernunftgeschichte des 20. Jahrhunderts wieder? Wie und wo kommt der totgesagte, der verdrängte Gott im modernen Denken wieder? Sämtliche metaphysikkritische Ansätze zehren ja von der Not, Gott zu sagen, Gott ins Wort zu bringen. Wir sind bei der alten Frage: Wie ist Gott sagbar?

Die Geschichte des Denkens hat uns für diesen Weg zwei Richtmarken gelehrt. Gott kann nicht vom Menschen her, von einem Denken des Menschen aus erreicht werden. Nicht die Weisheit des Menschen, sondern die Torheit Gottes ist hier eine Spur, der zu folgen ist. Diesen Wink haben Luther und Bonhoeffer (und wie schon angemerkt auch Heidegger) aufgenommen und eingemahnt. Von Gott wissen können wir nur von Gott her. Gott selbst muss sich geoffenbart haben, dass wir auf Gott hin etwas zu antworten imstande sind.

Die andere Richtmarke ist das Streben des Geistes, das immer wieder zu denken und ins Wort zu bringen, worüber hinaus nicht gedacht werden kann. Wozu aber dann das jahrtausendalte Mühen

²⁸⁵ Heidegger, Wegmarken (HGA 9), 352.

²⁸⁶ A.a.O., 351.

des menschlichen Denkens, Gott vorzustellen? Wozu überhaupt philosophische Theologie? Nur um adäquate Termini ausfindig zu machen, die uns verleiten das auszusagen, was und wer Gott sei, um ihn erst recht zu verfehlen?

Die europäische Philosophie hat über Kant, Hegel und Nietzsche hinaus tiefgehende Wandlungen und Umbrüche erfahren. Dazu kommen die Katastrophen der Menschheitsgeschichte des 20. Jahrhunderts, die gerade auf dem Boden eines jüdisch-christlichen Erbes und einem dadurch von der Aufklärung geprägten Denken, erwachsen sind. Diese Strömungen unserer Geistesgeschichte, wie ihre Verwundungen und Zerstörungen, wirken in einer Tiefendimension nach und bestimmen uns forthin. Heidegger wird hier das zunehmend beherrschende, noch ungedachte *Wesen* der Technik nennen, das den Bezug des Menschen zum Seienden bestimmt. Sehr treffend und in einer eigenständigen Weise hat Bahr diese Tiefendimension beschrieben:

Nie zuvor und nirgendwo anders ballte sich in solcher Dichte zusammen, was zwischen Nietzsche und Heidegger die abendländische Geschichte des Nihilismus genannt wurde.

Unzureichend wäre eine Perspektive, in welcher das Jahr 1945 nur wie ein militärgeschichtlicher Einschnitt gelesen würde, welcher der namenlosen, unfäßbaren Industrie des Mordens von außen ein Ende setzte. Daß dieses zersplitterte Mitteleuropa in sich Sprengkräfte aufstaut, deren Ausbruch es pulverisierte, ist kein fremder Effekt, der aus der Gegnerschaft anderer Mächte erklärt wäre, als entstünde mit deren Rückzug ein aufatmendes Vakuum der Gewalt. Die Zerbrechlichkeit deutscher Länder hat eine tiefere, noch schwer zu begreifende Struktur. Sie wird nicht deutlicher durch eine Anerkennung über ihre nationalen Züge; aber diese können vielleicht auf das noch Undeutliche verweisen.²⁸⁷

Die Zerstörung der Humanitas im Grauen von Auschwitz und Hiroshima hat Johann Baptist Metz veranlasst, die herkömmliche Rede von Gott und Mensch als leidresistent zu entlarven. Er hat mit anderen gefragt, wie nach Auschwitz von Gott zu reden ist, und dazu beigetragen innerhalb der katholischen Theologie des 20. Jhdts. eine „Neue Politische Theologie“ zu entwickeln. Wie steht es aber um eine philosophische Theologie? Was uns bezüglich einer philosophischen Frage nach Gott verschlossen bleibt und heute nicht mehr möglich ist, ist ein unkritisches Zurück zu Platon, Thomas und Kant.²⁸⁸ Wie aber ist eine „wiederholende Aneignung der metaphysischen und religiösen, der mystischen und spekulativen Sinntraditionen“²⁸⁹ möglich?

Charakteristisch für die Denkwege der innovativsten Philosophen des 20. Jahrhunderts ist zum einen ihre tiefe Verbundenheit mit dem metaphysischen und theologischen Erbe, zum anderen ihre Tendenz mit der Tradition so radikal zu brechen, dass sich die einzig verbleibenden Perspektiven des Relativismus und Nihilismus abzuzeichnen scheinen. In dieser unaufgelösten Spannung hält sich ihr Denken und bildet auf diesem Weg charakteristische Substitute des Absoluten aus.²⁹⁰

Der späte Heidegger denkt das *Seyn* als mächtige, enigmatische Instanz. Es weist geradezu mystische Züge auf, insofern als dem *Seyn* auch schweigsam zu entsprechen

²⁸⁷ Bahr, Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken, 10.

²⁸⁸ Jedoch muss die „Frage nach Gott“ auch deshalb philosophisch „wieder als offene Frage begriffen und explizit behandelt werden, weil in der modernen Philosophie selbst kryptotheologische Motive und Substitute des Absoluten wie eine Wiederkehr des Verdrängten aufgetreten sind: das ‚Sein‘ bei Heidegger, das ‚Mystische‘ bei Wittgenstein, das ‚Nichtidentische bei‘ Adorno, das ‚ganz andere‘ bei Horkheimer, die ‚ideale Kommunikationsgemeinschaft‘ bei Apel, die ‚Differenz‘ und die ‚Ur-Spur‘ bei Derrida – um nur einige zu nennen“ (Rentsch, Gott, 6f.).

²⁸⁹ Rentsch, Gott, 178.

²⁹⁰ Rentsch, Gott, 178. Wilhelm Weischedl hat ebenfalls die Notwendigkeit einer Philosophischen Theologie aufgezeigt. Als Fundament des Denkens gilt die Skepsis. Jedoch verbleibt sein Zugang zur philosophischen Gottesrede in einer eigentümlichen Schwebel, deren Antrieb skeptisches Denken ist und bleibt. Hinter jeder gewonnenen Einsicht kann und muss ihm (Weischedl) ein Fragezeichen stehen bleiben. Bezüglich Weischedls Konzeption bleibt aber selber eine Frage, ob diese „skeptische Schwebel“, diese „theoretische Ambivalenz zwischen »Sinn« und »Nichts«“ nicht eher einen „erneuerten Zugang zur philosophischen Gottesfrage“ versperrt? (vgl. Rentsch, Gott, 202).

ist. Es weist weiterhin personale Züge auf, weil es waltet und weilt, währt und gewährt. Das *Seyn* spricht an und versagt (sich). Es agiert in einem sich Verbergen und Entbergen. Der Mensch steht in einem Verhältnis zum *Seyn*. Er ist dem *Seyn* ausgesetzt, gehört ihm zu und hört auf es.²⁹¹ „Die Schreibung »Seyn«, dann noch die das Geheimnishafteste steigernde, kreuzweise durchgestrichene Variante von »Sein« sind typische Züge dieses Substituts des Absoluten bzw. Gottes.“²⁹²

Erneut vernehmen wir einen denkerischen Wink, der uns in unserer christlich-theologischen Perspektive nötigt, uns anfragen zu lassen hinsichtlich unserer eigenen Weise der Gottesrede. Zielen wir auf ein Bewahren unseres Gottesverständnisses oder lassen wir uns ein auf das Befremdliche eines Denkens, in dem Gott ausgesagt werden will? Möglicherweise gehört es ja in den innersten Kern der christlichen Gottesrede, sich der heutigen Erfahrung der Abwesenheit Gottes, und wie diese sich denkerisch versucht zu artikulieren, auszusetzen. Zur Rede vom Kreuz gehört das Bewusstsein der Nichtidentität, der Gottverlassenheit wie der Entäußerung Gottes in die Welt, die so weit geht, dass der Gekreuzigte die Gottesnacht erleidet. Wenn Gott nur Gott sein kann, indem er sich offenbart, dann gehört zum innersten *Wesen* Gottes, sich in ein Fremdes zu entäußern. Das christliche Bekenntnis von der Trinität möchte diese Spannung von Interiorität und Exteriorität Gottes ausdrücken und hat immer wieder neu im Bedenken der Alterität *in* Gott eine neue Leseweise des Geschaffenen angestoßen. Mensch und Welt sind in diese Bewegung und Spannung hineingenommen und nur im Bedenken der Alterität *in* Gott begreifbar. Das Geschaffene erscheint als das Andere Gottes in seiner eigenen Würde. Piero Coda hat es so formuliert: In die Diversität der göttlichen Trinität ist die Alterität des Geschaffenen eingebunden.²⁹³ Das führt uns wieder zurück zum Gedanken einer Achtsamkeit auf die Erfahrung der Abwesenheit und des Todes Gottes, wie sie Europa erfahren hat und von Denkern wie Hegel, Nietzsche und Heidegger bedacht und Dichtern wie Hölderlin und Celan gedichtet (besungen, beklagt...) wurde.

Da wir uns mit Heidegger befassen, werden wir in einem nächsten Kapitel, *Übergang* genannt, versuchen, grundsätzliche Denkbahnen Heideggers aufzuzeigen und diese als Vorbereitung für das „Gotthafte“ im Rahmen eines *seynsgeschichtlichen* Denkens andenken.

²⁹¹ Vgl. Rentsch, Gott, 181.

²⁹² Ebd.; siehe dazu die Schreibung „*Seyn*“ in den *Beiträgen zur Philosophie* (HGA 65) und die durchgestrichene Variante von Sein in Heideggers Beitrag „Zur Seinsfrage“, (HGA 9), 385-426, etwa 385 oder 411.

²⁹³ Vgl. Piero Coda während eines Vortrages am Institut für Fundamentaltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, am 14.12. 2011. Vgl. auch: Coda, Piero, *Dalla Trinita. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Citta Nuova, Roma 2011.

TEIL II: ÜBERGANG

Was bleibt rätselhafter, dies, daß Seiendes ist, oder dies, daß Sein ist? Oder gelangen wir auch durch diese Besinnung noch nicht in die Nähe des Rätsels, das sich mit dem Sein des Seienden ereignet hat?¹

Im Kapitel *Übergang* denken wir dem abendländischen Denken in der Gestalt der Metaphysik nach. Diese gründet in einem anfänglichen Denken der frühen Griechen. Insofern dieses anfängliche Denken ein Denken des *Seyns* ist, gehört die Geschichte der Metaphysik und ihr Geschick in das Geschick und in die Geschichte (eines Denkens) des *Seyns*. So gehört unsere Besinnung auf das *Wesen* der Metaphysik bereits in ein *übergängliches* Denken. Die Frage nach der Verfasstheit der Metaphysik ist demnach von einem Ort aus gestellt, der die Metaphysik übersteigt, diese jedoch nicht übergeht.

Unsere Besinnung führt uns zuerst in den Anfang des abendländischen Denkens. Dann werden wir die Wesenszüge der sich aus diesem Anfang erhebenden und von diesem fortschreitenden Metaphysik darstellen, um in der Folge Heideggers Einschätzung der Metaphysik kritisch zu befragen. Schließlich schauen wir auf die im Denken der Metaphysik gefassten Verständnisweisen des Menschen, um dann auch noch davor zurückzutreten und das menschlich Seiende im Sinne des *Daseins* zu gewahren. Stets folgen wir dem Dreischritt: Anfang des Denkens, Metaphysik als ein Denken aus diesem ersten Anfang und übergängliches Denken als ein Zurücktreten vor das Ganze der Metaphysik. Wir versuchen einleitend eine erste Differenzierung.

Ein Denken aus dem ersten Anfang (Philosophie) denkt am Maßstab des Seienden entlang. Es bestimmt dessen Sein und von daher Gott, Mensch und Welt. Es wird auch abendländisches Denken, Metaphysik und Ontologie genannt. Ein Denken aus dem ersten Anfang will den Anfang als ersten (letzten), un-bedingten Grund (Archē, causa prima, causa sui) und diesen als das höchste Seiende denken und wissen. Theologisch gewendet ersieht es darin das vollkommene Seiende, das Göttliche (τὸ θεῖον, ens perfectissimum). Ein Denken aus dem ersten Anfang will sich stets dieses primordialen Anfangs vergewissern. Einer der großen Sätze dieses Denkens lautet: *Nihil est sine ratione*. Es trägt damit in sich den Grundzug eines herrschaftlichen und sicherstellenden Wissenwollens, das seine Stärke im Definieren (Abgrenzen) findet. Im Versuch, das Seiende mittels der Bestimmung seines Seins zu bewältigen und verfügbar zu machen, bespiegelt sich das Denken selber, seine Welt, den Nächsten usw.

Davon zu unterscheiden ist ein Denken aus dem anderen Anfang. Wohlgermerkt entspringt ein Denken aus dem anderen Anfang derselben Quelle des Anfangs durch das *Seyn* wie das Denken aus dem ersten Anfang. Jedoch wird es sich hüten, das Seiende als Seiendes zu fassen zu bekommen, sondern als ein Denken des *Seyns* das Sein als Sein sich zudenken und ereignen lassen und um in einem Denken des *Ereignisses* des *Seyns* das Seinsgeschick zu vernehmen. Dies soll im Folgenden deutlicher werden.

¹ Heidegger, Wegmarken (HGA 9), 383.

1. Das Denken der anfänglichen Denker und der Einbruch der Metaphysik

Metaphysik – Denken *aus* dem ersten Anfang. Der Titel sagt hier zunächst nur, dass die Metaphysik in einem (vormetaphysischen) Denken gründet, das den Anfang (das *Seyn*) des Denkens bedenkt. Metaphysik aber kommt *aus* einem Anfang des Denkens, den es selbst nicht bedenkt. Nur in diesem Sinne ist das „*aus*“ zu denken, denn auch das anfängliche Denken ist ein Denken *aus* dem ersten Anfang, insofern es dem Anfang *des* Denkens (dem *Seyn*) entspricht. Metaphysik ist ein Denken *aus* dem ersten Anfang, jedoch nicht *des* ersten Anfangs. Mit Heraklit und einigen Grundworten seines Denkens, φύσις und Λόγος² möchten wir einen kurzen Einblick in diesen ersten Anfang eines Denkens des *Seyns* versuchen.

1.1. Der Anfang des Denkens im Anfang des *Seyns* – Heraklit, der Denker der φύσις und des Λόγος

Das Wort φύσις gehört in das Denken der anfänglichen Denker. Es gehört wie der Λόγος in den Anfang des abendländischen Denkens und wird von Heraklit *gedacht*. Heraklit ist der Denker in der Nähe des Feuers. Er ist der beim Backofen Verweilende und sich dort Wärmende, und einer, in dessen Nähe Artemis, die Lichtbringerin (φωσφόρος) erscheint. Sie ist die Göttin des Aufgangs, des Spiels, des Lichtes und des Todes.³ Heidegger erinnert den Wesenszusammenhang von Licht (φάος, φῶς), *Lichtung* und Scheinen (φαίνω). Licht ist „Helle, die allererst etwas erscheinen und so aus dem Verborgenen in das Unverborgene hervorkommen läßt“.⁴ Das *Wesen* der φύσις ist *Lichtung*, ein Aufgehen ins *Offene* und Gelichtete. Das *Wesen* der φύσις ist *Ereignis* und Ereignung. Es ist ein Aufgehen ins *Unverborgene* und gehört somit in das verhüllte *Wesen* der *Unverborgenheit*, der ἀλήθεια.⁵ „Das von sich aus Aufgehende ... und in all dem Anwesende heißt τὰ φύσει ὄντα oder τὰ φυσικά.“⁶ Es ist das, was anwest, das Seiende. Was *anwest*, *west* den Menschen an, geht ihn an, überkommt und überfällt ihn. „Dieses, was von sich aus erscheinend, den Menschen »an-west«, ist für die Griechen das eigentlich Seiende, weil sie, aus Gründen, die wir hier noch nicht erfragen können, überhaupt das Sein im Sinne von Anwesenheit erfahren.“⁷ Erst Platon und Aristoteles beginnen das Sein als Sein des Seienden zu denken. Sie fragen nach dem, was am Seienden je schon ist, also war (τὸ τί ἦν εἶναι).⁸ Sie denken nun auf eine (substantivische) Seiendheit (οὐσία) des

² Wir schreiben Λόγος entsprechend Heideggers Heraklitvorlesung groß.

³ Vgl. Heidegger, Heraklit (HGA 55), 16f.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. a.a.O., 17.

⁶ A.a.O., 57.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. a.a.O., 56.

Seienden hinaus. Damit geht der Blick über das jeweilige (anwesende) Seiende hin zum Sein eines Seienden. „Es ist ein Denken μετὰ τὰ φυσικά, d.h. »Metaphysik«.“⁹

Die anfänglichen Denker (Anaximander, Heraklit, Parmenides) denken das Sein ebenfalls, jedoch im Sinne einer Entsprechung zu dem, was sie erfahren. Sie erfahren sich als vom *Seyn* (dessen Angang und Anfang) *Gebrauchte*. Sie gehören dem *Seyn* und hören auf es. Anfänglich ist ihr Denken, weil sie, so Heidegger in seiner Vorlesung zum Lehrgedicht des Parmenides, den Anfang des abendländischen Denkens denken. Und zwar so, dass sie die vom Anfang An-Gefangenen (Ge-fangene, Ge-brauchte des Anfangs) sind, weil sie die von ihm Angegangenen und Angesprochenen sind. Sie sind die vom Anfang „in ihn Eingeholten und auf ihn Versammelten.“¹⁰ Sie erfahren das *Seyn* als das sich *zu-Denkende*, im Anwesen (als *Anwesenung*) eines Anwesenden, des Seienden. Sie denken das Partizip τὸ ὄν, das Seiende, nicht substantivisch, sondern verbal. Das Seiende seiend, es *ist*, es *west* an.¹¹ Das Seiend(e) und Sein, das Selbe. Heidegger nennt hier den Zusammenhang von Sein und Zeit. Sein (εἶναι) ist das Wort.

In jedem Wort, selbst im Wort »das Nichts«, worin wir alles Seiende gleichsam fahren lassen, wird das Wort Sein gedacht und genannt, ... Das Wort »Sein« ist als das Wort aller Worte das anfängliche Zeit-Wort schlechthin. Das Zeitwort »Sein« nennt als Wort aller Worte »die Zeit aller Zeiten«. Sein und Zeit gehören anfänglich zusammen.¹²

Heraklit nennt im Wort φύσις das sich verbergend-entbergende *Wesen* von Sein. Er versucht das zu denken und ins Wort zu bringen, was sich ihm als das zu Denkende zu-denkt. Sehr schön sagt er das Rätsel des Seins (verbal) im Fragment 123: „φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. »Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst.«“¹³ φύσις ist die *Fügung* von Aufgehen und Sichverbergen. Was sich in der φύσις zusagt ist ein Entsagen. Die φύσις gewährt die Gunst (φιλεῖ), sie ist die (wechselseitige) Gewähr (ein Lieben und Gönnen) des verbergenden Aufgangs.¹⁴

Besinnen wir uns mit Heidegger noch auf ein anderes Grundwort von Heraklits Denken: Λόγος. Λόγος ist wie φύσις das anfänglich (sich) *zu-Denkende*. Der Λόγος ist die Versammlung dessen, was ist. Der Λόγος ist das in allem Seienden Waltende und es Versammelnde. Dieses ist aber kein Zusätzliches, das zum Seienden hinzutritt oder ein nachträglich alles Seiende Sammelndes, auch nicht im Sinne einer Sammlung die Summe alles Seienden. Der Λόγος ist das in allem Seienden, dieses versammelnd, Waltende. Λόγος sagt das Selbe wie *Lichtung* (φύσις).

Ein Denken des Λόγος ist ein sich Sammeln auf den Λόγος. Es ist ein Achten auf das, was sich als das *zu-Sagende* zusagt. Es ist ein λέγειν, ein Sagen und Sprechen, das dem im Λόγος Vernehmlichen Raum gibt. Dieses Sagen und Sprechen ist genauer ein Entsprechen, ein ὁμολογεῖν. Wir werden uns dem Λόγος als dem anfänglich *zu-Denkenden* vom ὁμολογεῖν als einem Denken des *zu-Denkenden* her nähern. Heraklits Denken ist ein

⁹ A.a.O., 57.

¹⁰ Heidegger, Martin, Parmenides (HGA 54), Frankfurt am Main 21987, 11.

¹¹ Vgl. Heidegger, Heraklit (HGA 55), 57.

¹² A.a.O., 58.

¹³ A.a.O., 110.

¹⁴ Vgl. a.a.O., §§ 5-6.

Denken des Λόγος Der Λόγος ist das, was Heraklits Denken angeht und sich in seinem Denken ereignet. Heraklits Denken ist anfängliches Denken, weil es sich auf den Λόγος versammelt und auf ihn achtet. Es ist ein dem Λόγος entsprechendes Denken und Sagen (ὁμολογεῖν), insofern das zu Denkende dieses Denkens der Λόγος als das sich zu denken Gebende (das *zu-Denkende*) ist. Im Denken der anfänglichen Denker ereignet sich das *zu-Denkende*. So ist es der Λόγος, der, als das *zu-Denkende* im Denken der anfänglichen Denker, sich gibt. Das Denken des Λόγος (im Sinne des ὁμολογεῖν; genitivus objectivus) ist ein Denken des Λόγος (genitivus subjectivus).

Mit einem anfänglichen Denken des Λόγος als ὁμολογεῖν ist auch eine Aussage über das *Wesen* des Menschen gesagt. Der Mensch gehört in die Nähe des Λόγος. Er wohnt in dieser Nähe. Er ist das *Wesen*, das in der Möglichkeit steht dem sich gewährenden Λόγος zu entsprechen. Er ist ὁμολογεῖν, das den λόγος austragende Seiende. Wie die φύσις ist der Λόγος das dem Menschen Zugekehrte und Nächste. Der Λόγος ist das dem Menschen Entgegenwartende, Gegen-wart und Entgegenharrende. Eine fundamentale Thematik ist hier angesprochen. Der Mensch ist ein dem Λόγος entsprechendes *Wesen*. Er ist damit ein von allen anderen Seienden unterschiedenes ausgezeichnetes Seiendes und steht in einem ihn auszeichnenden Verhältnis zum jeweils anderen Seienden. Wie steht es aber nun um das Verhältnis des Menschen zum Λόγος, der kein Seiendes ist, vielmehr alles Seiende in seinem Sein versammelt? Der Λόγος, so haben wir gesagt, ist das dem Menschen Nahe und ihm Zugekehrte. Der Mensch ist umgekehrt das dem Λόγος Ausgesetzte. Der Mensch lebt in diesem Bezug zur Nähe des Λόγος. Zugleich ist der Mensch auf das Seiende bezogen, auf das, worauf er täglich trifft. Das erscheint ihm als das Nächste. Was dem Menschen fremd bleibt, ist das Sein, das *Ist* des Seienden. Dieses *Ist* ist ihm verborgen und entzogen. „Das Sein des Seienden, das, was alles und jegliches Seiende dahin versammelt und darin aufbewahrt, daß es ist und so und so ist“¹⁵ nennt Heraklit Λόγος. Dieser ist zugleich das, was dem Menschen abwesend ist. Die Gegenwart des Logos ist eine abwesende Gegenwart. Der Mensch steht also in einem zwiespältigen Bezug zu Seiendem und Sein. Er meint das Seiende zu kennen und vergisst das Sein. Der Zwiespalt kommt aus dem *Seyn* selbst als der abwesenden Anwesenheit des Λόγος. Dieser aus dem *Seyn* stammenden Zwiespältigkeit denken wir im Folgenden anhand des Wortes von der *ontologischen Differenz* nach.

1.2. Die »ontologische Differenz« in einem Denken des Anfangs

Die Differenz zwischen Sein und Seiendem ist rasch daher gesagt. Sie besagt vorschnell und noch nicht ursprünglich gedacht einfachhin die Unterschiedenheit von Sein und Seiendem. Sie wird in der Metaphysik als Differenz von Sein und Seiendem gefasst, indem über das konkret Seiende als das täglich Begegnende hinausgeblickt wird auf dessen Seiendheit, etwa als Idee. Die ursprüngliche Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Seienden ist eine Differenz, die aus dem *Seyn* selbst kommt und im Seienden

¹⁵ Heidegger, Heraklit (HGA 55), 322.

waltet. Sie ist die als *Seyn* stets *wesende* Differenz von Sein und Seiendem. Bereits bei den frühen Denkern bezeichnet *ontologische Differenz* die Weise, wie *Seyn west*, nämlich als sich Entziehendes und Entzogenes. Das *Seyn* ist kein Allgemeines oder Leeres, das am Seienden als dessen Seiendheit anhaftet. Das Sein ist (verstanden als Sein des Seienden und metaphysisch vorgestellt) „als das Allgemeine vom Seienden her gewonnen“.¹⁶ Das *Seyn* ist auch kein Seiendstes alles Seienden, das als Ur-Sache (*αἰτία*) Grund aller Sachen sei. Das *Seyn* ist das dem Seienden Nächste, aber auch diesem abgründig fern. „Aber das *Seyn*, das in seiner Wahrheit gedacht werden muß, »ist« nicht jenes Allgemeine und Leere, sondern west als jenes einzige und Abgründige, in dem sich ein Einmaliges der Geschichte entscheidet“.¹⁷ Das *Seyn* ist ein Einmaliges, ein Einziges. Wir unterscheiden: Seiendes *ist*, *Seyn west*. Vielleicht sind wir hier immer noch zu sehr dem Sagen der Metaphysik verbunden. Die Metaphysik sagt ein Sein des Seienden aus, während ein anfängliches Denken nicht etwas *über* das Sein aussagt, sondern ein Sagen *des Seyns* selbst ist.

Die *ontologische Differenz* ist das in der Geschichte der Metaphysik Bekannte, jedoch Ungefragte und Unbefragte.¹⁸ Die Metaphysik formuliert die *ontologische Differenz* in ihrer Grundfrage und Leitfrage. Die Grundfrage der Metaphysik lautet: „*Warum ist überhaupt etwas (Seiendes) und nicht nichts?*“ Die Leitfrage der Metaphysik heißt: „*Was ist Seiendes als Seiendes?*“ Die *ontologische Differenz* sagt also die Unterschiedenheit von Sein und Seiendem. Dies ist in der Metaphysik bekannt, aber ungedacht. Was heißt das? Die Metaphysik fragt nach dem Sein des Seienden. Sie fragt dabei nach dem Seiendsten des Seienden, nach dem Seienden als solchem und nach dem höchsten Seienden. Das Sein des Seienden wird als Seiendstes vorgestellt. Die Metaphysik denkt also die *ontologische Differenz* als Unterscheidung von Seiendem und Seiendstem. Das Sein des Seienden ist ein Seiendstes im Sinne der Seiendheit des Seienden. Das *Seyn*, als dem *Ist* des Seienden, welches *im* Seienden *anwest* (*entgegenwest*) und sich darin zurücknimmt und entzieht, wie es die anfänglichen Denker erfahren haben und zu denken suchten, ist vergessen. Das *Seins als Sein (Seyn)* ist in der Metaphysik vergessen, und die Metaphysik *seinsverlassen*. Die Metaphysik denkt nunmehr die *ontologische Differenz* nicht als Ereignung des *Seyns*. Diese sei, so Heidegger, ungedacht geblieben, bleibt jedoch immer vorausgesetzt im Bedenken des Seienden als Seiendes. Als das Ungedachte und Ungefragte trägt es verborgen noch das Denken der Metaphysik und ihre Auslegung des *Seins* des Seienden als Seiendstes. Darum kommen wir nicht umhin, dass „der Versuch zur ursprünglicheren *Seinsfrage* zugleich sein muß, eine wesentliche Aneignung der Geschichte der Metaphysik.“¹⁹

Die Geschichte der Metaphysik erhebt sich als ein Denken aus dem ersten Anfang. Das Denken des *Seins* im Anfang des Denkens ist ein Entsprechen und Sagen dem sich *zu-Denkenden* und *zu-Sagenden*. Was sagt sich zu? Es ist das *Seyn* als das *Offene* der

¹⁶ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 429.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. a.a.O., Abschnitt Nr. 266, 468f.

¹⁹ A.a.O., 468.

Lichtung (φύσις), in dem Seiendes erscheinen und begegnen kann. Das Sein *als* Sein jedoch entzieht sich als Anwesen dem Anwesenden, dem Seienden.

Mit Plato und Aristoteles erfolgt ein Wandel im Denken des Seins. War ein anfängliches Denken (und Wissen/ σοφόν) deshalb ursprünglich, weil es sich auf den Λόγος als dem *zu-Wissenden* gesammelt und diesem entsprochen hatte (ὁμολογεῖν), wird das Sein des Seienden nun im Sinne der Seiendheit vorgestellt und so fortan die Auslegungsgeschichte des Seins bestimmen. Wir können es am Wort „Denken des Seins“ deutlich machen. Ein anfängliches Denken ist Denken des *Seyns*, insofern es dem *Seyn* entspricht und dem *Seyn* gehört. Das *Seyn*, so versuchen wir (metaphysisch verbrämt) zu sagen, ist Subjekt des Denkens. Die Metaphysik wird das Sein zum Objekt machen und ein Sein des Seienden denken. In diesem Wandel, der auch das Verständnis der *ontologischen Differenz* wandelt, wird nun nicht mehr dem Angang des *Seyns* im Λόγος als dem alles Versammelnden entsprochen, in dessen sich entziehender Gegenwart Seiendes an- und abwesen kann. Das Seiende *ist*. Das *Ist* wird zum Sein des Seienden bestimmt. Sein ist selbst kein Seiendes und nicht auffindbar unter den Seienden. Deshalb wird es als ein Allgemeines im Seienden vorgestellt. Dem Angang des *Seyns* aber überhaupt (ontologisch in einer vorstellenden Weise) begegnen zu können, hat je schon die *Wesung* des *Seyns* zur Voraussetzung. Wie aber *west Seyn*? *Seyn* ereignet sich inmitten des Seienden. Dieses haben die frühen Denker erfahren und in den Namen φύσις und Λόγος zu sagen versucht.

Bleiben wir weiterhin bei dem Versuch, die *ontologische Differenz* zu sagen. Wir greifen neuerlich das Wort Λόγος auf, um anhand des sich wandelnden Verständnisses von Λόγος die *ontologische Differenz* ursprünglicher zu verstehen. Wir greifen dazu Heideggers Deutung von Heraklits Spruch 108 auf. „»Sovieler λόγοι ich (schon) vernommen habe, keiner gelangt dorthin, von wo aus er vertraut ist damit, daß das eigentlich Zuwissende im Bezug auf alles Seiende in seiner (eigenen) Gegend west.«²⁰ Heidegger denkt hier dem scheinbaren Widerspruch in der Auslegung des Λόγος als Sammlung bzw. als das „Abgesonderte“ nach.

Der Λόγος ist das Eine alles (ἐν πάντα) ursprünglich Versammelnde. Der Λόγος ist zunächst das Eine, das alles Seiende (τὰ πάντα) versammelt und eint. Der Λόγος ist das im Spruch genannte eigentlich zu Wissende. Es ist ein Wissen (σοφόν) von dem, das sich als das zu Wissende zu wissen gibt *und* als dieses zuweist (ein *zu-Wissendes*). Diese *zu-Wissende* wird in Beziehung gesetzt zum Ganzen des Seienden, τὰ πάντα. Das *zu-Wissende* (Λόγος) wird als das πάντων κεχωρισμένον bestimmt. Heidegger geht nun der Frage nach, wie das πάντων κεχωρισμένον zu verstehen ist.

Das Ganze des Seienden ist das vom Λόγος Unterschiedene und Andere. Das Andere des Λογος und von diesem Verschiedene wird in der Metaphysik als das Seiende bestimmt, von dem der Λόγος das Abgesonderte ist. Das Wort πάντων κεχωρισμένον wird als „»das von allem Abgesonderte«²¹ gedeutet. Das Abgesonderte und vom Seienden gänzlich

²⁰ Heidegger, Heraklit (HGA 55), 330-337, 330.

²¹ A.a.O., 331.

Gelöste ist das Ab-solute. Der Λόγος wird demnach alsbald als das Absolute gedacht.²² So kommt es, dass der Λόγος nun nicht mehr anfänglich, als das (sich) Zusagende, dem der menschliche λόγος als einem ὁμολογεῖν entsprechen kann, erfahren wird, sondern als das vom Seienden Absolute und Losgelöste, und als Ur-Sache und gründender Grund des Seienden vorgestellt wird. Wiederum entdecken wir hier ein sich wandelndes und bereits reduziertes Verständnis der *ontologischen Differenz* im Sinne der Trennung und Ablösung von *Seyn* und Seiendem. Die Differenz zwischen Λόγος und dem Ganzen des von ihm verschiedenen Seienden bestimmt sich als Trennung und Lösung. Dies ist jedoch bereits ein abkünftiges, nicht mehr ursprüngliches Verständnis des Heraklitischen Spruches. Denn der Λόγος ist nicht das von allem Getrennte und Gelöste, sondern der Λόγος ist πάντων κεχωρισμένον. Heidegger hellt das Wort κεχωρισμένον von der Besinnung auf die χώρα auf.²³ Die durchaus richtige Übersetzung des Verbums χωρίζειν als „trennen“ und „absondern“ bleibt unwahr, wenn sie sich nicht an der χώρα orientiert.

In dem Zeitwort χωρίζειν liegt ἡ χώρα, ὁ χώρος; wir übersetzen: die Umgebung, die umgebende Umgegend, die einen Aufenthalt einräumt und gewährt. Die Nennworte χώρα, χώρος gehen zurück auf χάω (wovon χάος), gähnen, klaffen, sich auftun, sich öffnen; ἡ χώρα als die umgebende Umgegend ist dann »die Gegend«. Wir verstehen dann den offenen Bereich und die Weite, worin etwas seinen Aufenthalt nimmt, und von woher es herkommt, entkommt und entgegnet.²⁴

Das Zeitwort χωρίζειν ist, an der χώρα orientiert, das „in eine umgebende Umgegend, in eine Gegend bringen und aus dieser Gegend her anwesen lassen.“²⁵ Der Λόγος ist die alles versammelnde Gegend, πάντων κεχωρισμένον, die Umgegend (χώρα). Um uns wieder auf die Rede von der *ontologischen Differenz* zu besinnen und noch einmal das Wort aufzugreifen: „Der Λόγος ist als die ursprünglich wahrende Versammlung die gegendhafte entgegennende Gegenwart, in der das Auf-gehende und Ver-gehende anwest und abwest.“²⁶ In dem aus ihm selbst her gegnenden Λόγος waltet der Unterschied von Sein und Seiendem. Dieser ist niemals Trennung und Absonderung.²⁷ Der Λόγος hat den Unterschied von Sein und Seiendem in seinem alles einenden und waltenden Sammeln an ihm selbst. Wir sagen, der Unterschied ist ein Fügendes, einem Riss gleich, der fügt, indem er auseinander und zueinander hält. Der Riss differenziert, indem er trennt, jedoch nicht ablöst, sondern das Auseinandergehaltene zusammenhält und fügt. So *ist* der Λόγος die alles versammelnde Sammlung. Der Λόγος als Sammlung versammelt und fügt alles Seiende in seine Gegend, sodass es in dieser Gegend gegen, aufgehen, anwesen und abwesen kann. Als Fügender *west* der Λόγος in Bezug auf das von ihm Versammelte. Der Λόγος *west* und waltet als dieser Unterschied.

Wir haben die *ontologische Differenz* als die Unterschiedenheit von *Seyn* und Seiendem gesagt, die aus dem *Seyn* selbst und dessen zwiespältigem *Wesen* kommt, das Anwesen und Entzug ist. Das *Seyn west* als das *Offene* und *Unverborgene* (Ἀλήθεια), es ist selbst

²² Vgl. ebd.

²³ Zum Wort χώρα vgl. auch Derridas Auslegung der khora; in: Derrida, Wie nicht sprechen, 66ff.

²⁴ Heidegger, Heraklit (HGA 55), 335.

²⁵ A.a.O., 336.

²⁶ A.a.O., 338.

²⁷ Vgl. a.a.O., 336.

Anwesen, in dem das Seiende als Seiendes begegnen, an- und abwesen kann.²⁸ Zugleich ist das *Seyn* als die Offenheit des Seienden abgründig. Im *Seyn* herrscht ein Gegenwärtiges. *Seyn* ist Offenheit und Sichverbergen. Das *Seyn* entbirgt das Seiende und verbirgt sich zugleich darin. In der Differenz (als Austrag des Streitigen) von Offenheit und Sichverbergen waltet der ursprüngliche Unterschied zwischen *Seyn* und Seiendem. Die *ontologische Differenz* hält *Seyn* und Seiendes aus- und zueinander. Die Metaphysik hebt jedoch Sein als ein vom Seienden her und über dieses Hinausgedachtes vom Seienden ab. Gibt es demnach einen Vorrang des Seins (als Seiendheit) vor dem Seienden? Oder ist es gerade umgekehrt, sodass das Seiende vorrangig mit einem vorgestellten Sein das *Seyn* verstellen und vergessen kann? Wird damit nicht auch das Sein als Seiendheit des Seienden selbst verstellt und entleert, weil das Seiende längst als das Gegenständliche, als ein Vorhandenes alltäglich begegnet? Die Frage nach dem Vorrang des einen vor dem anderen ist eine metaphysische Frage. Die Unentscheidbarkeit eines Vorranges des einen vor dem anderen (*Seyn*, Seiendheit, Seiendes) deutet bereits dunkel hin auf eine Selbigkeit von *Seyn* und Seiendem, die in einem anfänglichen Denken noch erfahren worden war, sodass etwa im *Offenen* der φύσις (als dem Aufgehen) des Seienden das Seiende selber als φύσις erfahren und ausgelegt werden konnte. Erst wo das Seiende auf eine Seiendheit hin entworfen wird, und die Seiendheit als das Allgemeine des Seienden vor Augen kommt, verhüllt sich das *Seyn* (Sein *als* Sein). Die Wahrheit des *Seyns* verbirgt sich in einem Denken (einer Auslegung) des Seins des Seienden, das dieses nun als Seiendheit fasst. Je nach Auslegung des Seins des Seienden wandelt sich auch die (metaphysische) Prägung der Differenz von Sein und Seiendem.²⁹

Seit altersher bewegen wir uns in einem unbefragten Entwurfsbereich des *Seyns*. Wir bewegen uns darin immer schon seinsverstehend und zum Sein verhaltend. Heidegger hat in *Sein und Zeit* mit der Besinnung auf die Frage nach dem Sinn von Sein versucht, die „Zeit“ als den Entwurfsbereich von *Seyn* zu erweisen.³⁰ Die Offenheit (Erschlossenheit) alles Seienden gehört in den Entwurfsbereich des *Seyns*, sie kommt aus dem *Seyn* selber. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit jeglicher Auslegung des Seienden, wie jeder Interpretation des Seins des Seienden. Das *Seyn* wird in der Geschichte der Metaphysik als Sein zum Gegenstand gemacht, die Wahrheit des *Seyns* bleibt jedoch ungedacht. Das Gedachte, wie das Ungedachte sind nicht allein bloß Ausdruck des Menschen als dessen Sagen, Versagen und Vergessen, es kommt aus dem *Seyn* als Gewährendes und Verweigerung.

Wir haben zuvor die im anfänglichen Denken erfahrene Selbigkeit von Sein und Seiendem genannt. Diese Selbigkeit können wir nur in einem Schritt in das zu Denkende, wie in einem Schritt in das *zu-Denkende* (das sich zu denken Gebende) sagen. Wir greifen hier

²⁸ *Sein und Zeit* bedenkt die Vorhandenheit bzw. Zuhandenheit von Seiendem als Weisen des Anwesens. Seiendes *ist*. Es ist vorhanden, vielmehr zuhanden. Noch der verstorbene Mensch ist als entzogenes Seiendes ein Zuhandenes, „Gegenstand“ der Verehrung und Erinnerung, des Dankens, usw.

²⁹ Vgl. dazu die Abschnitte 95-97 und 100 in: Heidegger, Beiträge (HGA 65).

³⁰ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 448 und 451.

Heideggers Wort vom *Schritt zurück* auf. Dieses Wort gehört in ein nachmetaphysisches Denken, ein *übergängliches* Denken, das den *Schritt zurück* in den Anfang des Denkens wagt. Er qualifiziert das *übergängliche* Denken als ein sich Zurücknehmen, da dieses Denken kein vorstellendes und begründendes Denken ist, sondern sich die Sache des Denkens sagen lässt, weil es vor das zu Denkende zurücktritt. Das ist das *Seyn* als Differenz. Die im *Seyn* waltende Differenz soll also nicht vorgestellt, sondern vernommen werden. „Immer noch auf die Differenz blickend und sie doch schon durch den Schritt zurück in das zu-Denkende entlassend, können wir sagen: Sein des Seienden heißt: Sein, welches das Seiende ist.“³¹ Heidegger legt nun dieses „ist“, die Selbigkeit von Sein und Seiendem, näherhin aus.

Das »ist« spricht hier transitiv, übergehend. Sein west in der Weise eines Übergangs zum Seienden. Sein geht jedoch nicht seinen Ort verlassend, zum Seienden hinüber, so als könnte Seiendes, zuvor ohne das Sein, von diesem erst angegangen werden. Sein geht über (das) hin, kommt ent-bergend über (das), was durch solche Überkommnis erst als von sich her Unverborgenes ankommt. Ankunft heißt: sich bergen in Unverborgenheit: also geborgen anwähren: Seiendes sein.³²

Sein und Seiendes gehören einander in einem Übergang zu. Sein und Seiendes sind in einem ständigen Übergang. Sie *wesen* aus dem Selben, dem Unter-Schied von Überkommnis des Seins und der sich bergenden Ankunft des Seienden. „Sein zeigt sich als die entbergende Überkommnis. Seiendes als solches erscheint in der Weise der in der Unverborgenheit sich bergenden Ankunft.“³³ Es *west* eine beständige Differenz zwischen Sein und Seiendem, die es (ursprungslos ereignend) gibt. Die Differenz von Sein und Seiendem ist die Differenz von entbergender Überkommnis und bergender Ankunft. Der Unter-schied ist *Ereignis* des bergend-entbergenden Austrags von Überkommnis und Ankunft.³⁴ In der Selbigkeit von entbergender Überkommnis und bergender Ankunft erscheint die Verschiedenheit von Sein und Seiendem, die, aufeinander bezogen, sich brauchen.

Die *ontologische* (anfänglich verhüllt im *Seyn* waltende) *Differenz* ist eine bereits im Anfang des abendländischen Denkens vergessene Differenz. „Die Vergessenheit befällt nicht erst die Differenz nachträglich zufolge einer Vergesslichkeit des Menschen.“³⁵ Die Vergessenheit der *ontologischen Differenz* entstammt der $\Lambda\eta\theta\eta$ (Verbergung) als deren Verhüllung, die sich ihrerseits anfänglich entzieht. Die Vergessenheit der Differenz gehört in die Differenz des *Seyns* als bergend-verbergendes *Ereignis*. In einer Anmerkung schreibt Heidegger: Zur Differenz „als solcher gehört die Vergessenheit. Sie [Differenz] bleibt entzogen, vorenthalten. Verbergung ist Verbergung der Lichtung als solcher, d.h. des Ereignisses.“³⁶ Die im *Seyn* selbst waltende Differenz verhüllt und entzieht sich anfänglich. Dieses ist ihr Geschick, ihre *Wesung*. Die *ontologische Differenz* als solche,

³¹ Heidegger, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, (HGA 11), 70f.

³² A.a.O., 71.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd; vgl. auch: Heidegger, Zeit und Sein, (HGA 14), 10.

³⁵ A.a.O., 60 und 73.

³⁶ A.a.O., 59; Anm. 34.

können wir auch das Gegenwärtige des *Seyns* nennen, insofern sich im Lichten des *Seyns* dieses entzieht, verhüllt und verweigert.

Im Denken der Metaphysik wurde das Sein als die Seiendheit des Seienden bedacht und so Sein vom Seienden unterschieden und so das Sein als die Ursache, die Bedingung des Seienden vorgestellt. Sein (im Sinne der Seiendheit) und Seiendes *wesen* aus einer Differenz, die im *Seyn* selber waltet, aber nicht mehr bedacht ist.

Wir wollen, schon ein wenig vorausblickend auf die *Beiträge zur Philosophie*, abschließend Folgendes anmerken: Die *ontologische Differenz*, als Differenz von *Seyn* und Seiendem verstanden, gründet in einer Differenz, die wir später das Strittige im *Seyn* bezeichnen werden. Das *Seyn* *west* in allem Seienden als *Ereignis*. Jedoch ist das *Seyn* nicht Bedingung des Seienden, wie umgekehrt das Seiende nicht Bedingtes des *Seyns* ist. Die Unterscheidung von Sein und Seiendem in der Metaphysik war ja dem Seienden entnommen und das Sein als das Allgemeinste des Seienden bestimmt. Wir haben hier das metaphysische Denken zu verlassen. Wenn wir aber *Seyn* als *Ereignis* (Er-eignung, Er-streitung) bedenken (*seynsgeschichtlichen* Denken), stellt sich die Unterscheidung anders dar. „Das *Seyn* und das Seiende sind gar nicht unmittelbar zu unterscheiden, weil überhaupt nicht unmittelbar zueinander bezogen. Das *Seyn* ist, obzwar das Seiende als ein solches einzig in der Ereignung schwingt, allem Seienden abgründig fern.“³⁷ Die *Unterscheidung* von *Seyn* und Seiendem muss als eine *Geschiedenheit* von *Seyn* und Seiendem bedacht werden, die in der Abgründigkeit des *Seyns* gründet und nicht am Seienden abgelesen werden darf, indem man das *Seyn* als Sein im Sinne des Seiendsten bestimmt. Das *Seyn* ist die Ereignung des Da, die Ereignung des *Offenen der Lichtung*, in welcher das Seiende aufgehen kann.³⁸

Das bisher zur *ontologischen Differenz* im Verständnis der frühen Denker Gesagte möge hier genügen. Weiter unten werden wir noch einmal die Lehre von der *ontologischen Differenz* aufnehmen, diesmal als Kern des *seynsgeschichtlichen* Denkens und weitere Differenzierungen zum Verständnis geben.

2. Das Fragen der Seinsfrage und die Epoche der Metaphysik als Teil der Geschichte des *Seyns*

Martin Heideggers erste Frage ist das Fragen der Seinsfrage.³⁹ Im Rückgang durch die Philosophiegeschichte Europas bis hin zu den Anfängen des griechischen Denkens (von Nietzsche bis Heraklit und wieder zurück) ringt er um die Herausforderung für das Denken schlechthin: der Frage nach dem (Sinn von) Sein.⁴⁰ Doch diese Frage sei durch die

³⁷ Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 477.

³⁸ Die Lehre von der *ontologischen Differenz* werden wir später noch einmal aufgreifen, um weitere Differenzierungen im Kontext der *seynsgeschichtlichen* Gottesfrage anzubringen.

³⁹ Vgl. Grußwort zum Heidegger Symposium/Chicago am 11./12. Nov. 1966; in: Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse* (HGA 16), Nr.254.

⁴⁰ Vgl. dazu Martin Heideggers Frage: Was heißt (uns) denken?

europäische Geistesgeschichte (das abendländische Denken) verstellt. Heidegger wird diese Weise zu denken Metaphysik nennen.

Das Denken wird unablässig von dem einen Geschehen angegangen, daß in der Geschichte der abendländischen Denkens zwar von Anfang an das Seiende hinsichtlich des Seins gedacht wird, daß jedoch die Wahrheit des Seins ungedacht bleibt und als mögliche Erfahrung dem Denken nicht nur verweigert ist, sondern daß das abendländische Denken selbst und zwar in der Gestalt der Metaphysik das Geschehnis dieser Verweigerung eigens aber gleichwohl unwissend verhüllt.⁴¹

Heidegger nennt das abendländische Denken von Platon bis Nietzsche Metaphysik. Das abendländische Denken in der Gestalt der Metaphysik ist wiederum Teil der Geschichte und des Geschicks des *Seyns*. In der Geschichte des abendländischen Denkens verbirgt sich das *Seyn* selbst. Es gehört zum Geschick der Geschichte des abendländischen Denkens, und damit zum Geschick des *Seyns*, dass sich das *Seyn* in seiner Geschichte verbirgt, entzieht und schließlich vergessen wird.

Die Metaphysik ist eine Epoche der *Seyns*geschichte, ja eine vom *Seyn* selbst veranstaltete Geschichte. Die Metaphysik ist, sehr allgemein gesprochen, die Geschichte der Auslegung des Seins als der Auslegung des Wesens des Seienden, in immer neuen Anläufen. Sie ist jedoch keine Verfallsgeschichte des Seins des Seienden. Vielmehr offenbart sich in ihrer Geschichte das *Wesende* der Metaphysik, das in das Geschick des *Seyns* gehört. In all den Auslegungen des Seins des Seienden waltet das *Seyn* selbst. Heidegger geht so weit, Nietzsches Auslegung des Seins des Seienden als „Willen zur Macht“ und „Willen zum Willen“ als „absolute Eigensucht im *Seyn*“ zu bezeichnen.⁴²

Die Metaphysik, als Vorstellung des Seins und Verstellung des *Seyns* durch das Seiende, kommt selbst aus dem Geschick des *Seyns*. Zur *Wesung* des *Seyns* gehört Verbergung und Verweigerung.

Die Epoche der Metaphysik ist Teil der *Seyns*geschichte. Sie darf nicht einfach als vergangen und schon überwunden, als abwegig oder negativ betrachtet werden, so als ob Metaphysik ein Irrweg des abendländischen Denkens sei. Stünde es anders, könnten wir nicht fragen: „Was ist Metaphysik?“ und „Was ist das *Wesen* der Metaphysik?“ Wir können das *Wesen* der Metaphysik nur empfangen und denken, wenn wir uns der Geschichte der Metaphysik, d.h. der Geschichte des ersten Anfangs, stellen und bereit sind, uns diese anzueignen. Eine Überwindung des metaphysischen Denkens geht nur durch die Aneignung derselben vonstatten. Eine Überwindung der Metaphysik, und damit der Versuch, die Seinsfrage ursprünglicher zu fragen, verlangt erst die Entfaltung derselben aus ihrem Anfang.⁴³ Heidegger hat uns eine solche Entfaltung in vielen Anläufen vor Augen geführt. Er bedenkt von daher auch das *Enden* der Metaphysik, dessen Dauer nicht absehbar oder errechenbar ist. Die Metaphysik ist erst verwunden, wenn es ein Erwachen aus der *Seinsvergessenheit* gibt, wenn sie ganz ihr selbst überlassen bleibt und nicht mehr

⁴¹ Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, (HGA 5), 209-267, 212.

⁴² Vgl. Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975, 94 (Nr. 57).

⁴³ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 205 und 468.

im Denken mitreden kann.⁴⁴ Noch lange werden festgefahrene Denkweisen und Ansprüche der Metaphysik eine Verwindung derselben stören.⁴⁵

2.1. Was ist Metaphysik?

Heideggers Antrittsvorlesung in Freiburg (1929) fragt: „Was ist Metaphysik?“⁴⁶ In der Vorlesung thematisiert Heidegger mit der Frage nach dem *Wesen* der Metaphysik das Nichts, indem er die Grundfrage des metaphysischen Denkens „*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht Nichts?*“ nennt. In die Frage nach dem Nichts ist der Mensch hineingenommen als der Fragende dieser Frage, als dasjenige Seiende, das in das Seiende hinein- und über es hinausfragt. Der Mensch, der im Sinne eines ausgezeichneten Seienden sich zum Ganzen des Seienden je schon verstehend verhält, ist in das Nichts hineingehalten. Es erfährt sich als geworfen und in der Sorge um sein *Dasein*. Zum *Dasein* gehört die Offenbarkeit des Seins wie die Offenbarkeit des Nichts.

Die Frage nach dem Nichts wird als eine die Metaphysik und ihre Geschichte umgreifende Frage besprochen. Das Nichts ist ein im *Seyn* waltendes Nicht. In der Metaphysik wird das Nichts dann zu einem Namen für das Nichtseiende. Das Nichts ist da ein das Ganze des Seienden Verneinendes. Die Geschichte der Metaphysik vergisst in der Folge nicht nur das Sein, sondern auch das Nichts. Das Nichts durchgreift das Ganze der Metaphysik so, dass diese sich ihm verdankt. Die Metaphysik vergisst im Vorstelligmachen des Seienden das Nichts ebenso wie das Sein. Die Frage nach dem Nichts ist eine Frage der Metaphysik selbst, insofern sie über das Seiende hinausfragt (μετὰ τὰ φυσικά) Das Nichts durchstimmt gleichsam die ganze Metaphysik, die sich dem Nichten des Nichts im *Seyn* verdankt, auch wenn sie dieses vergisst.

Metaphysik ist ein Titel, der das abendländische Denken bezeichnet. Wir stellen nun der Grundfrage der Metaphysik „*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht Nichts?*“ die sogenannte Leitfrage der Metaphysik zu. Sie lautet: „*Was ist das Seiende als Seiendes?*“.⁴⁷

Metaphysik ist jenes Denken, welches das Seiende als solches im Ganzen zu denken sucht. Es ist ein vorstellendes, entwerfendes und ergründendes Denken, insofern als es nach dem Grund (ἀρχή, αἴτιον, causa, Prinzip) als dem Sein des Seienden fragt. Metaphysik denkt den Grund (Sein) eines Gegründeten (Seienden). Es denkt die Ur-Sache einer Sache. Die erste Ur-Sache, der erste Grund heißt πρώτη ἀρχή (causa prima).⁴⁸

⁴⁴ Vgl. Heidegger, Identität und Differenz (HGA 11), 99 und 40 (Anm. 35).

⁴⁵ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 12.

⁴⁶ Vgl. Heidegger, Was ist Metaphysik?, in: Ders., Wegmarken (HGA 9), 103-122. In späteren Auflagen ist der Antrittsvorlesung eine Einleitung wie ein Nachwort hinzugestellt worden. Die Einleitung (1943) zu Heideggers Antrittsvorlesung »Was ist Metaphysik?«(1929) und das Nachwort (1949) sind abgedruckt in: Heidegger, Wegmarken (HGA 9).

⁴⁷ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 206.

⁴⁸ Vgl. Heidegger, Identität und Differenz (HGA 11), 66f.

Alle Metaphysik fragt nach dem Sein des Seienden im Sinne des Seienden *als* Seiendes. Es ist die Leitfrage der abendländischen Philosophie. Metaphysik fragt nie nach dem Sein als solchem („was ist Sein *als* Sein?“), sondern nach dem Sein in seiner Bezogenheit zum Seienden. Sein wird als die Seiendheit des Seienden vorgestellt. In den jeweiligen Epochen der Metaphysik erfolgt nun eine je verschiedene Auslegung des Seienden als solchem (des Seins des Seienden). Die Geschichte der Metaphysik ist eine Auslegungsgeschichte des Seins des Seienden, insofern dieses platonisch als εἶδος und ἰδέα ausgelegt und als Φύσις, Λόγος, Ἔν, Ἰδέα, Ἐνέργεια, Substantialität, Objektivität, Subjektivität, Wille zur Macht, Wille zum Willen, usw. vorgestellt (und damit das Sein verstellt) wird.⁴⁹

Die Leitfrage, was ist das Sein des Seienden, was dessen Seiendheit, stellt sich in den Jahrhunderten des abendländischen Denkens immer wieder neu und wird von den Denkern in der Art gedacht, wie sich das Sein ihnen je zu denken *zuspielt*. Jeder Denker entspricht dem Sein in der Weise, wie es sich gibt und zuschickt. So gibt sich das Sein auch nur in dem Lichte, das sich etwa für Hegels Denken gelichtet hat. Ein schöner Satz Heideggers dafür lautet:

Wie es, das Sein, sich gibt, bestimmt sich je aus der Weise, wie es sich lichtet. Diese Weise ist jedoch eine geschickliche, eine je epochale Prägung, die für uns als solche nur west, wenn wir sie in das ihr eigene Gewesen freilassen.⁵⁰

Als Leitworte der Metaphysik können wir nennen: Sein und Seiendes, Grund (Begründendes) und Gegründetes, Ursache und Verursachtes usw. Zum *Wesen* der Metaphysik gehört die Differenz von Sein und Seiendem. Was ist diese Differenz? Die *ontologische Differenz* im Denken der Metaphysik nennt die Unterschiedenheit, aber auch die Zusammengehörigkeit von Sein und Seiendem. Sein ist ausschließlich Sein eines Seienden, also Sein nicht ohne Seiendes. Umgekehrt gilt: auch Seiendes *ist*. Also kein Seiendes ohne Sein. Metaphysik denkt den Bezug von Seiendem und (dessen vorgestelltem) Sein in immer neuen Gestalten. Sie denkt jedoch das Sein *als* Sein des Seienden, nie Sein *als* Sein. So ist das anfängliche und ursprüngliche Verständnis der *ontologischen Differenz* als eines im *Seyn* waltenden Unterschiedes, wie wir schon oben darzustellen versuchten, ebenfalls vergessen und verstellt. In der Geschichte der Metaphysik wird versucht, das Sein immer am Seienden festzumachen, als Sein des Seienden im Sinne der Seiendheit. Die Frage nach dem Sein selbst, was Sein *als* Sein ist, sei jedoch schon lange vergessen. In den Epochen metaphysischen Denkens habe sich das Sein, und dies sei noch einmal ein Zug des *Seyns* selbst, entzogen. Diesen Entzug nennt Heidegger *Seinsverlassenheit* der Metaphysik durch das *Seyn* selbst.

In einem Denken, das sich des Seienden und dessen Sein bemächtigen will, zeigt sich zudem der machenschaftliche Charakter des *Seyns* selber. Das vorgestellte Seiende wird mess-, zähl- und berechenbar, machbar und herstellbar. Die daraus folgenden

⁴⁹ Vgl. a.a.O., 73-75.

⁵⁰ A.a.O., 73.

Auffassungen des Seins des Seienden verstellen nicht nur das *Seyn* selbst, sondern auch das *Wesen* (die *Wesung*) des Menschen und auch Gott. Wir werden dies weiter unten besprechen.

Heidegger unterscheidet hier, um dies wieder zu erinnern, die Worte „Sein“ und „*Seyn*“. Die Schreibweise ist für unsere Besinnung von immenser Bedeutung. „Sein“ ist die in der Metaphysik gedachte und vorgestellte Seiendheit des Seienden oder das Seiendste des Seienden, dessen Allgemeinstes und Höchstes. Weil das Seiende dem Menschen am Nächsten scheint, wird das Sein am Seienden bestimmt und schon längst nicht mehr bedacht, was *Seyn* heißt. Das Wort „*Seyn*“ aber gehört in ein *seynsgeschichtliches* Denken, das das *Seyn* (dessen *Wesung*) als *Ereignis* denkt, ja selber vom *Seyn* ereignet ist.

Zusammenfassend nennen wir bereits aufgeführte Kennzeichen metaphysischen Denkens:

- a) Die Metaphysik ist Teil der Geschichte des *Seyns*. Das metaphysische Denken gehört in die Geschichte des Denkens des *Seyns*.
- b) Metaphysik fragt: *Was ist das Seiende als Seiendes*, was ist also das Sein des Seienden (dies die anleitende Frage der Metaphysik, ihre Leitfrage)?
- c) Metaphysik ist *seinsvergessen* und *seinsverlassen*, insofern es den Zuspruch des *Seyns* vergessen hat und von diesem verlassen ist.

Im Folgenden wenden wir uns, bereits aus der Perspektive eines *übergänglichen* Denkens, weiteren fundamentalen Wesenszügen (dem Geschick) der Metaphysik zu.

Wir denken dem ontisch-ontologischen *Wesen* der Metaphysik nach (1). Wir betrachten die Metaphysik als *onto-theo-logisch* verfasst (2), als nihilistisch gestimmt (3) und als technisch-machenschaftlich durchherrscht (4).

2.1.1. *Tò ous* – das ontisch-ontologische Wesen der Metaphysik

Das Wesen des Seienden bleibt jederzeit das Frag-würdigste.⁵¹

Das griechische Wort *ous* sagt „seiend“. Die Metaphysik nennt das *ous*, das Seiende, welches in der Frage, was ist das Seiendes als das Seiende (*ous ti ous*) ihr Denken und Vorstellen anleiten wird. Metaphysik ist On-to-logie. „Die Metaphysik achtet jedoch dessen nie, was sich gerade in diesem *ous*, insofern es unverborgenen wurde, auch schon verborgen hat.“⁵² Damit ist auch gesagt, dass das, worin Metaphysik gründet, ein Verborgenes ist und ihr verborgen bleibt. Was ist der Grund der Metaphysik, was ihr *Wesen* und Anfang? Die Metaphysik gründet in einem Denken aus dem ersten Anfang (*πρώτη ἀρχή*). Eine Besinnung auf diesen ersten Anfang des Denkens ist eine Besinnung auf das *Wesen* und den Grund der Metaphysik und ihres Geschickes. Heidegger nennt eine solche Besinnung auf den ersten Anfang des Denkens zunächst ein *übergängliches* Denken, insofern als es ein Denken aus dem anderen Anfang, auch andersanfängliches Denken und andenkendes

⁵¹ Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens (HGA 13), 18.

⁵² Heidegger, Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«, (HGA 9), 195-383, 380.

Denken genannt, vorbereitet und zu diesem hinführt. Dieses nicht-mehr-metaphysische Denken kann kein Denken abseits und jenseits der Metaphysik sein. Ein Denken aus dem anderen Anfang ist ein *wiederholendes* Denken, weil es zurückfragt in den Grund der Metaphysik. Sie fragt in das zurück, holt also jene Frage wieder, was sich im entborgenen öv verbirgt. „Auf dieses Verborgene im öv bleibt die Metaphysik gegründet“.⁵³ Zur Frage „Was ist Metaphysik?“ gehört ihre Grundfrage: „*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*“ Alle Metaphysik denkt dem Seienden nach. Wie steht es aber mit der Besinnung auf das Nichts in der Grundfrage der Metaphysik? Kann uns das Nichts dieser Grundfrage nicht zu denken geben? Hat es das schon jemals? Heidegger fragt:

Woher kommt es, daß überall Seiendes den Vorrang hat und jegliches »ist« für sich beansprucht, während das, was nicht ein Seiendes ist, das so verstandene Nichts als das Sein selbst vergessen bleibt? Woher kommt es, daß es (für die Metaphysik) mit dem Sein (als solchen) eigentlich nichts ist und das Nichts eigentlich nicht west?⁵⁴

Wenn wir so fragen, fragen wir bereits *über* die Metaphysik hinaus. Die Frage: „Was ist Metaphysik“ ist im Sinne eines über-sich-Hinausfragens ein metaphysischer Gestus. Sie gehört aber andererseits schon nicht mehr in die Metaphysik (als einem Bestimmen des Seins eines Seienden), sondern bereits hinein in den Übergang zu einem *seynsgeschichtlichen* Denken, weil die Frage aus der Metaphysik vor dessen, ihr eigenes dunkles *Wesen* zurücktritt. „Was bleibt rätselhafter, dies, daß Seiendes ist, oder dies, daß Sein »ist«? Oder gelangen wir auch durch diese Besinnung noch nicht in die Nähe des Rätsels, das sich mit dem Sein des Seienden ereignet hat?“⁵⁵

Was sich hier zuspricht und zu denken gibt und in ein anderes Denken drängt, ist der *Anklang* der Wahrheit des *Seyns*. Wir werden das in den *Beiträgen zur Philosophie* verhalten Gesagte später erläutern.

2.1.2. Das onto-theo-logische Wesen und der Gott der Metaphysik

Die Metaphysik sei, so Heidegger, *onto-theologisch* verfasst.⁵⁶ Dahinter steht die Frage: Wie kommt Gott in die Metaphysik? Metaphysik denkt einerseits das Seiende im Allgemeinen. So ist das Sein des Seienden das Weitesten und Leerste.⁵⁷ Metaphysik ist aber auch ein Denken des ersten und tiefsten Anfangs sowie des letzten Grundes. Der (metaphysische) Gott wird als das höchst denkbare Seiende, als Erstursache usw. (summmum ens, summmum cogitabile, ens perfectissimum, causa prima) zu fassen gesucht. „Weil Sein als Grund erscheint, ist das Seiende das Gegründete, das höchste Seiende aber das Begründende im Sinne der ersten Ursache“.⁵⁸ Heidegger spricht von einer Differenz, die Sein (als Grund) und Seiendes (als Begründetes) zu- und auseinanderhält. Diese Differenz gehört zum Grundriss im Bau des Wesens der Metaphysik. Gott kommt

⁵³ Ebd.

⁵⁴ A.a.O., 382.

⁵⁵ A.a.O., 383.

⁵⁶ Vgl. Heidegger, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, (HGA 11), 51-79.

⁵⁷ Vgl. Heidegger, Sein und Zeit (HGA 2), §1.

⁵⁸ Heidegger, Identität und Differenz (HGA 11), 76.

gewissermaßen durch den Austrag dieser Differenz in die Metaphysik. Er ist ein vorgestellter Gott.

Achten wir auf den Ausdruck Vorstellung. In seinem Kantbuch stellt Heidegger die Frage nach Wesen und Endlichkeit von Erkenntnis. „Erkennen ist primär Anschauen.“⁵⁹ Wenn Erkennen Anschauung ist, dann ist erkennendes Vorstellen zum einen ein wahrnehmungsmäßiges Vorstellen, insofern es sich auf einen Gegenstand unmittelbar bezieht. Vorstellung ist hier das in der Anschauung Empfangene und ins Bewusstsein Gehobene. Es ist gleichsam die vermittelnde Instanz von Anschauung und Begriff, ist aufgehobene Anschauung. Davon kann ein nicht wahrnehmungsmäßiges Vorstellen unterschieden werden, insofern es sich auf ein Allgemeines der Dinge (unabhängig von den Gegenständen) bezieht.⁶⁰ Zum *Wesen* der Metaphysik gehört es, dass sie versucht ein Allgemeines (ein Sein) wie ein Höchstes des Seienden vorzustellen.

Denkt die Metaphysik das Seiende im Hinblick auf seinen jedem Seienden gemeinsamen Grund, dann ist sie Logik als Onto-Logik. Denkt die Metaphysik das Seiende als solches im ganzen, d.h. im Hinblick auf das höchste, alles begründende Seiende, dann ist sie Logik, als Theo-Logik.⁶¹

Wo das Seiende unter das Joch des Subjekt-Objekt-Denkens gezwungen und sich im Lichte des Ursache-Wirkung-Zusammenhangs darstellt, kann Gott (als *summum ens*) „im Lichte der Kausalität zu einer Ursache, zur *causa efficiens*, herabsinken.“⁶² Hören wir Heidegger:

Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der *Causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *Causa sui* preisgeben muß, dem göttlichen Gott näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.⁶³

Der *onto-theologisch* vor-gestellte Gott verstellt den göttlichen Gott. Umgekehrt heißt das: Der göttliche Gott (nicht nur das *Seyn*) entzieht sich in der abendländischen Metaphysik. Welchem göttlichen Gott möchte Heidegger denkerisch nahe kommen? Verstellt dieser vorgestellte Gott der Ontotheologie nicht auch den Gott biblischer Erfahrung, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Gott Jesu Christi (vgl. das Bildverbot Israels)? Meister Eckehart ist bereits im Hochmittelalter zu einem entsprechenden Befund gekommen:

Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem *gedachten* Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen *wesenhaften* Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur. Der Gott vergeht nicht, der Mensch wende sich denn mit Willen von ihm ab.⁶⁴

Heidegger hat Meister Eckehart sehr geschätzt, er sagt über ihn:

Was er in seinen deutschen Texten an Sprachschöpfung niedergelegt hat, ist erstaunlich. Aber in unserem Zeitalter der linguistischen Sprachzerstörung nicht mehr zu erblicken. Aber vielleicht wird sein Denken auf diese Weise am ehesten gerettet; doch für wen?⁶⁵

⁵⁹ Heidegger, Martin, Kant und das Problem der Metaphysik (HGA 3), Frankfurt am Main 1991, 21ff.

⁶⁰ Vgl. a.a.O., 23 und 129. Siehe auch: Kant, Immanuel, KrV B 74f., A 50f.

⁶¹ Heidegger, Identität und Differenz (HGA 11), 76.

⁶² Heidegger, Vorträge und Aufsätze (HGA 7), 27.

⁶³ Heidegger, Identität und Differenz (HGA 11), 77.

⁶⁴ Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, Hamburg 2007, 60.

Heidegger hat in seiner Charakterisierung der Metaphysik den *onto-theologischen* Gott als bloß gedachtes, vorgestelltes und zum höchsten Wert herabgewürdigtes Absolutes, als gerade nicht göttlichen Gott entlarvt. Meister Eckehart sagt uns, wie Gott göttlich zu nehmen sei. Nicht im Gedachten und Vorgestellten ist Gott göttlich genommen. Darin *haben* wir Gott nicht. Wer Gott vorstellt, der nimmt Gott nicht göttlich, dieser verstellt vielmehr den Gott. Das Vorstellen ist noch eine Weise der Flucht vor dem in der Vorstellung Gesuchten. Nur dort wird Gott göttlich genommen, wo er nicht mehr vorgestellt wird und wir Gott wesenhaft haben. Was bedeutet wesenhaft? Der wesenhafte Gott ist ein Gott, der nicht Maß nimmt an den Dingen der Welt, vielmehr umgekehrt alle Dinge der Welt aus Gott ihren Wohlgeschmack und ihr Ansehen erst erhalten. Der nimmt Gott göttlich, der sich der wesenden Gegenwart Gottes überantwortet und sich nicht mit Willen abwendet. Der Mensch kann die *wesende* Gegenwart Gottes nicht herstellen. Er ist aber imstande sich dafür zu öffnen und zu überlassen, sich zu entscheiden auch im Sinne der willentlichen Abwendung.

Eckehart legt hinsichtlich des *Habens* Gottes (genitivus subjectivus et objectivus) das Gewicht auf einen entsprechenden Blick, auf eine Umkehr in der Betrachtung. Wir werden das *Haben* Gottes hier nicht näher ausführen können, jedoch sei die Nähe zur Gastthematik angemerkt. Das wechselseitige zu-Gast-sein, wie es etwa in Eckeharts berühmter Predigt⁶⁶ zu Jesus, Martha und Maria [„intravit Jesus in quoddam castellum, et mulier quaedam, Martha nomine excepit illum... (Luc 10,38)“⁶⁷] zur Sprache kommt, erläutert die verschiedenen Bedeutungen des *Habens* Gottes. Marthas Verhalten wird von Eckehart gelobt, weil sie nicht mehr an Jesus, als dem Mensch gewordenen Gott, anhaftet wie Maria, sondern aus einer verborgenen Quelle lebt und handelt. Im Schenkendürfen erfährt sich Martha selbst reichlich beschenkt, darin sie Gott inne ist und ihn *wesenhaft hat*. Das *Gott-Haben* vermag niemals in der Ausrichtung und Anhaftung an ein identifizierbares „Objekt“, in welches man sich verlieren und versenken kann, bestehen. Dies wäre schlechte Mystik, so auch Heidegger in der Auslegung von 2 Kor 12,2-10. „Nicht die mystische Versenkung und besondere Anstrengung, sondern das Durchhalten der Schwachheit des Lebens wird entscheidend.“⁶⁸ Es ist dies der Lebensvollzug der faktischen Existenz, wie sie uns in Martha vorgestellt ist. Martha konnte Jesus Gast und Gott Gott sein lassen. Gott wird bei Eckehart erfahrbar als das *Nichts* von Sein und Seiendem. Gott ist weder Sein noch Seiendes, sondern als dessen Nichts das Sein des Seienden Gewährende und Freigebende. Als der gewährende und zu sein freigebende Gott, entzieht er sich im Geben völlig. Er entzieht sich ganz im Schenken um eigenständiges Sein zu ermöglichen. Deshalb muss auch Jesus zum Vater zurückkehren.⁶⁹

⁶⁵ Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975, 247 (Nr.158/ 1974). Vgl. Heidegger, Martin, Der Satz vom Grund (HGA 10), Frankfurt am Main 1997, 56.

⁶⁶ Vgl. Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, 280-289.

⁶⁷ A.a.O., 280.

⁶⁸ Heidegger, Einleitung in die Phänomenologie der Religion, (HGA 60), 100. Wir dürfen hier hinter Heideggers Auslegung durchaus Eckeharts Gedanken vermuten und vernehmen.

Vgl. dazu auch: Vattimo, Os mé. Zur Haltung des »als ob nicht« bei Paulus und Heidegger, bes. 179.

⁶⁹ Vgl. Helting, Holger, Heidegger und Meister Eckehart. Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken (Philosophische Schriften Band 22), Berlin 1997, 24-29.

2.1.3. Das nihilistische Wesen der Metaphysik – Verweis auf das Seyn als Verweigerung

Die Metaphysik ist eine Epoche der Geschichte des Seins selbst. In ihrem Wesen aber ist die Metaphysik Nihilismus. Dessen Wesen gehört in die Geschichte, als welche das Sein selber west.“ [...] Nihilismus bedeutet: Es ist mit allem in jeder Hinsicht nichts. Alles, das meint das Seiende im Ganzen.⁷⁰

Die Metaphysik ist ein Geschichtsraum, in welchem sich das Sein des Seienden auslegt, bis sich zeigt, dass es mit dem Sein nichts ist.

Wenn jedoch das Wesen des Nihilismus in der Geschichte beruht, daß im Erscheinen des Seienden als solchen im ganzen die Wahrheit des Seins ausbleibt, und es demgemäß mit dem Sein selbst und seiner Wahrheit nichts ist, dann ist die Metaphysik als die Geschichte der Wahrheit des Seienden als solchen in ihrem Wesen Nihilismus.⁷¹

Heidegger legt das nihilistische *Wesen* der Metaphysik aus, indem er dem Denken Friedrich Nietzsches nachsinnt. Auch hier gilt, einem Denker nachdenken heißt dem nachzudenken, was diesen Denker in Anspruch genommen hat. Denken ist für Nietzsche „das Seiende als das Seiende vorstellen“⁷², also Onto-logie. Nietzsches Denken nachdenken, ist ein Schritt der Besinnung auf das *Wesen* der Metaphysik zu, also gerade kein Überspringen der Geschichte der Metaphysik, weil man meint diese sei überwunden und in ihr Ende gekommen. Dergestalt hat solche Besinnung den Charakter eines *vorbereitenden* Denkens. Für Heidegger ist das den „Spielraum lichten, innerhalb dessen das Sein selbst (als *Ereignis*) den Menschen hinsichtlich seines Wesens wieder in einem anfänglichen Bezug nehmen (brauchen) könnte“.⁷³ Einem Denker nachdenken heißt der Sache des Denkens dieses Denkers entsprechen. Es heißt das Selbe denken, welches diesen Denker in Anspruch genommen hat und so angegangen ist. So ist Heideggers Gang durch die Geschichte der Metaphysik ein Mitdenken und Durchdenken und so vorbereitendes Denken, oder wie wir es weiter oben genannt haben, *übergängliches* Denken.⁷⁴

Wie verhält es sich nun mit dem Denken Nietzsches? Heidegger hat immer wieder Nietzsche an das Ende der langen Geschichte abendländischer Metaphysik gestellt. Wo die Geschichte des metaphysischen Denkens mit Hegel in seinen Höhepunkt (Zenit) eintritt, da vollendet sie sich mit dem Dichter und Denker Nietzsche. In diesem Höhepunkt wie Ende steht das Wort vom Tod Gottes. Heidegger hat sich ausdrücklich mit Nietzsches Wort vom Tod Gottes befasst. Wir fragen, inwieweit wohl Heideggers Wort vom letzten

⁷⁰ Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, (HGA 5), 209-267, 265.

⁷¹ A.a.O., 264.

⁷² A.a.O., 210.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Heidegger schreibt: „Dem vorbereitenden Denken liegt daran, den Spielraum zu lichten, innerhalb dessen das Sein selbst den Menschen hinsichtlich seines Wesens wieder in einen anfänglichen Bezug nehmen könnte.“ [Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, (HGA 5), 210]. Vorbereitendes Denken ist ein Mitdenken. Jedem Denker in der langen Geschichte der abendländischen Metaphysik ist aufgegeben, den Weg, der ihm vom *Seyn* zugewiesen ist, immer wieder zu beschreiten, und um das auf diesem einen Weg Erfahrbare zu sagen. Deshalb erscheint Heideggers Aufgabe einer Destruktion der Metaphysik im Sinne eines besinnenden Durchganges durch die Geschichte des abendländischen Denkens bis hin zu den Anfängen bei den so genannten Vorsokratikern unumgänglich.

Gott erst jetzt zur Sprache kommen kann, wo Nietzsche den Tod Gottes prophetisch verkündet hatte?

Mit dem Durchdenken der Metaphysik Nietzsches stehen wir auch vor der Besinnung auf die „Lage und den Ort des jetzigen Menschen“. Schon jetzt vorgreifend auf den Text Nietzsches „Der tolle Mensch“ lässt sich auf die Frage „Wohin denn Gott sei?“ die Frage anschließen, „Wohin denn der Mensch gekommen ist?“, und zwar der neuzeitliche, dem Geschick des Nihilismus ausgesetzte Mensch. Was kommt? Wer kommt? Wer hat begriffen, was schon lange zu uns unterwegs ist?

2.1.4. Das nihilistische Wesen der Metaphysik, dargestellt an Heideggers Aufsatz „Nietzsches Wort – »Gott ist tot«“⁷⁵

Friedrich Nietzsche deutet den Gang der abendländischen Geschichte metaphysisch und zwar als das Heraufkommen und die Entfaltung des Nihilismus. Im Geschichtsraum der Metaphysik, in welchem sich das Sein des Seienden auslegt, wird sich schließlich zeigen, dass es mit dem Sein nichts ist.⁷⁶

Wir haben schon einmal Heideggers Satz zitiert: „Wie es, das Sein, sich gibt, bestimmt sich je aus der Weise, wie es sich lichtet. Diese Weise ist jedoch eine geschickliche, eine je epochale Prägung, die für uns als solche nur west, wenn wir sie in das ihr eigene Gewesen freilassen.“⁷⁷ In welcher Weise gibt sich dem Denker Nietzsche das Sein zu verstehen?

Wenn die Metaphysik das Seiende in seinem Sein als den Willen zur Macht denkt, denkt sie das Seiende notwendig als Wert-Setzendes. Sie denkt alles im Horizont der Werte, der Wertgeltung, der Entwertung und Umwertung.⁷⁸

Die Metaphysik denkt das Seiende in seinem Sein als den Willen zur Macht, dies ist für Nietzsche der Ausdruck des Willens zum Leben. Die Metaphysik denkt das Seiende als Wert-Setzendes. Alles wird im „Horizont der Werte, der Wertgeltung, der Entwertung und Umwertung gedacht.“⁷⁹ Wie das? Die Metaphysik der Neuzeit sucht (und das ist ihr Wesen) das Gewisse, das unbedingt Unbezweifelbare. „Es gilt nach dem Wort von Descartes, firmum et mansurum quid stabilire, etwas Festes und Bleibendes zum Stehen zu bringen.“⁸⁰ Descartes fragt wie Aristoteles nach dem ὑποκείμενον, dem subjectum, nach dem „beständig Anwesenden, das überall schon vorliegt.“⁸¹ Für Descartes ist das ego cogito das unhintergehbare und unbezweifelbare Fundament der Gewissheit des Subjekts.

⁷⁵ Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in: Ders., Holzwege (HGA 5), 209-267.

Die Hauptteile dieser Schrift wurden v.a. 1943 in kleineren Kreisen vorgetragen. Ihr wesentlicher Inhalt entstammt Heideggers Nietzschevorlesungen in der Zeit von 1936-1940 an der Universität Freiburg im Breisgau. Diese stellen sich der Aufgabe, (1.) Nietzsches Denken als die Vollendung der abendländischen Metaphysik (2.) aus der Geschichte des Seins zu begreifen (Nachweise der aufgenommenen Texte, Heidegger, Wegmarken (HGA 5), 376f.). Der Text gehört in den Umkreis eines besinnenden Denkens und damit hinein in ein Denken, das in den *Beiträgen zur Philosophie* angedacht ist.

⁷⁶ Vgl. Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, (HGA 5), 265f.

⁷⁷ Heidegger, Identität und Differenz (HGA 11), 73.

⁷⁸ Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, (HGA 5), 238.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd.

Das ego sum wird zum subjectum, das Subjekt wird zum Selbstbewusstsein. „Die Subjektivität des Subjekts bestimmt sich aus der Gewißheit dieses Bewußtseins.“⁸² Der Wille zur Macht ist wert-setzendes Bewusstsein. Erst im Willen zur Macht wird das „Prinzip der neuzeitlichen Metaphysik wahrhaft gegründet, gesetzt freilich, daß die Wahrheit ein notwendiger Wert und die Gewißheit die neuzeitliche Gestalt der Wahrheit ist“.⁸³ Insofern dem Seienden ein Wert zugebilligt werden muss, fällt das Seiende unter den Blick der Bewertung und Verwertbarkeit. Dies hat zur Folge, dass der Mensch, als ein ausgezeichnetes Seiendes, ebenfalls unter den Willen zur Macht gezwungen wird. „Dem Seienden im Ganzen muß ein Wert eingelegt werden, damit der Selbstwert des Menschen gesichert bleibt; es muß eine jenseitige Welt geben, damit die diesseitige ertragen werden kann.“⁸⁴ Das wertsetzende Denken ist Ausdruck des Willens zur Macht. Es durchdringt und durchgreift alle Sphären des in der Metaphysik Vorgestellten, die sinnliche und übersinnliche Welt, eine diesseitige wie jenseitige. Sind diese in ein wertsetzendes Verhältnis zueinander gebracht, so verhalten sie sich zueinander in einem Gefälle von Bewertung, Umwertung und Abwertung. Das Einlegen eines Wertes in das Seiende wird dahin gelangen, dass das Seiende schließlich entwertet und wertlos werden wird. Dies gilt ebenso für den Menschen, wo er als ein Seiendes unter anderen vorgestellt ist. Auch Gott, als das höchste Seiende und Name für die übersinnliche Welt der Ideale, kommt unter die Mühlsteine der metaphysischen Denk-Mühle und darin um.

Das Wertdenken der Metaphysik des Willens zur Macht ist in einem äußersten Sinne tödlich, weil es überhaupt das Sein selbst nicht in den Ausgang und d. h. in die Lebendigkeit seines Wesens kommen läßt. Das Denken nach Werten läßt im Vorhinein das Sein selbst nicht dahin gelangen, in seine Wahrheit zu wesen.⁸⁵

Das Seiende im Ganzen, wie auch Mensch und Gott, werden sich diesem nihilistischen Un-wesen nicht entziehen können. Mit dem wert-setzenden Bewusstsein geht der Gestus einer Entwertung einher.⁸⁶

Wir sehen schon, der nihilistische Gestus der Metaphysik zeigt einen machenschaftlichen Charakter, er weist uns zurück in den Wesenszug ihrer *onto-theologischen* Verfasstheit und offenbart das Enden der Metaphysik. All das ist gesagt und versammelt in Nietzsches Wort: „Gott ist tot“. Das Wort „Gott ist tot“ aus dem Munde des tollen Menschen (der Text ist vollständig in der Schrift Heideggers zitiert) bedeutet: die übersinnliche (metaphysische)

⁸² Ebd.

⁸³ A.a.O., 239.

⁸⁴ Heidegger, Nietzsche II (HGA 6.2), 57.

⁸⁵ Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, (HGA 5), 263.

⁸⁶ Die metaphysische Auslegung des Seins führt zur Vermessung der Welt, zu einer Herrschaft der Bewertung und Beurteilung alles Seienden. Alles und jedes ist berechenbar und bewertbar geworden, um noch die geringste Gewinnspanne zu lukrieren. Sogar den Abfall des Getreides machen wir zu Geld (Am 8,6). Wie entlarvend doch dieser Schlüssel die gegenwärtigen Auswüchse des (Finanz-)Kapitalismus aufschließt, welcher die Welt in eine bewertbare, ausbeutbare und abschreibbare Fiktion verdoppelt hat! Durchaus aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang Giorgio Agambens Bestimmung des Kapitalismus' als Religion (im Gefolge Walter Benjamins). Wenn das *Wesen* von Religion in der Absonderung und Trennung von Sakralem und Profanen besteht, um im Opfer diese Trennung wiederum einzuholen und aufzuheben, dann pervertiert der Kapitalismus geradezu Religion, indem er ständig einen Wert absondert. Jedoch wird alles dieser Absonderung, d.h. Bewertung unterzogen, gleichsam alles Profane in einen Wert überführt („sakralisiert“); vgl. Agamben, Giorgio, Profanierungen, Frankfurt am Main 2005, 71f. und 77-80.

Welt ist ohne Kraft, leblos geworden. Die übersinnliche Welt hat ihre verbindliche, erweckende und bauende Kraft eingebüßt. Dergestalt ist Metaphysik in ihr Ende gekommen. Auch die Welt des „christlichen Gottes, hat seine wirkende Kraft in der Geschichte verloren.“⁸⁷ Es ist nichts mehr mit ihr und damit mit dem Sein.

Heidegger wie Nietzsche verknüpfen das Schicksal der Metaphysik mit der Geschichtsmächtigkeit des Christentums und dessen Gott. Ist der Gott der Metaphysik, als das Seiendste des Seienden und der übersinnliche Grund von allem Seienden, tot, dann breitet sich der Nihilismus aus. Der unheimlichste aller Gäste steht vor der Tür. Zum Befremdlichen der Metaphysik gehört, dass sie sich ihres *Wesens* nicht gewiss ist. „Es gehört zur Unheimlichkeit dieses unheimlichsten Gastes, daß er seine Herkunft nicht nennen kann.“⁸⁸ Hinsichtlich des Geschickes des Seins gedacht, ist der Nihilismus die Wesensfolge der *Seinsverlassenheit*.⁸⁹ Nihil - nichts, meint die Abwesenheit einer vormals übersinnlichen und verbindlichen Welt. Mit dem Nihilismus tritt ein Grundvorgang im Geschick der abendländischen Geschichte hervor, nämlich das vorstellende, über das Seiende hinaus denkende Denken, das den Menschen und Gott derart sichern und stellen möchte, dass diese zu einem bloßen Wert verkommen.

Der nihilistische Zug des abendländischen Denkens wird zuletzt mit dem Tod Gottes, als dem Tod der übersinnlichen Welt der Ideale, offenbar. „Das Wertsetzen hat alles an sich Seiende unter sich und damit als für sich Seiendes umgebracht, getötet.“⁹⁰ In einem letzten Schlag vollführt die Metaphysik des Willens zur Macht die Tötung Gottes. Der letzte Schlag gegen Gott und gegen die übersinnliche Welt besteht darin, dass Gott, als das Seiendste des Seienden, zum höchsten Wert herabgewürdigt wird.

Denn dieser Schlag kommt gerade nicht von den Herumstehern, die nicht an Gott glauben, sondern von den Gläubigen und deren Theologen, die vom Seiendsten alles Seienden reden, ohne je sich einfallen zu lassen, an das Sein selbst zu denken, um dabei inne zu werden, daß dieses Denken und jenes Reden, aus dem Glauben gesehen, die Gotteslästerung schlechthin ist, falls sie sich in die Theologie des Glaubens einmischen.⁹¹

Heidegger unterscheidet wiederum klar die Theologie des Glaubens von der *Theologie (Onto-theologie)* der Metaphysik, wie wir dies weiter oben schon dargestellt haben. Bereits zu Beginn seiner Schrift sagt er dies klar und deutlich auf Nietzsches Denken hin.

„Der Nihilismus im Sinne Nietzsches deckt sich daher auch keineswegs mit dem bloß negativ vorgestellten Zustand, daß an den christlichen Gott der biblischen Offenbarung nicht mehr geglaubt werden kann, wie denn Nietzsche unter

⁸⁷ Heidegger, Reden und andere Zeugnisse (HGA 16), 376. 1945 erläutert Heidegger in einem Rückblick auf die Zeit seines Rektorates 1933/34 Nietzsches Satz »Gott ist tot«: „Diesen Satz habe ich aus wesentlichen Gründen in meiner Rektoratsrede angeführt. Der Satz hat nichts zu tun mit der Behauptung eines ordinären Atheismus. Er bedeutet: Die übersinnliche Welt, insbesondere die Welt des christlichen Gottes, hat seine wirkende Kraft in der Geschichte verloren.“ Heidegger fügt hier noch den Bezug zur aktuellen Zeitsituation an. „Wäre, wenn es anders wäre der erste Weltkrieg möglich gewesen? Und vollends, wäre, wenn es anders wäre, der Zweite Weltkrieg möglich geworden?“ (ebd.).

⁸⁸ A.a.O., 219.

⁸⁹ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 138.

⁹⁰ Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, (HGA 5), 262.

⁹¹ A.a.O., 260.

Christentum nicht das christliche Leben versteht, das einmal und für kurze Zeit vor der Abfassung der Evangelien und vor der Missionspropaganda des Paulus bestand.“⁹²

Die Unterscheidung angesichts des christlichen Glaubens lautet *Christentum* versus *Christlichkeit* des Glaubens. Deshalb kann Heidegger auch anfügen: „Darum ist die Auseinandersetzung mit dem Christentum keineswegs und unbedingt eine Bekämpfung des Christlichen, sowenig wie eine Kritik der Theologie schon eine Kritik des Glaubens ist, dessen Auslegung die Theologie sein sollte.“⁹³

Gianni Vattimo hat sehr schön Heideggers Kritik an einem *Christentum* interpretiert, das seine Authentizität im Sinne der urchristlich-eschatologischen Erwartung (nämlich auf die Wiederkunft des Messias in der Bedrängnis der Zeit auszuharren, ohne dessen Tag und Stunde zu kennen) vergessen hat. Die Geschichte des Christentums ist gleich der Geschichte der Metaphysik eine Geschichte des Vergessens. Sie ist „eine Geschichte des Mißverständnisses der Authentizität der christlichen Botschaft“⁹⁴, welche parallel zur *Seinsvergessenheit* der Metaphysik verläuft und mit ihr verflochten ist.

Wir werden Heidegger nicht uneingeschränkt zustimmen können, wenn er das *Christliche* des biblischen Glaubens streng absetzen möchte von einem *Christentum*, das sich mit dem griechischen Denken vermählt hat und in der abendländischen Kultur geschichtsmächtig gewordenen ist, um schließlich darin aufzugehen. Dennoch schärft Heideggers Unterscheidung unseren Blick. „Nicht, daß Gott für unerkennbar gehalten, nicht daß Gottes Existenz als unbeweisbar erwiesen wird ist der härteste Schlag gegen Gott, sondern daß der für wirklich gehaltene Gott zum obersten Wert erhoben wird“⁹⁵, um diesen obersten Wert (ein als das Seiendste vorgestelltes Sein) dingfest zu machen, zu zerstören und zu töten. Gott als Name für die übersinnliche Welt der Ideale ist tot. Wir haben ihn getötet. Fast wehmütig klingen da folgende Worte: „Christlicher Glaube wird da und dort sein. Aber die in solcher Welt waltende Liebe ist nicht das wirkend-wirksame Prinzip, dessen, was jetzt geschieht.“⁹⁶ Das wirkend-wirksame Prinzip ist der Wille zur Macht, der sich zudem in einem technischen *Wesen* der Metaphysik äußert.

Im Enden der Metaphysik, und das heißt dem Offenbarwerden seiner nihilistischen Gestalt, wird kund, dass es mit dem Sein, dies metaphysisch gedacht als Sein des Seienden, nichts ist. Das Sein des Seienden, als höchster Wert für Gott angesetzt, ist nur ein Götze, der niemals lebendig macht. So können wir auch verstehen, warum Nietzsche den so (metaphysisch) verstandenen *christlichen* Gott als Widerspruch zum Leben und damit zu einem Willen zum Leben entlarven möchte. Heidegger ist sich dessen bewusst.

Gott ist noch nicht ein lebendiger Gott, wenn wir weiter versuchen, das Wirkliche zu meistern, ohne zuvor seine Wirklichkeit ernst und in die Frage zu nehmen, ohne zu bedenken, ob der Mensch dem Wesen, in das er aus dem Sein her hineingerissen wird, so zugreift, daß er diesem Geschick aus seinem Wesen und nicht mit der Scheinhilfe bloßer Maßnahmen übersteht.⁹⁷

Mit dem Tod Gottes ist der „Niedergang der maßgebenden Werte zu Ende“ und damit auch der Nihilismus als das *Wesen* der Metaphysik offenbar geworden.⁹⁸ Was vormals das

⁹² A.a.O., 218.

⁹³ A.a.O., 219.

⁹⁴ Vattimo bezieht sich hier auf Heideggers frühe Freiburger Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Vattimo, Os mé. Zur Haltung des »als ob nicht« bei Paulus und Heidegger, 177.

⁹⁵ Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, (HGA 5), 260.

⁹⁶ A.a.O., 254.

⁹⁷ A.a.O., 254.

⁹⁸ Vgl. a.a.O., 251.

Maß des Menschenwesens bestimmte, jene übersinnliche Welt der obersten Ziele und Werte, trägt das Leben nicht mehr. Jene übersinnliche Welt ist tot. Der übersinnliche Grund der übersinnlichen Welt, Gott als die Wirklichkeit alles Wirklichen gedacht, ist unwirklich geworden. Auch das dem Menschen entsprechende Maß hat seine Skalierung verloren. Wohin gelangt mit dem Tod des metaphysischen Gottes der Mensch, dessen ebenso vorgestelltes Wesen seinen Wert verloren hat? Wir werden diese Frage weiter unten genauer ausführen. Soviel sei hier gesagt. Nietzsche schreibt 1883 in *Also sprach Zarathustra*: „*Tot sind alle Götter: nun wollen wir daß der Übermensch lebe!*“ Anstelle des alten Menschen kommt der Übermensch, dessen Ausdruck seines Willens zum Leben die Umwertung alles Bisherigen ist. „Wenn Gott und die Götter im Sinne der erläuterten metaphysischen Erfahrung tot sind, ... dann geht die Herrschaft über das Seiende als solches in der Gestalt der Herrschaft über die Erde an das neue, durch den Willen zur Macht bestimmte Wollen des Menschen über.“⁹⁹ Der Übermensch als der über den bisherigen Menschen hinausgehende und diesen überwindende Mensch „nimmt den Willen zur Macht als den Grundzug alles Seienden in sein eigenes Wollen auf und will sich so selbst im Sinne des Willens zur Macht.“¹⁰⁰ Der Übermensch ist der „ver-rückte“ Mensch, Nietzsches toller Mensch. Ver-rückt ist er, weil er um des Seins willen in eine andere Weltzeit gehört und über den bisherigen Menschen hinauszugehen genötigt ist, um dem zu entsprechen, was schon im Seienden waltet und als der Wille zur Macht zu erscheinen beginnt.

Heißt das, dass die Herrschaft im Seienden nun in der Hand des Menschen liege? Setzt Nietzsche an die Stelle Gottes den Menschen? Die so denken, „denken allerdings wenig göttlich von Gottes Wesen. Nie kann sich der Mensch an die Stelle Gottes setzen, weil das Wesen des Menschen den Wesensbereich Gottes nie erreicht.“¹⁰¹

Jedoch, was wird die Ortschaft des Glaubens, der Religion, des Christlichen sein, wenn und weil jene übersinnliche Welt umgekommen ist? Wenn der Mensch, wegen der Tötung Gottes, der übersinnlichen Welt und ihrer Werte, Glanz und Kraft verlustig gegangen ist, wohin ist Gott ver-rückt? Welche Leerstelle hinterlässt die Erschütterung der übersinnlichen Welt?¹⁰²

Eröffnet sich nun ein Raum, in dem das Gotthafte sich neu zu erfahren geben kann? Wie steht es mit Gott als dem in der biblischen Offenbarung Geglauten, einem Geglauten, der jegliches Vorstellen und Bemächtigen seiner Wirklichkeit durchkreuzt und zerbricht? Hat nicht Gott, der nur Gott sein kann, wenn und weil er Mensch wird in Jesus, dem Christus, die Welt der Ideen, im Sinne einer übersinnlichen Welt, durchbrochen? Heidegger führt uns mit Nietzsche die ständige Versuchung vor Augen, sich Gott als Ideal zu bilden. Jesus ist kein bloß Gedachtes, kein höchster Wert, der vom Menschen gesetzt wird. Er ist auch nicht zu einem bloßen Wert herabgewürdigt und verkommen, sondern in die Niederungen des Kreuzes gegangen und hinabgestiegen in das Reich des Todes (ad

⁹⁹ A.a.O., 255.

¹⁰⁰ A.a.O., 253.

¹⁰¹ A.a.O., 255.

¹⁰² Vgl. a. a. O., 225.

infernus). Jesus Christus, der Messias Gottes (JHWHs) ist niemals menschliche Setzung Gottes als eines höchsten Seienden, worüber hinaus nichts Höheres gedacht werden kann, ein *summum cogitabile*. Schon das „Nichts“ in diesem Satz drückt eine Durchkreuzung eines solchen Gedankenkonstrukts aus. Zum Kern der biblischen Erzählungen und wohl auch des abendländischen Denkens zählt die Erfahrung, dass sich der lebendige Gott in den Vorstellungen des Menschen von ihm geradewegs verhüllt und darin vollkommen entzieht. In unseren Wünschen und Vorstellungen verbirgt sich Gott und ER durchkreuzt dieselben, wo wir ihn in unseren Bestand einordnen wollen.

Vorausblickend fragen wir jetzt schon: Was kommt im Geschick des *Seyns*, wenn das nihilistische *Wesen* aller Metaphysik offenbar geworden ist? Was wird aus Gott und Mensch werden? Eröffnet sich ein neuer Blick auf sie? Wird sich ein neuer Bezug zwischen Gott, Mensch und *Seyn* auftun? Wir erahnen, dass Gott und Mensch weiterhin in einem Verhältnis zueinander stehen werden, jedoch jeder in einem je eigenen *Wesungsbereich*. Ist dann eine Epoche der *Gründung* der Wahrheit des *Seyns* angebrochen? Welcher Anfang *fängt* hier an und enthüllt sich?

2.1.5. Das technische Wesen der Metaphysik als Ausdruck des Seyns

Das Seinsdenken hat in der Gestalt der abendländischen Metaphysik schließlich das *Wesen* der Technik im Seienden erblickt und hervorgerufen. Mit in das nihilistische *Wesen* der Metaphysik (wir wollen wieder darauf hinweisen, dass das *Wesen* der Metaphysik verbal zu lesen ist) gehört ihr technischer Wesenszug. Das technische *Wesen*, gleichsam als Tiefenstruktur der Metaphysik, zeigt sich unter anderem in der wandelnden Betrachtung dessen, was wir Natur nennen. Natur *west* ursprünglich als das Aufgehende (*φύσις*) des *Seyns*, das in einem anfänglichen Denken ent-sprechend gedacht wird. Die Natur wird aber im Fortschreiten der Metaphysik zunehmend als ein Seiendes vorgestellt und vergegenständlicht. Damit wird die Natur beherrschbar und ausbeutbar. Wiederum, und dieser Gestus ist uns schon bekannt, verbirgt sich die *φύσις*.

Im Rahmen der Metaphysik wird ein Wissen vom Seienden und seinen Reichen, Heidegger nennt hier einmal Geschichte und Natur als die beiden Reiche des Seienden, eingeholt. Das neuzeitliche Wissen (als eine Gestalt des philosophischen Wissens der Metaphysik), dessen wesentlichste Vertreter im Hinblick auf Natur und Geschichte Descartes und Leibniz sind, gründet in einem noch Unbedachten.¹⁰³ Warum Natur und Geschichte in einem gegenläufigen Bezug stehen, wollen wir hier einmal beiseite lassen.

¹⁰³ „Die zwei einander gegenläufig überragenden und unterlaufenden Reiche des Seienden sind die Natur und die Geschichte. Der Mensch selbst ist der Ort zugleich und der Bewahrer, der Zeuge und der Gestalter der Gegenläufigkeit dieser Reiche. Das neuzeitliche Wissen von der Natur, zumal die technische Beherrschung und Nutzung derselben, ist wesentlich mitgetragen durch die mathematische Denkweise.“ (Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (HGA 13), 19). Zunächst sind Natur und Geschichte gleichsam „Reiche“, welche uns stets zuvor, Heidegger sagt dies hier mit den Worten *überragend* und *unterlaufend*, sind uns voraus liegen und welchen wir einwohnen. Was Natur und Geschichte *ist*, ist und bleibt fragwürdig. Diese sind nie gegenständlich fassbar. So ist es ein Vor-Verständnis, das uns zu einem Verstehen von Natur und Geschichte anleitet. Den frühen Griechen war Natur das Aufgehen des Seienden ins *Unverborgene*, ein *φύειν* – verbal verstanden, *φύσις* ein Wort für das Sein des Seienden, ein Seiendes, das in *seinem* Sein hervortritt, aufgeht, zu Stehen kommt und so *ist*, dieses Ansehen (*εἶδος*) hat, usw.

Vielleicht nur so viel: Das *Wesen* der Natur gründet in einem Aufgang, einem Anfänglichen, das zu geben scheint, sich aber stetig entzieht und verbirgt. Geschichte ist Geschehen und Geschick und ist uns als Schicksalhaftes, insofern als uns darin unser Weltumgang aufgeht und begegnet (entgegen kommt), gleichfalls entzogen. Jedenfalls, und das scheint der springende Punkt zu sein, ist der Mensch Ortschaft der Gegenläufigkeit dieser Reiche. In ihm versammelt sich der Bezug von Natur und Geschichte. Von daher ist das Verständnis von Natur und Geschichte stets an ein Verständnis des Menschen gebunden. Für den neuzeitlichen Menschen, im Sinne des cartesischen „ego cogito“, werden Natur und Geschichte aus einem herrschaftlich berechnenden Blick betrachtet und so versucht in den Griff zu bekommen. Ob hier überhaupt schon ein Be-griff von Natur und Geschichte erreicht ist und diese begriffen sind, bleibt fraglich.

Der entscheidende Beginn der Begründung und Vorzeichnung des im grundsätzlichen Sinne mathematischen Wissens wird dem französischen Denker Descartes verdankt. Einer der deutschesten Denker der Deutschen, Leibniz, ist in seiner denkerischen Arbeit ständig geleitet von einer Auseinandersetzung mit Descartes. Die vorwiegend durch diese beiden Denker eröffnete Besinnung auf das Wesen der Natur (der leblosen und der lebendigen) ist heute so wenig abgeschlossen, daß sie zuvor wieder auf dem Grunde ursprünglicherer Fragestellungen aufgenommen werden muß. Nur auf diesem Wege gewinnen wir auch Voraussetzungen, um das metaphysische Wesen der Technik zu begreifen und sie dadurch erst als eine Form der Einrichtung des Seienden in eine seiner möglichen Gestalten zu vollziehen.¹⁰⁴

Gerade im gegenwärtigen, beginnenden Bewusstsein für die auf uns zukommenden katastrophalen Entwicklungen, kommen uns Heideggers Worte zum galoppierenden, sich verselbständigenden Wesenszug moderner Technik, die alles und jeden zu beherrschen sucht, in den Sinn.¹⁰⁵ Im Atomzeitalter, im Kampf um die Erdherrschaft waltet „ein Streit, in den das abendländische Denken selber mit sich selbst verstrickt ist. Sein letzter Triumph, in den es sich auszubreiten beginnt, besteht darin, daß dieses Denken die Natur zur Preisgabe der Atomenergie gezwungen hat.“¹⁰⁶ Mächtiger als Naturenergie, als atomare Bedrohung usw. ist zum „voraus der Gedanke, dem ein Denken folgt, indem es die Natur auf die Atomenergie hin verfolgte.“¹⁰⁷

Die Metaphysik ist nicht nur *onto-theologisch* verfasst, sondern ein nach-stellendes und stellendes Denken.¹⁰⁸ Heidegger nennt diesen Grundzug des Stellens, einen meta-

¹⁰⁴ Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (HGA 13), 19.

¹⁰⁵ Vgl. dazu das machenschaftliche Wesen in Tolkiens „Herr der Ringe“; das Aufgehen (φύσις, φύειν etwa der Bäume, Baumwesen) steht dem beherrschenden Treiben des Zauberers Saruman (Räder, Maschinen, Züchten der Orkwesen...) gegenüber. Wenn also dieses technisch-beherrschende Weltverhältnis untergeht, kann es wohl nur durch das Hervorbrechen der Mächte der Natur geschehen und überwunden werden.

Bei Heidegger begegnet uns ein durchaus ähnlicher Gedanke, wenn auch diffiziler, wo er vom zur Herrschaftkommen (der Wahrheit) des *Seyns* spricht [vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 172].

¹⁰⁶ Heidegger, *Identität und Differenz* (HGA 11), 134.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Vgl. ebd. Der rechnende und stellende Weltumgang führt zu einer Zerfurchung, Zergliederung und Vermessung der Welt (Parzellierung, Kartographie, Zertifizierung von Land durch Nationalparks und Weltnaturerbe! [z.B. etwa die Insel La Gomera, die zweitkleinste der sieben kanarischen Inseln und hier der immergrüne Nebelwald Garajonay] also nicht bloß die Zerfurchung der Natur durch Tunnel, Brücken und Autobahnen.) Die Abbildung, Strukturierung und Systematisierung der Welt setzt sich fort in den Netzwerken des Worldwideweb. Selbst die Struktur des Denkens, so ein Anspruch der Hirnforschung, soll durchgehend abbildbar sein und kausal erklärt werden.

physischen Vor-fall, der eine Physik hervortreibt, die dahin gelangt, Natur auf diese Weise zu stellen. Die Bewegung dieses Denkens endet jedoch nicht hier. Es ist nicht der Mensch, der hier auf solch metaphysisches Denken kommt, es ist umgekehrt, dass die Gedanken auf uns Sterbliche kommen.¹⁰⁹

Erstaunlich ist, dass, durch das cartesische Denken provoziert, Dichter und Denker des deutschen Idealismus daran gehen, ein metaphysisches Wissen vom Wesen der Geschichte zu entwickeln. Wenn wir uns also auf das Seiende besinnen und seinem Sein nachdenken, wenn wir mit Heidegger das Geschick der Metaphysik bis hin zu dessen *Wesen* der Technik betrachten, wenn wir fragen, was Natur und Geschichte *ist* und uns um ein ursprünglicheres Verständnis des Menschen, dessen *humanum* und dessen Grundbedingungen mühen, sind wir auf Hegel, Schelling, Hölderlin u.a. verwiesen sowie auf die geschichtliche Welt der Griechen, in der Denken und Kultur des Abendlandes unter anderem wurzeln.¹¹⁰ Warum Heidegger aber in dieser Besinnung kaum auf die biblischen Schriften und deren Traditionen eingeht, bleibt geheimnisvoll. Wenn ein metaphysischer Weltumgang das Seiende in den Blick nimmt, um es zu stellen, zu fassen, zu berechnen und zu beherrschen, dann wird in einem metaphysischen Weltumgang etwa Gen 1,30: („macht euch die Erde untertan...“) umdeutbar zu einer Begründung eines ausbeuterischen Umgangs mit den Geschöpfen dieser Welt.

Im Wesenden der Technik,¹¹¹ das, so Heidegger, selbst nichts Technisches ist, zeigt sich, was heute *ist*. In ihm klingt die Verlassenheit des Seienden durch das *Seyn* an. Was *ist* heute? Das, was heute *ist*, geht uns auf im Wesenden der Technik. Wir haben schon auf den Grundzug des Stellens hingewiesen. Es sind verschiedene Weisen des Stellens zu unterscheiden. Das Stellen (θέσις) im Sinne der ποίησις ist ein Her-stellen. Es ist ein Hervor-bringen von *etwas* in die *Unverborgenheit*, etwa das Herstellen im Handwerk, ein Darstellen im Kunstwerk oder das Aufstellen eines Standbildes. ποίησις und τέχνη sind Weisen des Entbergens, insofern als das Her-vor-bringen des Werkes ein Sichauskennen im Seienden, ein Sichverstehen auf etwas beinhaltet. Ganz weit und ursprünglich griechisch gedacht ist φύσις als das Von-sich-her-Aufgehen ein Hervorbringen ins *Unverborgene*. Davon zu unterscheiden ist ein Stellen im Sinne der modernen Technik, das sich in einem Herausfordern gebärdet. Die moderne Technik entbirgt ein herausforderndes Stellen. Die Natur wird gestellt, indem aus ihr herausgefördert, diese vernutzt und geschunden wird.¹¹² Das *Wesen* der Technik nennt Heidegger das *Ge-stell*. „Es ist die Weise, nach der sich das Wirkliche als Bestand entbirgt.“¹¹³ Das *Wesen* der modernen Technik äußert sich in einem Herausfordern und Stellen von Erde und Welt. Wenn Erde und Himmel aber in einem Verhältnis zusammengefügt (zusammengestellt) sind, dann gehören sie in das Geschick des *Gestells*, in seinen Bestand und sind davon mit betroffen. Der Mensch selbst gehört in diesen Bestand mit hinein. Das bestellende

¹⁰⁹ Vgl. Heidegger, Identität und Differenz (HGA 11), 134f.

¹¹⁰ Vgl. Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens (HGA 13), 19f.

¹¹¹ Vgl. Heidegger, Die Frage nach der Technik, (HGA 7), 5-36.

¹¹² Vgl. a.a.O., 12-17.

¹¹³ A.a.O., 24.

Verhalten des Menschen entbirgt, dass er selber herausgefordert wird und zu diesem oder jenem Tun bestellt ist. Weil er schon je ins *Unverborgene* gestellt ist, entbirgt er in seinem Bestellen der Welt das Treiben und das Ungeheure, das hierin waltet.¹¹⁴

Mit dem technischen *Wesen* der Metaphysik tritt neuerlich der machenschaftliche Charakter des *Seyns* zutage, so wie der nihilistische Zug der Metaphysik das Verweigernde im *Seyn* entbirgt. Sonst könnte metaphysisches Denken nicht seinsvergessend werden und *seinsverlassen* sein. Das Seiende ist von der Machenschaftlichkeit durchstimmt. Diese kommt von weither, aus dem *Seyn*, und enthüllt den technischen Charakter der Metaphysik. Dieser kann weder negiert noch übergangen werden. Er durchherrscht das gesamte metaphysische Treiben. Ihm kann nur in einem Denken, das achtsam sich sagen lässt, entsprochen werden.

Geht uns darin die Erfahrung von der Verlassenheit des Seienden durch das *Seyn* auf? Ist der Angang des *Seyns* in der Gestalt der Machenschaftlichkeit überhaupt schon vernehmbar geworden?¹¹⁵ Aus diesen bedrängenden Fragen spricht die Notwendigkeit eines *übergänglichen* Denkens über die Metaphysik hinaus, aber nur mit ihr und durch sie hindurch. Die Bedrängnis hin zu einem *seynsgeschichtlichen* Denken kommt ebenfalls aus dem *Seyn*. Es ist dessen Geheiß, das uns zu denken heißt. Solch ein Denken ist kein Vorstellen mehr und kann nicht einfach veranstaltet werden. Wir können uns so einem Denken nur fügen. Auf ein *seynsgeschichtliches* Gottdenken hin gesagt, können wir nicht von uns aus entscheiden, ob der Gott vor uns auf der Flucht ist oder nicht.

2.2. Eine Rückfrage an Heideggers Einschätzung der Metaphysik

Metaphysik ist im Denken der Griechen die *erste* Philosophie, πρώτη φιλοσοφία. Sie erhebt sich aus einem Denken des ersten Anfangs. Ist Metaphysik heute am Ende, deshalb eine *letzte* Philosophie, und ist oder war diese ein skeptisches oder eher spekulatives

¹¹⁴ Vgl. a.a.O., 18-25.

¹¹⁵ Heidegger führt die Wahrheit des Willens zur Macht weiter im Ausdruck des *Gestells*. Das Sein des Seienden, metaphysisch gedacht, ist nach Nietzsche das *Gestell*, die Herrschaft des Geistlosen und der Machenschaft. Das *Gestell* ist die Herrschaft des Machenschaftlichen. Heidegger wäre wohl erschrocken, in welchen Ausprägungen sich die Machenschaftlichkeit heute zeitigt. Das technische *Wesen* des abendländischen Denkens äußert sich unter anderem heute, wie Zizek kürzlich trefflich sagte, in einem sich autoritär gebärdenden Kapitalismus, der, und das ist wohl eine Ironie des Ganzen, in den letzten kommunistischen Machthabern (etwa Chinas) die besten Manager des Kapitalismus gefunden hat. „Hegel hätte diese Umkehrungen geliebt“, so Zizek; <http://www.zeit.de/kultur2011-08/slavoi-zizek-interview> (Zugriff am 5.11.2011). Ein autoritär geführter Kapitalismus ist wohl die größte Bedrohung für Demokratie und Menschenrechte, für Gerechtigkeit und Freiheit und die Anerkennung des anderen. Heidegger würden die Augen darüber übergehen, wie sich das technische *Wesen* der Metaphysik in dem von ihm beschriebenen Nihilismus und Gigantismus ausbildet und gebärdet. Wie lange noch gehen wir auf die Mitte der Weltnacht zu? Wie prophetisch und aktuell Heidegger klingt, zeigt auch das Herumirren des modernen (westlichen) Menschen in den Weiten des Internets und dessen „social networks and communities“, um hier von einer vermeintlichen Identität zu träumen, und in einer eigentümlichen Ewigkeit, d.h. immer weiter fortdauernden virtuellen Welt aufgehoben zu werden, wenn die betreffende Person schon längst nicht mehr lebt. Wir sind hier mit einem Begriff von Ewigkeit konfrontiert, dass uns zu Lebzeiten angst und bang werden kann. Was der Mensch zu beherrschen glaubt, droht ihn zu verschlingen. Mehr noch, nach Heidegger ist es eine Herrschaft, die in das Geschick des *Seyns* gehört, in welchem der Mensch sein *Wesen* nicht mehr finden kann. Vielleicht führt die Not sich identifizieren zu müssen in immer neue Spielarten der Fixierung des *Wesens* des Menschen.

Unterfangen, beides oder keines von beidem? Steht Philosophie in einem Zusammenhang mit den Fachwissenschaften? Was ist überhaupt ihre Wissenschaftlichkeit? Gehört Philosophie nicht ebenso in eine Reihe mit Kunst und Religion?¹¹⁶

Ist nicht Heideggers Auffassung der abendländischen Metaphysik noch einmal selbst anzufagen, als ein Befragen seiner Infragestellung der klassischen Metaphysik (ein Verständnis, das anzueignen ist, um es wiederum zu destruieren)? Zu fragen ist, ob Heidegger hier nicht auch von einem vorgefassten Begriff von Metaphysik ausgeht, in dessen Ende wir nun stehen. Theunissen gibt uns den Hinweis: Jede Metaphysikkritik seit Nietzsche „hat nur ein bestimmte Form metaphysischen Denkens im Visier.“¹¹⁷

Das Problem der Metaphysik ist ein virulentes. Fragt sie nicht auch heute, was in Wahrheit ist? Wird sie nicht in dieser Gestalt überleben? Jedenfalls ist Philosophie „heute auch deshalb prekär geworden, weil sie sich auf dem schmalen Grat zwischen Positivismus und Phantasterei nur halten kann, wenn sie die Spannung austrägt zwischen ihrem unmetaphysischen Anfang und ihrem metaphysischen Ende.“¹¹⁸ Sind wir da nicht bei Heidegger angelangt, der beide Enden zusammenspannt?

Wir wollen nun abschließend eine bescheidene Rückfrage an Heideggers Einschätzung der Metaphysik versuchen und dazu Bruno Liebrucks (1), Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld (2) und Gianni Vattimo (3) zu Wort kommen lassen. Hat Heidegger nicht doch nur eine bestimmte Gestalt metaphysischen Denkens vor Augen? Liebrucks wird in seiner Kritik die Leitfrage der Metaphysik in der Interpretation Heideggers aufnehmen. Wucherer-Huldenfeld befragt Heideggers Einschätzung der Metaphysik als Ontotheologie. Für Vattimo kommt mit der Aufdeckung der *Seinsvergessenheit* der Metaphysik die Reflexion auf das Christentum neuerlich in den Blick.

2.2.1. Bruno Liebrucks hat wie Heidegger eine einschneidende Weichenstellung im Anfang des abendländischen Denkens mit Aristoteles ausgemacht, welche das Denken als Herrschaftsdenken geschichtsmächtig werden lassen wird. Ähnlich wie Heidegger sieht er den Gang des abendländischen Denkens bestimmt durch diesen Anfang. Jedoch setzt er entscheidende Akzente, die ihn von Heideggers Metaphysikbetrachtung unterscheiden. Die Leitfrage der Metaphysik heißt, *was ist das Seiende* (τί τὸ ὄν), *was ist das Seiende als Seiendes* (ὄν ἢ ὄν)?

¹¹⁶ Vgl. „Eine Philosophie hingegen, die ihrer Nähe zu Kunst und Religion eingedenk bleibt, ist in die universitas litterarum nie völlig integrierbar. Nur eine Philosophie, die sich auf ihren fachwissenschaftlichen Kontext reduziert, kann im akademischen Betrieb reibungslos funktionieren.“ Michael Theunissen plädiert hier für ein antireduktionistisches Verständnis von Philosophie. Diese kann Metaphysik genannt werden, insofern es ein Denken meint, „das über das sicher Wißbare spekulativ hinausschießt“ (Theunissen, Michael, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991, 27).

¹¹⁷ Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, 27.

¹¹⁸ A.a.O., 28.

Das Denken des Seienden als Seiendes wurde, so Liebrucks, „im Gegensatz zur größten Entdeckung PLATONS in die Welt gesetzt.“¹¹⁹ Es wurde von Aristoteles auf dem bereits von Platon eingeschlagenen Weg einer sich ausbildenden formalen Logik etabliert. Was ist nun diese größte Entdeckung Platons? Diese Entdeckung Platons, aufgeführt im „Sophistes“, besagt, dass „das Seiende immer sowohl seienderweise wie auch nichtseienderweise“¹²⁰ ist.

Im Kern geht es um die Frage von Wirklichkeit und Möglichkeit des Nichtseins. Aristoteles erklärt die *Wirklichkeit* des Nichtseins für alle wissenschaftliche Betrachtung als unzulässig. Dies bedeutet eine folgenschwere Entscheidung und Entwicklung für das nachkommende Denken. Aristoteles' Differenzierung von Dynamis und Energeia verschiebt den Ort, von wo wir auf das Nichtsein blicken auf die Dynamis. Dynamis ist Möglichkeit, hyle. „Möglich ist das, was sein und auch nicht sein *kann*. Wirklich ist nur das, was nur ist und nicht zugleich nicht ist. Alle Philosophie fragt von da ab nach *diesem* sogenannten Wirklichen. Sie fragt nach dem Seienden nur noch *als* Seiendem“.¹²¹

Alle nun folgende Philosophie, mit Heidegger gesagt, die Metaphysik, fragt nach dem Seienden *als* Seiendem von einem herrschaftlichen Interesse, einem urteilenden Gestus her. Aus einem Drang hin zu logischer Eindeutigkeit ist damit Platons Unterscheidung des *Sowohl-als-auch* des Seienden seienderweise wie auch nichtseienderweise zu sein verschoben in die Differenz von Dynamis und Energeia. Die Fragehinsicht (*was ist das Seiende als Seiendes?*) ist mit Aristoteles in den Rang der Wirklichkeit erhoben. Liebrucks nennt die Frage nach dem Seienden *als* Seiendem, die Heidegger als Leitfrage der Metaphysik bezeichnet hat, eine Abstraktion und Unwirklichkeit. Es ist unwirklich, weil es formallogisches Denken ist und dieses in Modellen denkt, jedoch niemals Wirklichkeit denkt. Insofern ist es nihilistisch.¹²² Zum Geschick der abendländischen Geschichte gehört, dass metaphysisches Denken gleichsam in sich den Drang zur Zersetzung enthält. Heidegger hat die abendländische Metaphysik als *onto-theologisch* verfasst bezeichnet und auch das Nihilistische als Wesenszug und innerste Bewegung der Metaphysik aufgewiesen. Nihilismus ist ein Grundvorgang und die Gesetzlichkeit abendländischer Geschichte selbst. Mit der Entwertung aller bisherigen Werte und der Umwertung aller Werte vollzieht sich in Nietzsches Denken ein Sichtbarwerden eines Nihilismus und mit diesem eine innere, zersetzende Logik der abendländischen Geschichte.¹²³

Die Metaphysik ist der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, daß die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden. Wir nennen diesen Wesenszerfall des Übersinnlichen seine Verwesung. Der Unglaube im Sinne des

¹¹⁹ Liebrucks, Bruno, Sprache und Bewußtsein, Band 3: Wege zum Bewußtsein. Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen, Frankfurt am Main 1966, 22.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Ebd.

¹²² Vgl. ebd.

¹²³ Vgl. Heidegger, Holzwege (HGA 5), 223.

Abfalls von der christlichen Glaubenslehre ist daher niemals das Wesen und der Grund, sondern stets Folge des Nihilismus; denn es könnte sein, daß das Christentum selbst eine Folge und Ausformung des Nihilismus darstellt.¹²⁴

Was Heidegger mit dem Begriff Christentum fasst, ist bereits weiter oben ausgeführt. Wir können aber dem zuletzt Gesagten entnehmen, wie unheilvoll Heidegger die Allianz von antikem Denken und einem sich entfaltenden christlichen Denken betrachtet haben muss. Heideggers Blick auf das *Wesen* der Technik als ein im *Seyn* gründendes *Wesen* ist bereits zur Darstellung gekommen. Der nihilistische Grundzug im abendländischen Denken birgt und bringt ein weiteres Moment in der Geschichte des Seins (wie *Seyns*) zum Vorschein: das *Wesen* der Technik. Durchaus ähnlich sagt dies Liebrucks am Beispiel Marx, der nach Hegel wiederum in ein herrschaftliches Denken zurückgefallen ist.

Indem Marx vorgab, den Menschen aus dem Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnis befreien zu wollen, kehrte er doch zu dem Denken zurück, das das Denken der Herren bis dahin – mit Ausnahme Hegels – gewesen war. So mußte er die Gewalt predigen, die Technik mußte sich verabsolutieren, und wir sind dort angelangt, wo wir heute stehen, in dem Irrsinn, der zum Schutze des Menschen die Vernichtung des Menschen vorbereitet.¹²⁵

Mit Heidegger stimmt Liebrucks darin überein, dass die Leitfrage (*Was ist das Seiende als Seiendes?*) in immer neuen Anläufen in den Epochen abendländischen Denkens sich ausformuliert. Die Leitfrage steht dabei im Interesse des „Ich“. Indem dieses Interesse auf den Thron höchster Wirklichkeit, das ist Gott, erhoben wird, wird gleichsam dieser Ausdruck eines Herrschaftsinteresses nochmals verschleiert. Dies geschieht aus einem formallogischen Interesse nach einer Eindeutigkeit der Begriffe heraus. Am Begriffe Gottes als *actus purus* werden nun alle Begriffe festgemacht. „An diesem hängt der Himmel und die Erde. Aber dieser Himmel und diese Erde sind so unwirklich wie der *actus purus* selbst.“¹²⁶

Heidegger hat hier Ähnliches aufgezeigt, wenn er die Metaphysik als zutiefst *onto-theologisch* bezeichnet. Die Frage nach dem Seienden des Seienden, nach dessen Sein führt in der Geschichte des abendländischen Denkens zur Frage nach dem höchsten, äußersten, ersten und letzten, anfänglichsten und vollkommensten Seienden, das ist der metaphysische Gott, ein *ens absolutum et ens perfectissimum*. Im Willen zur Macht, im Willen zum Willen als dem Sein des Seienden bei Nietzsche wird der herrschaftliche Charakter dieses Denkens aufgedeckt. Heidegger hat den Bogen dieses Denkens aufgespannt von Platon und Aristoteles hin zu Hegel (als Höhepunkt dieses Denkens) und Nietzsche (als dessen Ende¹²⁷). Während Heidegger Hegels Denken des Absoluten als Höhepunkt der Geschichte des abendländischen Denkens betrachtet,¹²⁸ hat Bruno Liebrucks hier einen Blickwechsel vorgenommen. Mit Aristoteles habe sich ein Denken

¹²⁴ A.a.O., 221.; Vgl. auch Heidegger, Beiträge (HGA 65), 110.

¹²⁵ Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Band 3: Wege zum Bewußtsein, 410.

¹²⁶ A.a.O., 22.

¹²⁷ Ich schreibe hier bewusst nicht Endpunkt, da die mit Nietzsche in ihr (Ver-)Enden eingetretene Geschichte des abendländischen Denkens in der Gestalt des Nihilismus nicht im Sinne einer punktuell fassbaren Grenze bestimmt werden kann.

¹²⁸ Bruno Liebrucks merkt dazu an: „Daß Heidegger auch noch Hegel zum Ontologen stempeln wollte, zeigt, wohin wir gelangt sind. Es wird immer noch nach dem Seienden als dem Seienden gefragt.“ (in: Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Band 3: Wege zum Bewußtsein, 410).

des Seienden als Seiendem und mit diesem eine formale Logik als einzig mögliche Denkweise für den Menschen etabliert. Diese spiegle „sich ebenso in der Suche FICHTES nach dem Ich, das sich grundlos setzt, wie in dem Sein HEIDEGGERS.“¹²⁹ Hatte Heidegger Hegels Denken in den abendländischen Gang der Metaphysik eingebunden gesehen, stellt Bruno Liebrucks Heideggers Denken des Sein in das „Schicksal der abendländischen Philosophie als Ontologie“. Allein außerhalb dieses Schicksals steht ihm Hegel. Denn dieser „wird den Begriff eines Absoluten aufstellen, das dem Aristotelischen Herrschaftsbegriff vom Absoluten entgegengesetzt ist.“¹³⁰ Das oben genannte, auch dem Menschen notwendige Herrschaftsdenken wird durch Hegels Begriff des Absoluten als abstraktes Denken entlarvt und relativiert. *Notwendiges* Herrschaftsdenken ist es gewesen, weil „mit dessen Hilfe sich die Menschheit am Leben erhalten hat“. Nun ist dieses Denken als erste Abstraktion aufgedeckt und relativiert. Es ist damit auch aufgedeckt, dass die Frage nach dem Seienden als Seiendem innerhalb dieses Herrschaftsdenkens nicht beantwortbar ist. Heidegger hat selbst auf die Fragwürdigkeit der Leitfrage¹³¹ der Metaphysik hingewiesen, einer Frag-Würdigkeit, welche über die Grenzen klassischer Metaphysik hinaus fragt. Die Beantwortung der Frage nach dem Seienden als Seiendem ist zugleich ihre Auflösung, so Liebrucks.

Die Relativierung dieser ersten Abstraktion auf dieses dem Menschen *auch* notwendigen Herrschaftsdenkens ist der Abschied von ihm. Dieser Abschied ist heute *an der Zeit*. Denn ohne diesen Abschied werden wir zugrundegehen.¹³²

2.2.2. Wucherer-Huldenfeld versucht ebenso einen kritischen Einwand zu Heideggers Einschätzung der Metaphysik als Ontotheologie:¹³³

¹²⁹ Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Band 3: Wege zum Bewußtsein, 22.

¹³⁰ Ebd. Zum Verhältnis von Heidegger und Hegel lesen wir in einem Protokoll zum Seminar über den Vortrag *Zeit und Sein* folgende Notiz: „In diesem Seminar mußte die Kenntnis und Erfahrung der Geschichte der Metaphysik vorausgesetzt werden, da auf geschichtliche Zusammenhänge und einzelne metaphysische Positionen nicht ausdrücklich Bezug genommen werden konnte. Eine Ausnahme machte Hegel, auf den eigens eingegangen wurde, und dies wegen des merkwürdigen Tatbestandes, daß Heideggers Denken immer wieder auf verschiedensten Weisen mit dem Hegelschen verglichen wird. Obgleich Hegel der Sache nach dem Anliegen Heideggers in gewisser Weise entfernter ist als jede andere metaphysische Position, legt sich dennoch der Anschein einer Selbigkeit und somit die Vergleichbarkeit beider Positionen fast zwangsläufig nah. Inwiefern? Was besagt die spekulative Entfaltung des Seins (qua »Gegenstand«) zum Sein (qua »Begriff«)? Wie hält sich hierbei »Sein« als »Anwesenheit« durch? Warum entspricht dem der »Gedanke« als spekulative Dialektik? So ist denn im Rückblick auf Hegels Erörterung des »Seins« zur Klärung des eigenen Weges Heideggers und zum Verständnis dieses Denkens eine Abgrenzung gegen Hegel notwendig, die nicht einfach die Ähnlichkeit wegleugnet, sondern den Grund des Anscheins aufzuhellen sucht.“ [Heidegger, Zur Sache des Denkens, (HGA 14), 34.]

¹³¹ Zur Kritik der Ontologie gehöre zunächst eine Besinnung auf diese. Eine Überwindung der Ontologie könne nur aus einer Entfaltung dieser aus ihrem Anfang anheben. Eine solche Besinnung auf die Ontologie heißt die Leitfrage als Frage zu begreifen und zu entfalten. Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 205f.

¹³² Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Band 3: Wege zum Bewußtsein, 22.

¹³³ Lorenz Puntel übte erst kürzlich sehr ausführlich und scharf Kritik an Heideggers Interpretation der christlichen Seinsmetaphysik. Diese Interpretation sei verfehlt, denn Heidegger habe Metaphysik mit Ontologie einfach gleichgesetzt und so den Gott in der Philosophie mit dem Gott der Metaphysik identifiziert. Heidegger geht soweit, den christlich-jüdischen Gott als „die Vergötterung des Ursacheseins als solchen“ zu bestimmen [Heidegger, Besinnung (HGA 66), 240]. Von der so verstandenen (christlichen) Metaphysik habe Heidegger dann ein *seynsgeschichtliches* Denken abgehoben und darin ein Denken des

Unzweifelhaft hat Heidegger durch sein ‚Fußfassen im anderen Anfang‘ sehr überzeugend Wesenszusammenhänge innerhalb der abendländischen Metaphysikgeschichte sichtbar gemacht. Doch fragt sich, ob dadurch das Wesen *aller* Metaphysik und mit ihr aller philosophischen Theologie erkennbar geworden ist. War tatsächlich »alle Philosophie« seit Platon onto-theo-logische Metaphysik? Läßt sich diese Auffassung in ihrer Allgemeinheit halten? Kann Heideggers ontologisches Grundkonzept zum Beispiel der mittelalterlichen Metaphysik in ihrer Vielfältigkeit als einziges unterstellt werden? Reichen dazu die Quellen aus, aus denen Heidegger geschöpft hat?¹³⁴

In ähnlicher Weise fragt Wucherer-Huldenfeld in seinem Kommentar zu Heideggers „*letztem Gott*“ in den *Beiträgen*: Ist schon alle Metaphysik seit Platon *onto-theologisch* verfasst? Dies gilt doch wohl kaum für Thomas, dessen negative Philosophie Gott gerade nicht als vorhandenes Seiendes verstehen kann, weil Gott gar kein Seiendes ist, dem erst Sein zukommen müsste.¹³⁵ Gott wird hier überhaupt nicht in den Rang eines Seienden gehoben, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden könne und dessen Schicksal es sein wird, einmal zu einem höchsten Wert herabgewürdigt zu werden. Kann Gottes unvordenkliches *Seyn* (Schelling) so einfach als ontologisches *Primum* alles Seienden gedeutet werden?¹³⁶ Hat Heidegger „Gott“ als ein gedachtes, höchst Seiendstes der Metaphysik so klar erblickt, um diesem etwa in den *Beiträgen zur Philosophie* einen *letzten Gott* entgegenzustellen? Ein Gott (im *seynsgeschichtlichen* Denken) abseits des Seienden? Ein Gott, der weder seiend noch unseiend, aber auch nicht gleichzusetzen ist mit dem *Seyn*?¹³⁷ Ein Gott, der im Zueinander von Himmel und Erde, Göttern und Sterblichen, gleichsam als Bezogenes zum *Dasein* des Menschen (als einem ausgezeichneten *Seienden*) in der *Lichtung* des *Seyns* erscheint?

Erlauben wir uns noch einen Blick von der Bibel her. Heidegger verknüpft seine Kritik am Christentum und dessen Theologie mit der *Seinsverlassenheit* und Gottvergessenheit des abendländischen Denkens. Es ist aber der Einwand berechtigt, ob nicht das biblische Gottesgedächtnis hier sehr einseitig interpretiert wird. Kann der biblische Gott so einfach mit der metaphysischen *causa prima* (*ens perfectissimum*) identifiziert werden? Ist mit einem kausalen Verständnis der *creatio* schon ausgelotet, was in der Heiligen Schrift angefangen von der Genesis bis zum Christusereignis Schöpfung heißt?

Wir lassen dies einmal so stehen, Heidegger hat selber zum Denken angeregt und damit geradewegs einen immer wieder neu anhebenden Gang durch die Geschichte des Denkens und damit auch durch die Metaphysik provoziert, damit die Sache des Denkens,

Gotthaften entwickelt. Die theologische Differenz lautet deshalb: Gott/ die Götter (im *seynsgeschichtlichen* Denken) *wesen* jenseits von *Seyn*, Sein und Seiendem. Heideggers *seynsgeschichtliche* Gottesrede erfülle daher sein Diktum an die Zürcher Studenten (in einer Rede von Gott dürfe das Wort „Sein“ keinen Platz haben (vgl. Heidegger, *Seminare* 15, 436f.). Vgl. Puntel, Lorenz B., M. Heideggers »Seinsdenken«: die Fehlentwicklung eines bedeutenden Ansatzes, in: Ders., *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion*, Tübingen 2010, 67-143, 67ff.

¹³⁴ Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, »Fußfassen im anderen Anfang«. Gedanken zur Wiederholung der denkgeschichtlichen Überlieferung philosophischer Theologie, in: Coriando, Paola-Ludovica (Hg.), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage*. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Band 5, Frankfurt am Main 1998, 159-182, 166.

¹³⁵ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Heideggers letzter Gott »gegen« den christlichen Gott. Unterwegs zu einem Gespräch, in: Ders., *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien*, Bd. II, 232.

¹³⁶ Vgl. Appel, *Zeit und Gott*, 144.

¹³⁷ Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 263.

das, was ihm zu denken gegeben hat, klarer hervortreten kann. Dann dürfen wir Heideggers Frage nach dem Ungedachten an ihn selber richten. Was ist in seiner Betrachtung des abendländischen Denkens ungedacht geblieben? Gehört dieses Ungedachte sogar noch in die Bewegung der Verstellung und Verweigerung des *Seyns*?

2.2.3. Wir wenden uns abschließend einem Gedanken des italienischen Philosophen Gianni Vattimo zu. Er betrachtet Heideggers Denken als fruchtbaren Anstoß hin zu einer neuen Besinnung auf das Christentum. Christentum und Metaphysik stehen in einer schicksalshaften Nähe zueinander.¹³⁸ Heidegger versteht die Idee der Metaphysik als *Seinsvergessenheit*, somit die Geschichte der Metaphysik als Geschichte dieses Vergessens. Vattimo meint, dass die Thematik von *Sein und Zeit* und mit ihr die Idee der Metaphysik als *Seinsvergessenheit* wesensmäßig verbunden sei mit der Reflexion auf die christliche Erfahrung. Die Wesensmäßigkeit dieser Verbindung bedeute, die grundlegenden Begriffe von *Sein und Zeit* seien nicht denkbar ohne Verweis auf das christliche *Ereignis*. Sie stehen gewissermaßen in einem Interpretationsraum, einem Nexus geschichtlich-geschicklichen Charakters, der von einem christlichen *discursus* durchformt und von dessen *pietas* (der Achtsamkeit und Liebe zum Lebendigen) durchtränkt ist.¹³⁹

Das *Dasein* ist je schon eingebunden in einen geschichtlichen Kontext. Wir heben nie bei Null an. Wir stehen immer schon in einem Verstehenshorizont, im Sinne einer Logizität des Seienden.¹⁴⁰ Wir sind als Daseiende eingebunden in eine Bewandtnisganzheit (Einräumung) und in einen geschichtlichen Verweiszusammenhang (Zeitigung). Wir sind je schon hineingestellt in eine konkrete geschichtliche Stunde, gebunden an einen bestimmten Ort, hier – und nicht zugleich dort. Gleichsam geworfen finden wir uns vor. Es ist uns verwehrt, uns aus diesem schicksalhaften, geschichtlich-schicklichen Raum (gewissermaßen außerhalb eines wie auch immer vorgestellten „Glassturzes“) herauszustellen, dort zu stehen und abzuwägen oder vorweg zu entscheiden. So ist die christliche Erfahrung nicht eine Erfahrung unter anderen religiösen Erfahrungen. Wie ist dies zu verstehen?

Wir stehen damit immer schon in einem Interpretationsraum, in einem geschichtlichen Fluss.¹⁴¹ Hinsichtlich religiöser Erfahrung ist es konstitutiv,

¹³⁸ Vgl. etwa: Heidegger, Beiträge (HGA 65), 110.

¹³⁹ Vgl. Vattimo, *Os mé*. Zur Haltung des »als ob nicht« bei Paulus und Heidegger. Zum Begriff der *pietas* als eine andenkende, achtsame und liebende Haltung und, wie Vattimo betont, Weise der Verwindung des metaphysischen Anspruchs, vgl. Vattimo, Gianni, Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie von heute, Wien 2003, 117f.; vgl. dazu auch den schönen und aufschlussreichen Aufsatz von Jakob Deibl, »Glauben zu glauben« - Gianni Vattimos Apologie des Halbgläubigen, in: *Communio* 40 (Mai-Juni 2011) 284-300.

¹⁴⁰ Vgl. Heidegger, Heraklit (HGA 55).

¹⁴¹ Hierher gehört Hegels Begriff des Schicksals im Sinne eines wechselseitigen Bestimmens und Bestimmtwerdens (Hegel, G.W.F., Frühe Schriften. Werke 1, Frankfurt am Main 1971). Der Mensch kann (mit Heidegger als *Dasein* bestimmt) keineswegs unabhängig von Geschichte oder etwa abseits bzw. außerhalb von Kultur und Natur verstanden werden. So gesehen ist uns ein Aussteigen aus jeglicher Geschichtlichkeit verwehrt und unmöglich. Was uns jedoch möglich ist, ist ein Verstellen, ein Abstrahieren, ein Positivieren dieses Wesenszuges. Wie etwa der vereinzelte Held aus der Hollywoodfilmkiste, der meint ausschließlich

dass man nie damit beginnt, zwischen verschiedenen Religionen auszuwählen, sondern damit, sich immer schon in einer Tradition, einem Glauben vorzufinden, den man sicher kritisieren und auch ablehnen kann, angesichts dessen man jedoch im Hinblick darauf, ob man ihn annimmt oder nicht, keine Entscheidung vom Nullpunkt aus treffen kann.¹⁴²

Wir selber stehen schon in diesem Horizont. Unser Weltumgang eröffnet und bewegt sich inmitten dieses Kontextes, selbst wenn unsere religiöse Erfahrung die des Ausbleibens religiöser Erfahrung sein sollte.¹⁴³ Die aus dem Gang der Metaphysik hervorgetriebene Moderne kann selber wieder als eine authentische Gestalt christlich säkularisierten Erbes verstanden werden.

Vattimo nimmt Heideggers Gedanken eines Geschichtsraumes auf, der vom Denken der Metaphysik durchformt ist. Der Gedanke eines Interpretationsraumes ist nun aber, auf die Geschichte des Christentums angewendet, nicht allein die fatale Schicksalsgemeinschaft von Jerusalem und Athen, von Christentum und Platonismus, sondern mit dem Gedanken der Interpretation betreten wir ureigenes biblisches Terrain, von woher so etwas wie ein Begriff von Geschichte erst anhebt.¹⁴⁴ Provoziert Heidegger nicht mit seiner Forderung nach einer Destruktion des abendländischen Denkens auch die Auseinandersetzung mit dem Christentum stets mit? Tut dies nicht Heidegger selbst? Wenn nun Metaphysik die Geschichte der Vergessenheit des Seins und der Verlassenheit des Seienden durch das *Seyn* ist und diese Geschichte mit dem Christentum ganz innig verwoben ist, welcher Blick wird dann auf das christliche *Ereignis* in einem nach-metaphysischen Denken neu eröffnet werden? Wir dürfen die durch das christliche Erbe hervorgetriebene Moderne in das Geschick des *Seyns* einstellen. Ob die Verblendung des Seienden sich nochmals wandeln und welches Geschick hier das Christentum einnehmen wird?

3. Das Übergängliche angezeigt am Verständnis des Menschen als Dasein

3.1. Der Begriff des Menschen im Denken der Metaphysik

Wer ist der Mensch? Was ist der Mensch, was ist sein Wesen, seine Essenz, was seine Existenz, sein Weilen und Währen? Diese Fragen gehören in die Geschichte des

durch sein Handeln alles richten zu können, ohne mitzubekommen, dass sein Handeln als ein Bestimmen je schon auch ein Bestimmtwerden und Bestimmtwordensein mit einschließt. So meinen noch immer manche, in der großen Weltpolitik durch einen einzelnen Gewaltakt die Geschichte in für sie gewünschte neue Bahnen lenken zu können, welches dann häufig im Chaos endet, das wiederum Gewalt, Schuld, neues Elend gebiert. Vielleicht zeigt sich hier noch einmal eine letzte Unverfügbarkeit, Abgründigkeit und Unheimlichkeit in der Zeitigung von Geschichte.

¹⁴² Vattimo, Os mé. Zur Haltung des »als ob nicht« bei Paulus und Heidegger, 172f.

¹⁴³ Bernhard Welte hat den Ausfall religiöser Erfahrung als Kennzeichen der Moderne konstatiert. „Die vorherrschende Erfahrung in diesem religiösen Zusammenhang ist die Erfahrung, überhaupt keine religiöse Erfahrung zu machen, also so etwas wie von Gott nicht berührt, nicht getroffen und schon gar nicht verwandelt zu werden. Diese Welt ist nachdrücklich weltlich geworden und in dieser ihrer Weltlichkeit autonom.“ (Welte, Bernhard, Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1980, 20).

¹⁴⁴ Vgl. dazu weiter unten den Abschnitt: „Geschichte und Erzählung“ (283ff).

Denkens. Was der Mensch ist, steht im ontologischen Denken in einem engen Zusammenhang mit der Frage: „*Was ist das Seiende als Seiendes?*“ Die Leitfrage der Metaphysik bricht sich jeweils auch um im Versuch, das *Wesen* des Menschen zu fassen. Der Mensch ist das im Angang des *Seyns* stehende Wesen. Im Denken der griechischen Antike hebt ein Wissen darüber an und findet dann seinen Ausdruck im Wort vom ζῷον λόγον ἔχον.

Bei Heraklit ist es die Erfahrung des *Seyns* als Λόγος, in dessen Nähe der Mensch wohnt. Der Mensch ist dasjenige Wesen, das dem Λόγος entsprechen kann. Menschsein ist homologein (ὁμολογεῖν). Der Mensch ist das dem Anwesen des Λόγος entsprechende Wesen, ein Wesen im *Wesenden* des Λόγος. Der Mensch *ist* ὁμολογεῖν, der dem Zu-spruch des *Seyns* Ent-Sprechende. Der Mensch ist der im Angang des *Seyns* und in dessen Nähe Wohnende. Er *west* (verwest) in dieser Wahrheit der Nähe zum *Seyn*. Von hier ist der nächste Schritt zur weiteren Bestimmung des Menschen nicht weit. Der Mensch wird als dasjenige Wesen verstanden, das den Logos *hat* (ζῷον λόγον ἔχον). Er ist das sprachbegabte Lebewesen.

Das griechische Wort ζῷον λόγον ἔχον benennt den Menschen, anfänglich noch gedacht als „jenes »aufgehend Anwesende, das Anwesendes erscheinen lassen kann.«“¹⁴⁵ Die Auslegung der ζῷον im Sinne der *animalitas* wird alsbald der maßgebende Blickpunkt, der nun den Menschen unter alle anderen Lebewesen einreicht, von diesen aber absetzt durch das λόγον ἔχειν. Damit wird das *Wesen* des Menschen eingeordnet und bestimmt am Lebewesen, welches sich gemessen am Tier von diesem durch die *ratio* unterscheidet. Homo est *animal rationale*.¹⁴⁶ Im Ausgang der Metaphysik ist er schließlich festgestellt als das noch nicht festgestellte Tier (Nietzsche). Eine andere Weise, das *Sein* des Menschen entsprechend zu bestimmen, geschieht in schöpfungstheologischer Hinsicht. Der Mensch ist Geschöpf des Schöpfergottes. Er ist Ebenbild, Gleichnis Gottes.

In beiden, dem griechischen Anfang des Denkens wie im biblischen Denken, ist die Figur des Bezuges, da von Gott und Mensch (im Wort des Bundes), dort im Wort von der Ent-Sprechung von Λόγος und Mensch (ζῷον λόγον ἔχον) leitend. Der Mensch wird im abendländischen Denken einerseits in einen Bezug zu Gott, dem Schöpfer oder aber den anderen Geschöpfen gebracht, an ihnen, etwa am Tier, gemessen und davon abgegrenzt. Heidegger wird den Menschen und dessen *Wesen* herausnehmen aus all diesen ontologischen Maßstäben. Denn das *Wesende* des Menschen ist noch nicht ursprünglich gedacht, wo es im Lebewesen vorgestellt oder in der Abgrenzung zum Tier oder zu Gott gemessen wird. Dennoch ist in diesen Bezügen die Bezogenheit des Menschen zum

¹⁴⁵ Heidegger, Was heißt Denken? (HGA 8), Frankfurt am Main 2002, 73.

¹⁴⁶ Vgl. Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 323.

Der Mensch ist das mit Vernunft begabte Lebewesen (*animal rationale*), das durch die abendländische Geistesgeschichte vorgestellt und festgestellt wird. In den sich immer stärker ausdifferenzierenden Wissenschaften vom Menschen (Humanwissenschaften) wird der Mensch durch die Brillen der Psychologie und Soziologie, der Biologie und Neurologie, der Genetik und der Geschichtswissenschaften, usw., in den Blick genommen. In ihnen gerät der Mensch unter das Urteil eines verrechnenden und durchbestimmenden Denkens. Der Mensch ist ein Humanoide (homo sapiens sapiens, homo faber, homo oeconomicus, homo socialis, homo ludens, human und inhuman, usw.).

Ganzen des Seienden wie seine Zugehörigkeit in das *Seyn* durchaus angedacht und in einem großartigen Satz des Thomas' von Aquin gesagt: *Aliquid quod natum sit convenire cum omni ente, hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia* (De veritate q.1, a.1, co). Thomas bezieht sich hier ausdrücklich auf Aristoteles: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα (De Anima III, 8, 431 b 21).

Wir erinnern uns, Heraklit denkt das *Seyn* im Sinne des wesenden Λόγος. Der Λόγος ist das in allem Seienden Waltende, es Versammelnde und dieses Einende (Ἐν πάντα). Das λέγειν des Λόγος ist Ἐν πάντα, darin der Mensch eingelassen ist.¹⁴⁷

Die Ortschaft, in welcher Heidegger den Menschen aufsucht, ist dessen Nähe zum *Seyn* (Λόγος). Auch da begegnet uns die Denkfigur des Bezuges, hier nun angedacht im Verhältnis von *Seyn und Mensch*. Der Mensch wohnt in der Nachbarschaft des *Seyns*. Er ist der vom *Seyn* Beanspruchte und das ins *Seyn* verfügte *Wesen*. Der Mensch steht in der Gunst des *Seyns*, dennoch bedarf das *Seyn* des Menschen als des *Daseins*. Das *Seyn* beansprucht den Menschen und braucht diesen als dasjenige *Wesen*, das in das *Seyn* weist. Auch hier ein Spitzensatz, nun von Heidegger: Die Wahrheit des *Seyns* bedarf des wahren Menschen, „der dem *Seyn* geeignet, sein *Wesen* mit dem *Seyn* beginnt und verbirgt, mit ihm wartet und winkt, mit ihm schweigt und spricht.“¹⁴⁸

3.2. Die *Wesung* des Menschen in der Nähe zum *Seyn* - Die Auslegung des *Wesens* des Menschen aus dem auf dem Boden der Metaphysik gedachten Humanismus

Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst schon zum Grund einer solchen.¹⁴⁹

Aus welchem Horizont ist eine *Wesensbestimmung* des Menschen denkbar? Wir haben angedeutet, dass dies ursprünglich aus der Dimension der Nähe zum *Seyn* zu denken ist. Ist es möglich, das, was der Mensch ist, an seiner Menschlichkeit abzulesen? Was ist aber Menschlichkeit? Von woher erhalten wir überhaupt einen Begriff des Humanen und was ist für die Gewinnung eines solchen Begriffs leitend? Wir betrachten im Folgenden Heideggers Auseinandersetzung mit dem Begriff des Humanismus und die Weise, das *Wesen* des Menschen von ihm her zu denken, und beachten dabei Heideggers *Brief über den »Humanismus«*.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Vgl. Heidegger, Heraklit (HGA 55), 375f.

¹⁴⁸ A.a.O., 377.

¹⁴⁹ Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 321.

¹⁵⁰ Der Text *Brief über den »Humanismus«* entstammt dem Jahre 1946. Dieser wurde erweitert und zusammen mit der Deutung zu Platons Höhlengleichnis unter dem Titel *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947 veröffentlicht (heute finden sich beide Texte in Heideggers *Wegmarken* (HGA 9)). Der *Brief über den »Humanismus«* ist zunächst in einem Antwortschreiben Heideggers an den französischen Philosophen Jean Beaufret enthalten. Dieser hatte Heidegger nach dem Krieg aufgesucht. Von da an entfaltete sich eine jahrelange Freundschaft. Beaufret lädt Heidegger 1955 zu einem Kolloquium nach Cérisy ein, später in die Provence, nach Thor, wo der Dichter René Char lebt (vgl. Biemel, Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 98.) Die Protokolle der Sitzungen von 1968 und 1969 wurden für die Teilnehmenden veröffentlicht und sind heute abgedruckt im Heidegger, *Seminare* (HGA 15).

Für den *Brief über den »Humanismus«* ist, wie für sämtliche Schriften Heideggers nach den *Beiträgen zur Philosophie* zu beachten und zu wahren, was dieser 1936 gesagt hatte: nämlich dass nun alles in den

Ausgangsort für Heideggers *Brief über den »Humanismus«* ist die Frage Jean Beaufrets an Heidegger: „Wie kann dem Wort Humanismus ein neuer Sinn gegeben werden?“/ „Comment redonner un sens au mot »Humanisme«?“ Heideggers kurze Gegenfrage lautet: „Ich frage mich, ob das nötig sei?“¹⁵¹

Der Versuch, das Wesen des Menschen vom Humanismus her zu bestimmen, geschieht für Heidegger auf dem Boden der Metaphysik. Es ist durchaus naheliegend, den Humanismus als Ausdruck der Sorge um das Wesen des Menschen zu betrachten und beides in eine große Nähe zusammenzustellen. Jedoch zeigt die Frage Beaufrets, dass das Wort Humanismus seinen Sinn bereits eingebüßt haben muss. Für Heidegger weist dieser Sinnverlust in die *Seinsvergessenheit* der Metaphysik selbst und enthüllt zudem, dass das Wesen des Humanismus ebenfalls metaphysisch verbrämt ist.¹⁵² Wenn die Auslegung des Seins sich am Seienden ausrichtet und damit das Sein *als* Sein vergessen wird, dann wird auch die auf dem Boden der Metaphysik versuchte Betrachtung des Menschen und seiner Humanität sich zwar der jeweiligen Auslegung des Seins des Seienden fügen, aber ebenso den Bezug des *Wesens* des Menschen zum Sein *als* Sein verhüllen und vergessen haben.

Braucht es einen neuen Humanismus? Vielleicht taucht nicht von ungefähr die Frage Beaufrets: „Wie kann dem Wort Humanismus ein neuer Sinn gegeben werden?“ *im* Enden des abendländischen Denkens und der Metaphysik auf. Denn mit dem nihilistischen *Wesen* aller Metaphysik zeigt sich auch, dass die bisherigen Versuche, das Humanum aus dem Umkreis der Metaphysik zu denken, sich als nichtig erwiesen haben, dass es mit dem Humanismus, mit Nietzsche gesagt und damit metaphysisch gedacht, ebenso *nichts* ist.

Heideggers Gegenfrage könnte als arrogant und gleichgültig abgetan werden. Ihm ist jedoch von Grund auf fragwürdig, das *Wesen* des Menschen von einem Humanismus her zu fassen. Dies scheint zwar nahe liegend, jedoch, ob dies auch dem *Wesen* des Menschen, als eines im *Seyn* Wohnenden (ἦθος)¹⁵³ und von diesem Angesprochenen, angemessen ist, bleibt fraglich. Denn wenn es dem Humanismus darum geht, „daß der Mensch frei werde für seine Menschlichkeit und darin seine Würde finde, dann ist je nach der Auffassung der »Freiheit« und der »Natur« des Menschen der Humanismus verschieden.“¹⁵⁴

Heideggers Kritik blickt auf die metaphysische Vorgabe des Humanismus. Was den Menschen auf dieser Basis auszeichnet, ist die *ratio* (*animal rationale*), die es ihm

Umkreis und im Lichte des *Ereignisses* zu denken sei; nachdem dieses Wort für Heidegger zum Leitwort seines Denkens geworden war [vgl. Heidegger, *Wegmarken* (HGA 9), 487; Nachwort des Herausgebers].

Vgl. zu Heideggers *Brief über den »Humanismus«* auch: Biemel, Martin Heidegger in *Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, 89-110.

¹⁵¹ Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, (HGA 9), 315; siehe auch 344f.

¹⁵² Vgl. ebd. Das Wesen des Menschen vom Humanismus her zu bestimmen, geschieht für Heidegger auf dem Boden der Metaphysik. Es ist hierbei das römische Verständnis leitend. Die griechische παιδεία wird bereits römisch verstanden. In der Renaissance steht der homo romanus im Gegensatz zum homo barbarus. Heidegger hebt von dieser geschichtlichen Form, im Sinne eines antiken Verständnisses des Humanen, jene Humanismen ab, die nicht darin gründen: einen Marxschen Humanismus, Sartreschen Humanismus [vgl. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, (HGA 9), 320f.].

¹⁵³ Zu ἦθος als Aufenthalt vgl. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, (HGA 9), 356.

¹⁵⁴ Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, (HGA 9), 321.

ermöglicht sich im Seienden auszukennen und zu handeln. Es genügt Heidegger jedoch nicht, die Menschlichkeit des Menschen zu fassen, weil der *ratio*, als das den Menschen Auszeichnende, schon eine bestimmte metaphysische Deutung des Wesens des Menschen zugrunde liegt. Heidegger versucht über den metaphysischen Ansatz hinauszugehen, also das aufzusuchen, was etwa in der metaphysischen Setzung vom Wesen des Menschen immer schon implizit da ist, aber ungedacht geblieben ist. Was aber blieb ungedacht? Der auf dem Boden der Metaphysik veranschlagte Begriff der Menschlichkeit des Menschen achtet nicht den Bezug des Menschen zum *Seyn*.

Die Metaphysik denkt das Seiende, stellt es vor in seinem Sein, denkt aber nicht das Sein als solches. So setzt die Metaphysik den Menschen selber als ein Seiendes unter (neben und gegenüber) anderen Seienden (Pflanze, Tier, Gott) an und ab.¹⁵⁵ Auch die metaphysische Interpretation des Phänomens der Zeit (die Auslegung des Seins der Zeit) wird an einem schon entsprechend verstandenen Seienden orientiert (als Bewegung, als Jetzt-sein und zugleich jetzt-nicht mehr-sein oder noch-nicht-sein).¹⁵⁶

Heidegger unterscheidet Seiendes vom Menschen als *Dasein*. Im *Brief über den »Humanismus«* an Jean Beaufret (1946) schreibt Heidegger dazu:

Die Metaphysik verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Sein west, indem er vom Sein angesprochen wird. Nur aus diesem Anspruch »hat« er das gefunden, worin sein Wesen wohnt.¹⁵⁷

So kann Heidegger menschliches Sein als *Dasein* fassen, welches *ek-sistiert*. Mit *Ek-sistenz* ist die Seinsweise des Menschen verstanden, sein Stehen in der *Lichtung* des *Seyns*, dessen Hirte er sein soll. Als *Ek-sistierender* hat er die Wahrheit des *Seyns* zu hüten. Das ekstatische Verhältnis des Menschenwesens zur Wahrheit des Seins ist möglich in den Weisen der Eigentlichkeit bzw. Uneigentlichkeit. Der Mensch ist das Wesen der Sprache ($\zeta\tilde{\omega}\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$) als Hüter der Wahrheit des *Seyns*. Dies heißt nicht, dass der Mensch neben anderen Fähigkeiten auch sprechen kann. „Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch eksistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört.“¹⁵⁸ Der Mensch wohnt gleichsam in der Sprache. Er ist der Sage des *Seyns* überantwortet. Doch was ist Sein, in dessen An- und Zuspruch der Mensch steht?

Es »ist« Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. Das »Sein« – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist wesenhaft weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende [...] Das Sein ist das Nächste.¹⁵⁹

Das Sein ist dem Menschen zugänglich. Er gehört in die Wahrheit des Seins. Sein *ist* es selbst, heißt: Sein *west*, es ist niemals ein Seiendes. Weil der Mensch sich jedoch an das Seiende als das vermeintlich Nächste hält, diesem verfällt, gerät in diesem Verfallen die Wahrheit des Seins in Vergessenheit. Das Verfallen „nennt ein wesenhaftes Verhältnis des Menschen zum Sein innerhalb des Bezugs des Seins zum Menschenwesen.“¹⁶⁰

¹⁵⁵ Vgl. a.a.O, 322.

¹⁵⁶ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), §§ 81f.

¹⁵⁷ Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, (HGA 9), 323.

¹⁵⁸ A.a.O., 333.

¹⁵⁹ A.a.O., 331.

¹⁶⁰ A.a.O., 332.

Nun ist das, was Heidegger als *Seyn* denkt, kein Seiendes. Heidegger kommt es darauf an, das Sein *als* Sein, als Wahrheit des Seins, zu denken. Ist dies nicht im abendländischen Denken geschehen? Heißt Metaphysik nicht über das Seiende hinaus (μετὰ τὰ φυσικά) zu denken? Metaphysik als eine bestimmte Auslegung des Seienden setzt ja ihr Maß in der Seiendheit (quiditas), in einem Allgemeinen (κοινόν) des Seienden an.

Heideggers Denken als einer ständigen Auseinandersetzung mit der Geschichte der abendländischen Auslegung des Seienden, zeigt, dass ihn das metaphysische Denken nicht ruhen lassen kann. Heidegger versucht im Durchgang durch die Geschichte der Metaphysik das zu verstehen und zu denken, was bereits im Anfang des Denkens und Philosophierens anhebt, dass in den Epochen der Metaphysik das Sein des Seienden je verschieden ausgelegt wird, als Idee, als Logos, als ἐνέργεια, Monade, Substanz, Subjekt, Objekt, als Wille zur Macht, als Wert. Entsprechend der Auslegung des Seienden und seiner Seiendheit wird das Wesen des Menschen vorgestellt (*animal rationale, res cogitans*, etc.). Im Denken in Werten stellt sich heraus, dass alles Gewertete seiner Würde beraubt ist, weil es das Seiende nicht *sein* lässt. Das Denken in Werten ist blasphemisch, weil es noch Gott und den Menschen zu einem Wert herabgewürdigt hat.¹⁶¹ Das *Wesen* des Menschen verhüllt sich zuletzt bei Nietzsche (noch immer aus dem Wesen der Metaphysik gedacht) in die Gestalt des Übermenschen.¹⁶² Darum verschleiert sich in Nietzsches Metaphysik notwendig der Grund des Wesenszusammenhanges zwischen dem Willen zur Macht und dem Wesen des Übermenschen. Für Nietzsche wie für alle Metaphysik bleibt noch verborgen, „inwiefern sich das Wesen des Menschen aus dem Wesen des Seins bestimmt.“¹⁶³ In der *letzten* Epoche der Metaphysik bringt das *Seyn* sein Willenswesen in der Deutung des Seins des Seienden als Wille zur Macht zum Erscheinen. Wann aber ist der Mensch in seinem *Wesen* vorbereitet auf das *Seyn*?¹⁶⁴

Das griechische Wort ζῶον λόγον ἔχον sagt anfänglich (griechisch gedacht) den Menschen als „das »aufgehend Anwesende, das Anwesendes erscheinen lassen kann.«“¹⁶⁵ Mit dem Wort von der *Lichtung* ist das *Offene* des *Seyns* bedacht, in welches der Mensch als *Dasein* eingelassen ist (hinein- und hinaussteht). Die *Lichtung* des *Seyns* lichtet jene

¹⁶¹ Vgl. a.a.O., 349.

¹⁶² Ungedacht und dunkel verbleibt jedoch der Bezug zwischen dem *Wesen* des Übermenschen und dem *Wesen* der Metaphysik. „Darum bleibt auch der Werkcharakter des Werkes »Also sprach Zarathustra« verborgen.“ Was uns weiterhin aufgegeben bleibt und uns wiederum einweist in die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit der Geschichte des abendländischen Denkens, sagt Heidegger folgendermaßen: „Erst wenn ein künftiges Denken in den Stand gebracht ist, dieses »Buch für Alle und Keinen« mit Schellings »Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« (1809), und d. h. zugleich mit Hegels Werk »Die Phänomenologie des Geistes« (1807), und d. h. zugleich mit der »Monadologie« (1714) von Leibniz zusammenzudenken und diese Werke nicht nur metaphysisch, sondern aus dem Wesen der Metaphysik zu denken, zu Recht und Pflicht sowohl wie Boden und Gesichtskreis für eine Auseinandersetzung gegründet.“ [Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, (HGA 5), 253].

¹⁶³ Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, (HGA 5), 252. Vgl. dazu: „Es ist schwer, aber für das künftige Denken unausweichlich, in die hohe Verantwortung zu gelangen, aus der Nietzsche das Wesen desjenigen Menschentums bedacht hat, das im Seinsgeschick des Willens zur Macht zur Übernahme der Herrschaft über die Erde bestimmt wird.“ (Nietzsches Wort »Gott ist tot«, (HGA 5), 253).

¹⁶⁴ Vgl. „Durch welche Höllen muß der Mensch noch hindurch, bis er erfährt, daß er nicht sich selbst macht?“ Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975, 167 (Nr. 102).

¹⁶⁵ Heidegger, Was heißt Denken? (HGA 8), 73.

Dimension, in welcher Seiendes anfänglich aufgehen kann und in welcher der Mensch dem erscheinenden (einen Anblick bietenden) Seienden entsprechen, dieses sein lassen kann.

Wie ist Seiendes überhaupt zugänglich? Heideggers Unterscheidung aus den *Beiträgen zur Philosophie* lautet: Seiendes *ist*, *Seyn ist* nicht, *Seyn west*. Daran schließt sich die schon genannte *Grundfrage* an: *Wie west Seyn?* Es *west* als *Ereignis*.¹⁶⁶ Im *Offenen* stehend, zeigt sich Seiendes als ein offenbar Gewordenes. Seiendes geht auf in der *Lichtung* des *Seyns*. Seiendes erscheint in lichtenden *Wesen* des *Seyns*, worin sich das *Seyn* selber zurücknimmt und zurückhält. Seiendes *ist*. Dem entsprechend weilt der Mensch als *Dasein* im *Offenen* des *Seyns* (er ist in dieses *Offene* eingelassen, entrückt), *worin* er das *Ereignis* der *Lichtung* auszustehen vermag.

Nun begegnet jedoch das Seiende in den Epochen des Denkens verschieden, je nachdem, wie sich das Sein des Seienden (im *Ereignis* des *Seyns* sich) lichtet und dem Menschen zeigt. Wir haben bereits die Deutungen eines Seins des Seienden im Verlauf der Geschichte des abendländischen Denkens angeführt (als Idee, als Logos, als ἐνέργεια, Monade, Substanz, Subjekt, Objekt, als Wille zur Macht, als Wert). Heidegger versucht zu fragen, was geschieht in diesen Deutungen der Seiendheit des Seienden? Warum *gibt es* diesen Deutungswandel? Welche *Lichtung* hat sich da jeweils ereignet? In welcher *Lichtung* stehen die Denker der Metaphysik, ohne diese *Lichtung*, diese Offenheit zu denken? Denn diese denken die Leitfrage: *Was ist Seiendes als Seiendes?* Sie denken auf das Seiende zu, nicht aber: *wie west* Sein *als* Sein? Wie sich jeweils das Sein des Seienden im *Ereignis* des *Seyns* lichtet, dies und den Wandel zu denken ist nach Heidegger bereits nicht-metaphysisches Denken.¹⁶⁷

Der *Brief über den »Humanismus«* thematisiert die Frage: Wie ist der Mensch in seinem Bezug zur ungedachten Offenständigkeit zu denken? Dem Zu-Spruch des *Seyns* entsprechend muss der Mensch sich für das Seiende öffnen können. Noch ursprünglicher gesagt, der Mensch muss in die Offenheit der *Lichtung* *eröffnet* sein. Heidegger sagt dazu *ek-sistieren* im Sinne des Hinaus-stehens in dieses *Offene* der *Lichtung*. Die *Stätte*, *wo* die Wahrheit des Seins ihren Niederschlag findet, ist das *Dasein* im Sinne der *Ek-sistenz*. Heidegger:

Das Stehen des Menschen in die *Lichtung* des Seins nenne ich die *Eksistenz* des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene *Ek-sistenz* ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, der *ratio*, sondern die *Ek-sistenz* ist das, worin das *Wesen* des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahr.¹⁶⁸

Ek-sistenz ist die *Weise* des Menschen zu *sein*. Sie ist nicht existentialistisch zu deuten, als Bemühen des Menschen im Sinne eines Sich-entwerfens auf Möglichkeiten hin. *Ek-sistenz* meint ein Hinausstehen in die *Lichtung* (Offenheit) des *Seyns*, in welches das Seiende erscheinen und in seinem Sein aufgeht und begegnet. Die *Lichtung* ist nicht vom

¹⁶⁶ Vgl. etwa: Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 7, 74, 255, 344, 472f.

¹⁶⁷ Vgl. *Ereignis* - das Grundwort des Denkens für Martin Heidegger seit 1936; vgl. auch: Biemel, Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 103f.

¹⁶⁸ Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, (HGA 9), 323f.

Menschen geschaffen oder bewirkt. Sie trägt vielmehr alles Schaffen und Wirken des Menschen, denn in diese Offenheit (*Lichtung*) ist er eingelassen.

Der Humanismusbrief thematisiert den Menschen nicht als ein Lebewesen unter anderen, also im Sinne des *animal rationale* von der *animalitas* her.¹⁶⁹ Er begreift den Menschen in seinem *Wesen*, das durch den Bezug zu Sein und *Seyn* (zur *Lichtung*, zur Offenheit) ausgezeichnet ist. Aus diesem Horizont ist die *humanitas* des Menschen zu denken,¹⁷⁰ wie überhaupt sich das, was Denken und Sprechen heißt, von der Nähe des Menschen zum *Ereignis* des *Seyns* her bestimmt.

Das Denken des Menschen wird als Denken der geschichtlich geschehenen Offenheit gefasst. Die ist „zugleich das einfachste wie das höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht.“¹⁷¹ In der Sprache spricht sich aus, wie das Sein selbst erfahren wird. Sprache und Sein gehören zusammen. Wir stehen dagegen in der technischen Auslegung des Denkens, sodass wir die Dimensionen, in die Heidegger uns führen will, gar nicht zu Gesicht bekommen.¹⁷² Dagegen sucht Heidegger ein Denken, dem das Sein das Element, das Vermögende des Denkens ist. „Es nimmt sich des Denkens an.“ Das Denken ist des Seins. „Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être.“¹⁷³ Der Genitiv ist hier zu beachten. „Das Denken ist des Seins, insofern das Denken vom Sein ereignet ist, dem Sein gehört.“ Es „ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend auf das Sein hört.“¹⁷⁴ Die *Lichtung* in ihrer jeweiligen Weise zu denken, ist auf das Sein hören. Das *Seyn* als die Nähe zu denken, in der wir stehen, die uns Seiendes nahe kommen lässt und unser Verhältnis zu sich selbst trägt, das ist die *Lichtung*, die immer vorausgesetzt sein muss, damit uns Seiendes begegnen können soll.

Was hat dies nun aber mit der Menschlichkeit des Menschen zu tun? Für Heidegger sind gerade obige Überlegungen anzustellen, auf deren Boden erst das *Wesen* im Sinne der *Wesung* des Menschen gedacht werden kann. Denn dieses *Wesen* lässt sich ausschließlich aus dem Bezug des Menschen zur *Lichtung*, oder wie es Heidegger auch nennt: aus der Nähe zum Sein, bestimmen. Hierher gehört das Wort vom *Dasein*, das wir anschließend eigens aufnehmen werden. Der Mensch als *Da-sein* ist dasjenige *Wesen*, dem es bestimmt ist, in der *Lichtung* des *Seyns* zu stehen, in diese hinauszustehen, zu *existieren* und diese zu wahren. Die *Lichtung* als die Offenständigkeit des *Seyns braucht* den Menschen. Die Menschlichkeit (*humanitas*) des Menschen erweist sich in der Aufgabe, dem *Brauchen* zu entsprechen, und ist vom Denken her zu erfüllen. „Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum *Wesen* des Menschen.“¹⁷⁵ Wie hat das

¹⁶⁹ Von einem solchen Verständnis ist es dann möglich ein System des Lebendigen zu erstellen und den Menschen darin unterzubringen.

¹⁷⁰ Vgl. Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 342f.

¹⁷¹ A.a.O., 313.

¹⁷² Denken als τέχνη, gefasst als Instrument der Bildung und des Kulturbetriebs.

¹⁷³ Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 313.

¹⁷⁴ A.a.O., 316.

¹⁷⁵ A.a.O., 313.

Denken dies zu vollbringen? „Das Denken lässt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen.“¹⁷⁶

Nun hat aber das abendländische Denken die Wahrheit des Seins (und *Seyns*) vergessen, da es draußen in der Welt vom Seienden benommen (und) an dieses verfallen ist. Das Verfallen nennt den wesenhaften Bezug des Menschen zum Sein. Ein wichtiger Verweis im *Brief über den »Humanismus«* mit Blick auf *Sein und Zeit* und das dort thematisierte „*Verfallen*“ des Menschen an das andrängende Seiende lautet:

Demgemäß bedeuten die präludierend gebrauchten Titel »Eigentlichkeit« und »Uneigentlichkeit« nicht einen moralisch-existentialen, nicht einen »anthropologischen« Unterschied, sondern den allesamt einmal zu denkenden, weil der Philosophie bisher verborgenen, »ekstatischen« Bezug des Menschenwesens zur Wahrheit des Seins.¹⁷⁷

Was ist in einem Denken des *Seyns* zu vollbringen? Es ist das Erfahren und Aushalten der *Lichtung* des *Seyns* (selbst dort, wo sich das Sein in der Verdeckung der Metaphysik zusagt) in ein entsprechendes Wort zu bringen. Was aber ist das entsprechende Wort für das *Seyn*, das sich als *Versagendes* lichtet?

Wir stehen je schon in einer Offenständigkeit der Sprache des *Seyns*. Nicht wir haben Sprache, vielmehr hat die Sprache (des *Seyns*) uns. Steht die Sprache in der Verfügungsgewalt des Menschen? Ist es nicht umgekehrt, dass die Sprache den Menschen „hat“, insofern er in die Sprache gehört, die ihm erst Welt und damit zugleich sein Wohnen *in* der Welt eröffnet? Sprechen ist ein Ent-sprechen und so schon eine Weise der Weltauslegung. Einzig aus diesem Horizont ist eine Wesensbestimmung des Menschen möglich. In *Unterwegs zur Sprache* hat Heidegger das gerade genannte *Brauchen* des Menschen ausgelegt als ein *zwischen Seyn* und Seiendem *wesen* und in einem *Bezug* zu diesen gehören. Die Sprache, so in: *Aus einem Gespräch von der Sprache*, sei „Grundzug im hermeneutischen Bezug des Menschenwesens zur Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem.“¹⁷⁸ Das Wort *Bezug* sagt hier dasselbe wie *Brauch*. Der Mensch „gehöre als der Wesende, der er ist, in einen *Brauch*, der ihn beansprucht.“¹⁷⁹ Wir erreichen damit auch ein ursprünglicheres Verständnis von Sprache als ein Ansprechendes und Beanspruchendes, das aus dem *Seyn* selber herrührt. „Der Mensch west demnach als Mensch, insofern er dem Zuspruch der Zwiefalt entspricht“¹⁸⁰ und bekundet. Allein da ist ein grundlegendes Verständnis einer *Menschlichkeit* des Menschen erreicht, wo dieser in seiner Nähe zum *Seyn* gedacht wird. Wenn das geschieht, wird die *Lichtung* als das Haus des *Seyns* zur Stätte, da die *Lichtung* eigens in Erscheinung tritt. Auf diese Weise gelangen wir in eine weitere Fragerichtung. Welcher *Lichtungswandel* bricht sich Bahn im Ausgang der Metaphysik (des abendländischen Denkens)? Wird die Nähe zum *Seyn* als die Ortschaft des Menschen, als *Dasein* neu erfahrbar werden? Wird der Mensch, diesem *Ereignis* entsprechend, seine *Wesungsweise* erfahren können? Und kündigt sich hier auch ein neuer Zuspruch des Göttlichen mit an?

¹⁷⁶ Ebd.; Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (HGA 12), 118f.

¹⁷⁷ Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, (HGA 9), 332f.

¹⁷⁸ Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in: Ders., *Unterwegs zur Sprache* (HGA 12), 79-146, 118.

¹⁷⁹ A.a.O., 119.

¹⁸⁰ A.a.O., 116.

Die *Lichtung* als *Lichtung* des *Seyns* (genetivus subjectivus et objectivus) ist das *Offene* für alles An- und Abwesende. Die *Lichtung* in ihrer jeweiligen Weise zu denken, ist auf das sich jeweils aus dem *Seyn* lictende Sein zu hören. Ist die *Ek-sistenz* des Menschen der ausgezeichnete Bezug des Menschen zum Sein, seine Nähe zum *Seyn*, so wird das *Wesen* des Humanum dort ersichtlich, wo der Mensch als *Dasein*, seiner Ortschaft (Wohnstatt, Aufenthalt, ἦθος), d.h. dem *Seyn*, entspricht. Das geschieht dort, wo der Mensch auf das *Seyn* hörend (weil diesem zugehörend) das *Seyn* und seine Wahrheit zur Sprache bringt.

Damit stehen wir wieder am Anfang der Aufgabe, das *Wesen* des Menschen zusammen mit der geschehenden *Lichtung* zu denken. Wie ist die Wandlung der *Lichtung* zu begreifen? Die Wandlung der *Lichtung* ist ihr Geschick, das Geschick (die Geschichte) des Seins *als* Geschick des *Seyns* (auch hier wiederum genetivus subjectivus und genetivus objectivus). Das Geschick des Seins, also die Wandlung der *Lichtung* dessen, was als das Sein des Seienden sich lichtet, ist vom *Seyn* her ereignet. In der Wandlung der *Lichtung* entscheidet sich das Geschick des Seins. Ist der Mensch das *Wesen* in der *Lichtung* des *Seyns*, so steht er *dort* das Geschick des *Seyns* wie das Schicksal des Seins aus.

Das bringt uns in ein entscheidendes Moment. Wenn es um das humanum des Menschen geht, heißt es auf die Beheimatung des Menschen zu schauen. Die „humanitas des homo humanus zu denken“, besagt: die „Wahrheit des Seins denken“.¹⁸¹ Die Wahrheit des Seins zu denken, heißt sich auf das Geschick der Geschichte des Denkens des Seins zu besinnen. Die Geschichte der Metaphysik hat uns den Menschen als ortlos gewordenen *Wesen* offenbart. *Seinsvergessenheit* und *Seinsverlassenheit* sind die Heimat des Menschen geworden. „Zuletzt hat Nietzsche diese Heimatlosigkeit erfahren“, jedoch vermochte er „innerhalb der Metaphysik keinen anderen Ausweg zu finden als die Umkehrung der Metaphysik.“¹⁸² Von Hölderlin sagt Heidegger, er dichtet die „Heimkunft“. Er ist besorgt, dass seine „Landsleute« in ihr *Wesen* finden.“¹⁸³ Ein Denken nun, welches aus der Frage nach der Wahrheit des Seins denkt, fragt anfänglicher, als die Metaphysik fragen kann. Denn es bedenkt den Menschen als den in der Nähe zum *Seyn* Wohnenden und offenbart ihn, dort beheimatet, als ortlos gewordenen *Wesen*.

Ein Aspekt, der ebenfalls im *Brief über den »Humanismus«* zu lesen ist, darf hier keineswegs unbedacht bleiben. Im Blick auf das Gottesverhältnis und Gottesverständnis des *Daseins* heißt es:

In dieser Nähe vollzieht sich, wenn überhaupt, die Entscheidung, ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmert, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann. Das Heilige aber, das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist. Nur so beginnt aus dem Sein

¹⁸¹ Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, (HGA 9), 352.

¹⁸² A.a.O., 338.

¹⁸³ Ebd.

die Überwindung der Heimatlosigkeit, in der nicht nur die Menschen, sondern auch das Wesen des Menschen umherirrt.¹⁸⁴

Dieses sehr schöne und dichte Wort Heideggers versucht den *Lichtungswandel seynsgeschichtlich* zu denken und damit das *seinsvergessene* und *seinsverlassene* Geschick der Metaphysik zu deuten sowie die *Wesung* von Gott und Mensch in dieses Geschick einzubegreifen. Höchst interessant und brisant für uns ist die gemahnende Einsicht Heideggers hinsichtlich des Gottesverhältnisses des Menschen und eines Gottgedächtnisses im Rahmen eines *seynsgeschichtlichen* Denkens. Mit der Besinnung auf die *Wesung* des Menschen in der Nähe des *Seyns* ist keine Entscheidung darüber getroffen, „ob der Mensch im theologisch-metaphysischen Sinne ein nur diesseitiges oder ob er ein jenseitiges Wesen sei.“¹⁸⁵ Mit dieser „existentialen Bestimmung des Wesens des Menschen“ ist noch „nichts über das »Dasein Gottes«, oder sein »Nicht-sein« entschieden.“¹⁸⁶ Deshalb sei es irrig, diese Auslegung des *Wesens* des Menschen als atheistisch einzustufen. Erst auf dem Boden eines zureichenden Begriffs des *Daseins* kann gefragt werden, „wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist“.¹⁸⁷ Eine hinreichende Interpretation des *Daseins* lehre demnach auch keinen Indifferentismus bezüglich der Gottesfrage. Eindringlich ist das wohl in einem sehr herausragenden Wort Heideggers ausgesagt, welches das gerade zitierte Wort wiederholt und unterstreicht:

Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden; was das Wort »Gott« nennen soll. Oder müssen wir nicht erst diese Worte alle sorgsam verstehen und hören können, wenn wir als Menschen, das heißt als eksistente Wesen, einen Bezug des Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen? Wie soll denn der Mensch der gegenwärtigen Weltgeschichte auch nur ernst und streng fragen können, ob der Gott sich ihm nahe oder entziehe, wenn der Mensch es unterläßt, allererst in die Dimension hineinzudenken, in der jene Frage allein gefragt werden kann? Daß aber die Dimensionen des Heiligen, die sogar schon als Dimension verschlossen bleibt, wenn nicht das Offene des Seins gelichtet und in seiner Lichtung dem Menschen nahe ist. Vielleicht besteht das Auszeichnende dieses Weltalters in der Verschlossenheit der Dimension des Heilen. Vielleicht ist dies das einzige Unheil.¹⁸⁸

Heidegger deutet hier Not und Notwendigkeit eines Lichtungsgeschehens an, dem sich der Mensch nur fügen kann, dem er aber zugehörend entsprechen muss, will er in sein *Wesen* finden. Wie aber wird einst das Wort Gottes vernommen werden, ist dem Hörer des Wortes die Dimension des Heiligen neu erschlossen? Den Gedanken des Lichtungsgeschehens werden wir im Kontext des sogenannten unendlichen Verhältnisses von Erde und Himmel, Gott und Sterblichen in einem abschließenden Teil der Arbeit genauer betrachten.

¹⁸⁴ A.a.O., 338f.

¹⁸⁵ A.a.O., 350.

¹⁸⁶ Ebd. Ein Denken, das in die Wahrheit des Seins als das zu Denkende vorweist, kann weder als theistisch noch als atheistisch qualifiziert sein [vgl. Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 347]; Martin Heidegger verweist in diesem Zusammenhang auf seine Schrift *Vom Wesen des Grundes* „Durch die ontologische Interpretation des *Daseins* als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden.“ [vgl. Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 351].

¹⁸⁷ A.a.O., 351.

¹⁸⁸ A.a.O., 351f.

Den zweiten Teil, und damit das *Übergängliche* hin zu einem *seynsgeschichtlichen* Denken, runden wir ab mit dem von Heidegger ausgelegten Begriff des *Daseins*. Der Name *Dasein* für das den Menschen auszeichnende *Seiende* versuchen wir mit einigen Kernaussagen aus *Sein und Zeit* zu skizzieren. In den Erläuterungen der *Fügungen* der *Beiträge zur Philosophie* (in unserem vierten Teil der Arbeit) wird uns dann der Begriff des *Daseins* ebenso notwendig werden und noch facettenreicher vor Augen kommen.

3.3. Der Mensch *ist* »*Dasein*« (Gelichtetsein)

Der Mensch *ist Dasein*. Heidegger fasst mit dem Terminus *Dasein* die Seinsart des Menschen als eines von allen anderen Seienden verschiedenem *Seienden*. *Dasein* ist ein vom *Seyn* angesprochenes und durch sein Wohnen (Aufenthalt, ἦθος) im *Seyn* ausgezeichnetes *Seiendes*. Das *Dasein* ist in ein besonderes Verhältnis *in* das *Seyn* eingelassen. Es versteht sich auf sein Sein und steht in einem jeweils ausgezeichneten Bezug zum Seienden, je nach der Seinsweise des Seienden. Es hat ein Seinsverhältnis zu dem ihm eigenen Sein. Dem *Dasein* als einem ausgezeichneten Seienden „eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist.“¹⁸⁹ Es ist sein Sein verstehendes, um sein Sein sorgendes *Dasein*. Es „versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein.“¹⁹⁰ Es ist *In-der-Welt-sein*. Damit ist das Eingelassensein des *Daseins* in die Offenheit des Seienden sowie die *Inständigkeit* in die *Lichtung* des *Seyns* gesagt. Dieses ausgezeichnete Verhältnis bestimmt sich in der Metaphysik als Bezug des Menschen (dieser in der jeweiligen Auslegung abendländischen Denkens) zum Sein des Seienden als Seiendheit. Damit erfolgt die Bestimmung des Seienden und so auch die Bestimmung des Menschen als eines ausgezeichneten Seienden entlang der Leitfrage des abendländischen Denkens: τί τὸ ὄν – was ist das Seiende? Die Frage, *was ist das Seiende als Seiendes*, schlägt zurück in die Bestimmung des Wesens des Menschen. Entsprechend der Leitfrage lautet die Frage: Was ist der Mensch? Was ist dessen Wesen? Wer ist der Mensch?

Der Mensch *ist Dasein*. Heidegger wird sagen: Das *Dasein* ist seinsverstehend, erkennend und fragend. Es ist *In-der-Welt-sein* und *Sein zum Tode*. Damit stehen wir in der Geschichte der Daseinsauslegung des Menschen. Sie hebt bei den frühen Griechen an, die das Wesen des Menschen sowohl in der vorphilosophischen wie philosophischen Daseinsauslegung des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον bestimmten. Der Mensch ist das dem Λόγος entsprechende Wesen, das, sich sammelnd (λέγειν) auf das alles Versammelnde (Λόγος), diesem entspricht (ὁμολογεῖν). In der fortschreitenden Geschichte der Metaphysik wandelt sich diese Auslegung hin zur Definition des Menschen als ein *animal rationale*, ein vernünftiges, vernunftbegabtes Lebewesen. Die Interpretation eines solchen Verständnisses vom Menschen „ist zwar nicht »falsch«, aber sie verdeckt den phänomenologischen Boden, dem diese Definition des Daseins entnommen ist.“¹⁹¹ Der

¹⁸⁹ Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), 16.

¹⁹⁰ A.a.O., 17.

¹⁹¹ Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), 219.

Mensch ist nicht mehr nur das den *Λόγος* (*Seyn*) vernehmende und sich auf ihn versammelnde Wesen, sondern ein Lebewesen, das spricht, insofern es den *λόγος* (Sprache) hat.

Die anfänglichen Denker nennen den Menschen in seinem Bezug zum *Seyn*, zum *Λόγος* des *Seyns*. Sehr schön ist das gesagt in Heideggers Heraklitvorlesung von 1944:

[D]er Mensch ist nur Mensch auf dem Grunde des menschlichen *λόγος* in der Weise, daß er sich stets irgendwie durch diesen *λόγος* zum Seienden im Ganzen verhält. Indem der menschliche *λόγος* durch den *Λόγος* angesprochen wird, spricht stets das Seiende im Ganzen an und waltet stets die Gegenwart des *Λόγος* im Seienden im Ganzen für den Menschen in seinem Bezug zum Seienden im Ganzen.¹⁹²

Heidegger fügt noch den sehr wichtigen Satz an, dass im frühen Denken diese Bezüge „nicht thematisch ausgesprochen“ sind. Wir allerdings verorten heute die Beziehung des Menschen zum Seienden allzu rasch in einem Subjekt-Objekt-Verhältnis.¹⁹³ Wir denken den Menschen als ein Gattungswesen, als ein Wesen, das ein Seiendes unter anderen Seienden ist. *Dasein* besagt jedoch nicht Vorhandensein als ein Hier- oder Dortsein, auch nicht bloß Zuhandensein. Das Sein des *Daseins* ist *Eksistenz*. Das *Dasein* *eksistiert*. *Eksistieren* heißt ausstehen und hinausstehen. Dies wird im *Existential* des *In-der-Welt-seins* des *Daseins* ausgesagt. Das *Dasein* *eksistiert*, weil es in das *Da* hinaussteht. *Dasein* besagt *eksistere*: hinausstehen, dem *Ereignis* (*Seyn*) zugehören.

Was ist das *Da*? Im Heraklitseminar mit Eugen Fink (1966/67) lesen wir Folgendes: „Das *Da* ist die Lichtung und Offenheit des Seienden, die der Mensch aussteht.“¹⁹⁴ *Dasein* ist also kein bloßes Vorhandensein oder Zuhandensein. Es ist Gelichtetsein, insofern als es die *Lichtung* des *Da* des *Seyns* aussteht, und *darin* erkennend Sein versteht. Das *Da* als die Offenheit des *Seyns* ist die *Lichtung*, in der das Seiende (Anwesende) dem *Dasein* begegnen kann. Die *Lichtung* des *Da* (des *Seyns*) ist zudem die Voraussetzung für ein vulgäres, nachträgliches, vom *Seyn* abkünftiges, Verständnis des Seienden, etwa als Gegenständliches, als *res extensa* usw. Das Sein des Menschen als *Dasein* ist in die *Lichtung* des *Da* eingelassen und gehalten. Es ist das in die *Lichtung* des *Da* Entlassene. *Dasein* steht in einem Verhältnis zu diesem *Da*. Dieser Gedanke wird uns später noch im Bild des *Gevirts* befassen, wo das *Dasein* in das *Gevirt*, als dem Maß und Zueinander von Erde und Himmel, Sterblichen und Gott eingelassen (*bezogen*¹⁹⁵) ist.

In Heideggers frühem Vortrag über den Begriff der Zeit vor der Marburger Theologenschaft (1924) hören wir vom *Dasein*, es sei jenes „Seiende in seinem Sein, das wir als menschliches Leben kennen“.¹⁹⁶ Bereits hier sind wesentliche Grundzüge von *Sein und Zeit* vorgezeichnet. Die Frage nach der Zeit weist uns in die Ortschaft und damit in die Aufgabe einer Analytik des *Daseins*. Martin Heidegger stellt in *Sein und Zeit* die Frage nach dem Sinn von Sein. Dies ist gewissermaßen der umfassende Horizont für die

¹⁹² Heidegger, Heraklit (HGA 55), 333.

¹⁹³ Vgl. ebd.

¹⁹⁴ Heidegger, Seminare (HGA 15), 204.

¹⁹⁵ Vgl. unsere obige Bemerkung zu „*Bezug*“, Seite 168.

¹⁹⁶ Heidegger, Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. Juli 1924, (HGA 64), 112.

Analyse des *Daseins* und dessen Zeitlichkeit wie auch umgekehrt der Aufweis des *Daseins* und dessen Zeitlichkeit die Zeit als das erscheinen lassen wird, von woher nach dem Sinn von Sein erst gefragt werden kann.

Das primär Befragte in dieser Frage nach dem Sinn von Sein ist das *Dasein*.¹⁹⁷ Was aber *ist Dasein*? Wie *ist* Es? *Dasein* ist ein ausgezeichnetes *Seiendes*. Es ist ein *Seiendes*, welches nicht bloß unter anderem Seienden vorkommt. Der ontische Vorrang des *Daseins* vor allem anderen Seienden besteht darin, dass es sich darauf versteht, zu sein.

Dasein ist in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen. Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, die Zeit ist. Diese muß als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden.¹⁹⁸

Das *Dasein* hat in seinem Sein zu diesem ein Seinsverhältnis und Seinsverständnis. Dem *Dasein* ist je schon sein Sein erschlossen. Es versteht sich aus seiner *Eksistenz*. Damit sind Möglichkeiten des *Daseins* benannt, es selbst oder nicht es selbst zu sein.¹⁹⁹

3.3.1. *In-der-Welt-sein*²⁰⁰

Martin Heidegger versucht in *Sein und Zeit* eine Auslegung und Interpretation des *Daseins*. Bereits zu Beginn nennt Heidegger die Aufgabe einer Analyse des *Daseins*. Wir bedenken zwei fundamentale Verfassungen des *Daseins*, *Dasein* als *In-der-Welt-sein* und als *Sein zum Tode*.

Die Fundamentalanalyse des *Daseins* im ersten Abschnitt des 1. Teiles von *Sein und Zeit* legt als die fundamentale Struktur am *Dasein* das *In-der-Welt-sein* frei. *Dasein* ist *In-der-Welt-sein*. Die wesentlichen Momente des *In-der-Welt-seins* sind Welt und Weltlichkeit, das *In-der-Welt-sein* als Mit- und Selbstsein sowie das *In-Sein* als solches. Aus diesen Momenten zeigt sich, dass das *Dasein* als *In-der-Welt-sein* wesentlich (existential) Sorge ist. Der existentielle Sinn des *Daseins* ist die Sorge.²⁰¹ Mit Heideggers Wort vom *In-der-Welt-sein* ist die fundamentale Seinsverfassung des *Daseins* angesprochen. „Das *In-der-Welt-sein* schließt in *sich* den Bezug der Existenz zum Sein im Ganzen: Seinsverständnis.“²⁰² *Dasein* *eksistiert* seinsverstehend (gelichtet), es erkennt. Mit der zunehmenden Einsicht in die Seinsverfassung des *Daseins* erschließt sich „Welt“ selber als ein Konstitutivum des *Daseins*.

Dasein als *Seiendes*, das je in der Weise des *In-der-Welt-seins* ist, vollzieht sich im Selbstsein und Mitsein mit anderen. Das *Dasein* versteht sich „als in seinem »Geschick«

¹⁹⁷ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), 55.

¹⁹⁸ A.a.O., 24.

¹⁹⁹ Vgl. dazu Heideggers *Sorge* (im Anschluss an Hölderlin), ob der Mensch in sein *Wesen* finden wird (Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 338.

²⁰⁰ Wir weisen noch einmal hin auf Heideggers Schreibweise von *In-der-Welt-sein*, worin *-sein* klein geschrieben wird (z.B. *In-der-Welt-sein* des *Daseins*). Das klein geschriebene „*sein*“ im nach der Orthographie substantivisch verwendeten Wort *In-der-Welt-sein* legt damit die verbale Lesart „*Sein*“ als „*sein*“ nahe.

²⁰¹ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), 55.

²⁰² A.a.O., 16. Anm. a) unten.

verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet.²⁰³ Das besagt nun auch, dass das *In-der-Welt-sein* des *Daseins* je schon in bestimmten Weisen des *In-Seins* zerstreut oder gar zersplittert ist.²⁰⁴ *Dasein* ist Seiendes, das ich je selbst bin. Heidegger nennt dies die Jemeinigkeit des *Daseins*. Diese ist wiederum die „Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit.“ Alltäglichkeit und Jemeinigkeit, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sind Seinsbestimmungen des *Daseins* und sollen „auf dem Grunde der Seinsverfassung“, des *In-der-Welt-seins*, „verstanden werden“.²⁰⁵ Heidegger wendet ein, dass uns im Zugang zur Erfassung dessen, was *Dasein* heißt, gängige (und im abendländischen Denken geschichtsmächtig gewordene) Urteile über das *Wesen* des Menschen im Wege stehen. Mittels einer traditionellen Anthropologie kommen wir nicht an das *Wesen* des *Daseins* heran. „Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand“, auch kein „Subjekt von Vernunftakten“.²⁰⁶ Noch dort, wo die Frage nach dem Sein des ganzen Menschen im Sinne einer Einheit von Leib, Seele und Geist gestellt wird, kann dieses Sein nicht aus den genannten Seinsarten (Leib, Seele und Geist) errechnet werden. Es wäre für diesen ontologischen Versuch zuvor schon eine Idee vom Sein im Ganzen notwendig.²⁰⁷

Bezeichnet das *In-der-Welt-sein* die Seinsverfassung des *Daseins* schlechthin, dann ist mit einem bloßen Vorhandeneins des *Daseins* noch nichts gesagt. Heidegger nennt das *In-Sein* ein *Existential* und unterscheidet es von der Inwendigkeit von Vorhandenen (als Kategorie).²⁰⁸ Das *In-Sein* ist die Weise des *Eksistierens* des *Daseins*. Das *In-Sein* wird von Heidegger auch ausgedrückt mit dem Wort Wohnen im *Seyn*.²⁰⁹ Das *In-Sein* des *Daseins* ist immer schon ein Draußen-Sein. Damit sind zugleich die Frage nach dem phänomenologischen Aufweis von Welt und das Problem der Erkenntnis neu gestellt. Das

²⁰³ A.a.O., 75.

²⁰⁴ Vgl. a.a.O., 76.

²⁰⁵ Vgl. a.a.O., 71.

²⁰⁶ A.a.O., 64.

²⁰⁷ Vgl. a.a.O., 64f.

Heidegger nennt sodann die antik-christliche Anthropologie, welche unsere „Frage nach dem Sein des *Daseins* verbaut und mißleitet.“ (Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), 65). Die klassische Bestimmung lautet hier: der Mensch sei ein vernunftbegabtes Lebewesen (ζῷον λόγον ἔχον). Dieses höher ausgestattete Lebewesen (ζῷον) wird als Vorhandenes, als Vorkommendes vorgestellt. Heidegger merkt bereits hier an, dass die ontologischen Fundamente einer solchen Bestimmung im Dunkeln liegen und ungefragt bleiben. Neben dieser antik-griechischen Definition ist die christlich-theologische Anthropologie zu nennen. Sie legt das Sein des Menschen als Geschöpflichkeit und (diese) von der Gottebenbildlichkeit her aus. Die ontologische Interpretation des Seins des Menschen als ens finitum wie in die Auslegung von Gottes Sein (ens infinitum) geschieht hier mit Mitteln der antiken Ontologie.

Es wurde bereits darauf verwiesen, dass diese aus den beiden genannten Ursprüngen (antik-griechisch und christlich-theologisch) hervorgehende traditionelle Anthropologie im Bereich des abendländischen Denkens geschichtsmächtig wurde, insofern als in deren Auslegung (und Festlegung) des *Seienden* „Mensch“ die Frage nach dessen Sein vergessen worden war und damit ihre eigenen ontologischen Fundamente unbestimmt geblieben sind. In den so genannten Humanwissenschaften, also in jenen ontischen Wissenschaften, welche den Menschen zum Thema haben, ist bereits ein Vorverständnis von *Dasein* vorweggenommen und impliziert, welches selbst ungefragt und ungedacht bleibt. Dies gilt auch für „die Ausarbeitung der Idee eines »natürlichen Weltbegriffes«.“ [Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), §11, 69, sowie Heideggers Anm.1 zu E. Cassirer ebd.].

²⁰⁸ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), 73 und 75.

²⁰⁹ Vgl. Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 358 und unsere obige Anm. 153.

Dasein ist „immer schon »draußen« bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt.“²¹⁰ Dieses Draußen-Sein bei etwas ist schon ein Drinnen-Sein im Sinne des „In-der-Welt-sein des Daseins, das erkennt.“²¹¹

Heidegger weist ja das *In-der-Welt-sein* als die Grundverfassung des *Daseins* auf. Der Aufweis des *In-der-Welt-seins* erfolgt dabei phänomenologisch. Mit Phänomen ist das bestimmt, was sich als Sein und Seinstruktur zeigt.

Der phänomenologische Aufweis des *In-der-Welt-seins* sucht Vorstellungen und Verdeckungen über die Verfassung des *Daseins* (etwa das *Dasein* im Sinne des Vorhandenseins) als unangemessene Auslegungen zurückzuweisen. Was „ist da selbstverständlicher, als daß sich ein »Subjekt« auf ein »Objekt« bezieht und umgekehrt?“²¹²

Mit der Analyse des *Daseins* erschließt sich auch, was Welt ist. Noch in einem defizienten Verständnis des *Daseins* ist eine Basis für ein Welterkennen gegeben. Heidegger drückt das so aus: Ein bloßes Wissen um das Seiende, selbst das Vergessen von etwas kann „als *Modifikation* des ursprünglichen In-Seins begriffen werden.“²¹³ Jedoch überspringt eine solche Auslegung, sowohl des *Daseins* wie des Seienden, den Zugang zu einem Verständnis, das das Welterkennen „selbst als existentielle »Modalität« des In-Seins sichtbar“²¹⁴ macht. Mit der phänomenologischen Analyse des *Daseins* zeigt sich, dass das Erkennen selbst ein Seinsmodus des *Daseins* als *In-der-Welt-sein* ist. Setzen wir das Erkennen (das Erkenntnisproblem) auf der Ebene von Subjekt und Objekt an, stellt sich die Frage, wie kommt das Subjekt als Erkennendes „hinaus“ zum Objekt, oder umgekehrt wie gibt sich ein Objekt dem Subjekt zu erkennen?“²¹⁵

Es darf nicht aus den Augen verloren werden, dass wir, wenn wir nach der Welt fragen, uns im Feld der Analytik des *Daseins* bewegen. Die begriffliche Ausarbeitung des Weltphänomens fördert unsere Einsicht in die Grundstruktur des *Daseins* und zeigt uns „Welt“ als ein „Konstitutivum des Daseins“.²¹⁶ „Welt« ist ontologisch keine Bestimmung des Seienden, das wesenhaft das *Dasein nicht* ist, sondern ein Charakter des *Daseins selbst*.“²¹⁷

²¹⁰ Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), 83.

²¹¹ Ebd.

²¹² Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), 79.

²¹³ A.a.O., 84.

²¹⁴ A.a.O., 80.

²¹⁵ Vgl. a.a.O., 82.

²¹⁶ A.a.O., 70.

²¹⁷ A.a.O., 87.

Was ist Welt, was das Phänomen Welt, was macht das Sein der Welt aus? Das 3. Kapitel des ersten Abschnitts von *Sein und Zeit* bedenkt die Weltlichkeit der Welt (§§14-24).

Das Wort „Welt“ zeigt uns eine Vieldeutigkeit der Verwendung (*Sein und Zeit*, 87f.). „Welt“ als ontischer Begriff bezeichnet das All des Seienden. Die Welt wird ontisch als Behältnis vorgestellt, als „Raum“ gefasst, worin Seiendes begegnet. Phänomenologisch aber zeigt sich die nächste Welt des alltäglichen *Daseins* als Umwelt. Die Räumlichkeit des *Daseins* (vgl. §12) bereitet überhaupt erst den Boden (und zwar ontologisch verkannt), um die Welt als *res extensa* zu interpretieren (*Sein und Zeit*, 89). „Welt“ kann zudem als ontologischer Terminus im Sinne des Seins des Seienden (auch die Welt der Mathematik und ihrer Gegenstände) betrachtet werden. Schließlich bedenken wir Welt im Sinne des ontologisch-existentialen Begriffes der Weltlichkeit der Welt. Welt ist ein Strukturmoment des *In-der-Welt-seins* (*Sein und Zeit* §14, 85). Ich kann damit beginnen Seiendes, das uns in der Welt begegnet, aufzuzählen und Vorkommnisse mit ihnen zu erzählen: Bäume, Menschen, Gestirne, die Natur usw. (*Sein und Zeit*, 85). Was aber heißt

Die Welt als Strukturmoment des *In-der-Welt-seins* des *Daseins* hat wohl Alberto Giacometti (1901-1966) mit seinen Bronzeplastiken („Schreitender Mann“, „Taumelnder Mann“) einzigartig inszeniert. Der Mensch erscheint hier nicht in einem als Behältnis vorgestellten Raum, sondern als das seinen Raum, seine Welt erst ausbildende und ausgreifende *Dasein*.

3.3.2. Sein zum Tode

Dasein ist *In-der-Welt-sein*. Immer schon draußen in der Welt *raumt* es sich (es *existiert*). *Dasein* ist aber gewissermaßen auch *In-der-Zeit-sein*. Wie die Welt kein Behältnis ist, so ist Zeit nicht einfach ein Strom, in welchem das *Dasein* dahinfließt und dauert. Das *Dasein* *zeitigt* sich in seinem Sein. Ein andere Weise, dieses zu benennen, sagt das Wort vom *Dasein* als *Sein zum Tode*.

Im oberen Teil unserer Arbeit haben wir bereits Heideggers Denken ein Denken radikaler Endlichkeit genannt. Im Rahmen der fundamentalontologischen Analyse erhält das *Dasein* den Namen *Sein zum Tode*. Dies ist ein Grundwort, ein *erster* Satz Heideggers. Er durchzieht ganz „*Sein und Zeit*“ und bestimmt dessen Fundamentalontologie. Heidegger denkt die Zeitweise des *Daseins* als absolute Endlichkeit. Die dem *Dasein* eigene Endlichkeit nennt er *Sein zum Tode*.²¹⁸

Das *Dasein* existiert als *Sein zum Tode*. Als *In-der-Welt-sein* ist es *Sein zum Tode*. *Dasein* ist sterblich. Das *Dasein* erfährt sich sterblich, endlich. Nur das *Dasein* stirbt. Der Mensch als *Dasein* zeitigt sich als ein Sterblicher. Mit dem Tod, als einem stets Zukünftigen (Zukommenden) stirbt das *Dasein* endgültig als *In-der-Welt-sein*. Somit ist der Tod die letzte, äußerste, wir könnten auch sagen, die anfänglichste Möglichkeit des *Daseins*. *Dasein* bedeutet *Sein zum Tode* als Vermögen zum Sterben. Nur *Dasein kann* sterben. Sterben können heißt den Tod vermögen. Als diese ureigene Möglichkeit stirbt das *Dasein* stets. Es stirbt jeden Augenblick. Darin ist und wird es sich stets ein Anderes. Es ist stets ein Anderes, weil es sich als ein *End-liches* in der Welt stets entzogen ist und entzogen bleibt. *Dasein* wird sich stets ein Anderes, weil das *Dasein* im Sinne des *Seins zum Tode* als ultimative Möglichkeit auf das Künftige ausgerichtet bleibt. Weil der Tod das Künftige ist, ist *Dasein* stetig *Sein zum Tode*. *Dasein* wird sich ein Anderes, weil Werden und Vergehen desselben in einem ursprünglicheren Verständnis von Zeitlichkeit gründen. Entgegen einem vulgären Verständnis von Zeit, in welchem Werden und Vergehen am Zeitstrahl von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vorgestellt werden, betrachten wir in einem ursprünglicheren Verständnis von Zeit die Zukunft als fundamentalen Horizont von Gegenwart und Vergangenen im Sinne des Gewesenen. Gewesenes ist nicht Vergangenes. Was gewesen ist, zeigt sich erst in einem Künftigen. Die Gegenwart ist die der Zukunft Entgegenwartende und von ihr Empfangende. Deshalb merkt Heidegger bezüglich der Frage nach dem Sinn von Sein an, dass der Horizont jener Fragestellung nur in einer Interpretation der Zeit, und hierin eines Aufweises der Zeitlichkeit des *Daseins*,

ontologisch nach der Welt fragen? Heidegger nennt hier die *Weltlichkeit* der Welt. Diese ist selbst ein *Existential*, weil konstitutives Moment des *In-der-Welt-seins*.

²¹⁸ Das Konzilsdokument GS 18 spricht vom Rätsel des menschlichen Daseins angesichts des Todes. Aus christlicher Perspektive ist das *Sein zum Tode* die stete Verfallenheit an die Sünde. Der Tod ist Frucht der Sünde (Röm 5,12; 6,23. Weltkatechismus 400, 403, 1008).

zu entdecken sein wird.²¹⁹ *Dasein* als *Sein zum Tode* ist in ein Zukommendes gefügt. Es ist in eine ständige Bewegung der Negation seiner selbst eingebunden. *Dasein* ist gleichsam endliches, sich entzogenes Sein. Es *west* als dieser Entzug. *Dasein ist* diese ständige Vermittlung und Einkehr in ein Anderes seiner selbst. Es verfügt jedoch nicht über diese Vermittlung und Einkehr. Es *ist* gleichsam dieser Entzug.

Das Geschäft der Metaphysik besteht darin, in immer neuen Anläufen ein *Etwas* als Etwas (ein X) zu benennen und zu bestimmen. Jedoch erreicht es gerade darin kein Konkretes, kein Singuläres.²²⁰ Auch der Erfolg der Einzelwissenschaften besteht im Versuch, etwas zu bestimmen. Je konkreter und genauer, je umfassender dieses erfasst ist, sei es erkannt und in seinem *Wesen* schon getroffen. Jedoch gerade darin, und dies haben Hegel und Heidegger versucht zu zeigen, ist nur eine Konkretion angezielt, ein Konkretes und Singuläres als ein Allgemeines aber nicht erreichbar. Hegel hat uns durch den ganzen Gang der *Phänomenologie des Geistes* entfaltet, dass das Einzelne durchaus bestimmbar ist (*individuum est effabile*). Dies ist möglich, wenn durch alle Bestimmungen hindurch diese schließlich gelassen werden. Nur wo unsere Urteile verflüssigt sind, wird etwa die Sterblichkeit als ein Singuläres und dieses als ein allgemeines des einzelnen ansichtig (*individuum est effabile*). Heidegger denkt das *Sein* des Menschen im Sinne des *Daseins* als radikale Endlichkeit und *Sein zum Tode*. Gebrechlichkeit und Sterblichkeit offenbaren uns das *Dasein* als ein *Seiendes*, jenseits der Bestimmungen. Der *wirkliche* Mensch wird erst dort ansichtig, wo wir den Menschen in seiner nackten Existenz, seiner Gebrochenheit und Sterblichkeit, oder wie Heidegger es ausgedrückt hat, in seinem *Sein zum Tode* gewahr werden. Es ist wohl nicht übersehbar, wie weit Heidegger hier auch von Hegel zehrt.

Ein Hinweis von Kurt Appel erscheint uns diesbezüglich als sehr bedenkenswert, wenn er in seiner Habilitationsschrift „*Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*“, Heideggers Zeitkonzept analysiert und dessen Verständnis des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit befragt. Heidegger expliziert die Zeitstruktur des Seins und damit auch das unhintergehbare Moment des Endlichen sowie die Verabschiedung einer schlechten Unendlichkeit.²²¹ Er sistiert damit aber auch die Dialektik von Zeit und Ewigkeit zugunsten von Zeit und Endlichkeit. Doch stellt Heidegger hier nicht an die Stelle Gottes den Tod als unhintergehbare, unheimliche Gottheit, die (nicht nur aus christlicher Perspektive) „jede Gemeinschaft von Lebenden und Toten verunmöglicht und so die Toten gleichsam zurücklässt“?²²²

²¹⁹ Vgl. dazu den Zweiten Abschnitt in *Sein und Zeit*.

²²⁰ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), § 1.

²²¹ Vgl. Appel, *Zeit und Gott*, 23.

²²² Appel, *Zeit und Gott*, 23; siehe auch 129.

Auch in Koh wird der Gedanke des Todes im Sinn einer absoluten Schranke angedeutet und die Gebrochenheit der endlichen Existenz thematisiert. Aber handelt es sich dabei um die Lehre vom absoluten Tod? Der Weise wie der Tor, Mensch wie Tier haben, was den Tod angeht, einander nichts voraus. Sie stehen von Anbeginn ihres Lebens unter dem Vorzeichen des Todes, der ihr Geschick ist. Im Tod kehren sie zum Staub der Erde zurückkehrt, wobei jedoch Gott ihren Lebensatem zu sich nimmt (Koh 3,19.21). Der Mensch steht im Strom des Lebens, hat Anteil an einer ihn umgreifenden Gemeinschaft und Geschichte, doch wie sieht ein individuelles Weiterleben aus? Die Frage einer individuellen Unsterblichkeit gehört wohl in den Kontext des Buches Kohelet und wird nach Ludger Schwienhorst-Schönberger „als Folge eines mit sozialen Verwerfungen einhergehenden Subjektivierungsprozesses“ begriffen. Das Ich, das uns in Kohelet entgegentritt, reflektiert die Erfahrung des Scheiterns. Was auch immer unter der Sonne geschieht, nichts habe einen Vorrang angesichts des Todes. Kohelet nimmt die Endlichkeit des *Daseins* tief ernst. Das Leben

Heidegger thematisiert den Tod als nicht einzuholendes Moment des *Daseins* - der Tod ist stets vorweg –, von dem her sich *erst* ein Sinn der menschlichen Existenz eröffnet.²²³ Heidegger achtet in der Analytik des *Daseins* v.a. auf die Zeitlichkeit des *Daseins* und die Weisen seiner Zeitigung. Das *Dasein* wird in seiner Eigenzeit gedacht. Eine Zeitimmanenz der Natur, so Appel, kommt nicht in den Blick.²²⁴ Hans Dieter Bahr hat einen ähnlichen Einwand gegenüber Heidegger geäußert. Heidegger habe zwar eine „bestimmte Zeitlichkeit des *Daseins*“ aufgezeigt, die aber „uns die Zeitlichkeit der Muße und der Musen nicht erschließen.“²²⁵

Leben kann nur als Sterblichkeit (*Sein zum Tode*) angemessen verstanden werden. Der Tod ist der Schluss des Lebens (als Sterbliches). Die Sterblichkeit erschließt sich vom Tod her als imaginäre Mitte des Lebens. Der Tod ist Mitte und Schluss des Lebens. Leben kann sich also nur vom Tod her als dessen Schluss angemessen auslegen. So ist der Tod die Voraus-Setzung des Lebens, die niemals eingeholt werden kann.²²⁶

Wir verstehen Bahr so, dass er Heideggers Wort vom *Sein zum Tode* erinnert und originell akzentuiert. Vom Tod her erschließt sich das Leben in seiner Einzelheit. Leben ist von diesem *Ort*, diesem imaginären Mittelpunkt erschließbar, jedoch nie einholbar, auch nicht objektivierbar oder fixierbar. „Indem Leben sich *voraus*-setzend als sterbliches erschließt, hat es sein bloßes Verenden als Organismus und sein bloßes Versinken in Bewußtlosigkeit immer schon überschritten.“²²⁷ Bahr wendet sich gegen einen imaginären Punkt, der ein Einzelnes des Lebens fixieren möchte und an welchem sich nun Bestimmungen und Merkmale des Lebens anhängen ließen. Er kritisiert damit die transzendentalphilosophische Versuchung, so eine fixierbare Mitte als Ich anzusetzen, das alles auf sich bezieht. Wenn Bahr so einen imaginären Mittelpunkt betrachtet, um den sich die Sterblichkeit des Lebens aufspannt, dann ist dieser Punkt nie positivierbar, weil selbst bewegt. Es ist ein Nicht-Ort, der nicht festgehalten und besetzt werden kann. Vielmehr soll deutlich werden, dass in der Spannung des Lebens als Sterbliches der Glanz des Lebens in Erscheinung treten kann. Es ist die Sterblichkeit als dieser imaginäre Punkt der Schwingung des Lebens, welche ich nicht positivieren kann.

Während Bahr *Dasein* im Sinne einer Rückwendung zur Sterblichkeit, welche so schon ein Hinausgehen über die Sterblichkeit darstellt, versteht, ist für Heidegger *Dasein* im Vorlauf zum eigenen Tod in die Sorge um das je eigene Sein gesetzt. Heidegger nimmt die Negativität aus allem heraus. Der Tod scheint als Reflexionspunkt des *Daseins* so weit ausgelagert, dass sich alle Negativität in diesem Punkt als äußerste Möglichkeit des *Daseins* versammelt. Bahr akzentuiert die Negativität des Lebens dergestalt, dass er

ist stets sterbliches Leben. Das Buch Kohelet führt uns damit in eine tiefe Achtsamkeit vor der Sterblichkeit des *Daseins* und radikalisiert damit die Frage, was denn überhaupt »unter einem Leben nach dem Tod« zu verstehen sei, wenn es das „Eingehen in den Atem-Geist (Koh 12,7b)“ andeutet, „der das Antlitz der Erde erneuert (Ps 104,29f.).“ Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Vertritt Kohelet die Lehre vom absoluten Tod? Zum Argumentationsgang von Koh 9,1-6. in: Fischer, Irma/ Rapp, Ursula/ Schiller, Johannes (Hg.), Auf den Spuren der Schriftgelehrten Weisen. FS Johannes Marböck (BZAW 331), Berlin 2003, 207-219, v.a. 218.

²²³ Vgl. Appel, Zeit und Gott, 27. Vgl. auch a.a.O., 129.

²²⁴ Vgl. a.a.O., 129f.

²²⁵ Bahr, Hans-Dieter, Zeit der Muße – Zeit der Musen, Tübingen 2008. Hier der Text: Der Bogen des Lebens, 103-110., 107 Anmerkung 190.

²²⁶ Vgl. a.a.O., 108.

²²⁷ A.a.O., 109.

Leben als Sterbliches auslegt. Lebendiges und Sterblichkeit sind in eine Spannung verortet, von der her sich nun *Dasein* auslegt.

Bahr nimmt Heideggers Frage der Zeitlichkeit des *Daseins* und der dem *Dasein* eigenen Endlichkeit auf, „allerdings in dem Sinne, dass sich das Leben stets auf eine *bestimmte, ihrerseits geschichtliche* Weise von Zeitlichkeit hin auslegt.“²²⁸ Bezüglich *Sein und Zeit* merkt er an: „Die Auslegung der Zeitlichkeit des *Daseins*, so scheint mir, war in Heideggers *Sein und Zeit* ins Stocken geraten, weil deren Geschichtlichkeit noch nicht eigens dargelegt war.“²²⁹ Leben legt sich in Zeitlichkeitsweisen aus. Diese sind wiederum bestimmte Auslegungen von Zeit und „der Endlichkeit des Lebens zugehörig.“ Bahr knüpft bei der Untersuchung verschiedener Zeitweisen bei Heidegger an, geht aber weiter mit der Frage, „ob ein vom Maß der Muse gestimmtes Leben nicht der Spannung einer anderen Zeitlichkeit angehören könnte?“²³⁰ Bahr hat eine Zeitweise vor Augen, die er *Zeitnis* nennt und die Tiefendimension der Zeit darstellt. In der Zeitweise (dem *Ereignis*) des Festes (als einem Geschehnis der Muse) gewahrt und feiert sich das Leben als Sterbliches.²³¹

Der Tod ist die eigenste Möglichkeit des *Daseins*. Der Tod bringt das *Dasein* vor sein Eigentlichstes. Es ist der Tod, der radikal vereinzelt. Wir sind schon in der Einzelheit drinnen. Für Heidegger ist mit dem Tod die Sorge des *Daseins* um sein Sein selbst begründet. Wieweit ist die radikale Endlichkeit des *Daseins* auch über dessen Vereinzelung hinaus zu denken? Leben ist immer in Zukunft vorweg, bedrängt vom Tod. Leben ist Leben, weil es sterblich ist. Leben ist aufgespannte Sterblichkeit. Was ist nicht sterblich? In der Rückwendung zur je eigenen Sterblichkeit des Lebens ist schon ein Hinausgehen über die Sterblichkeit angelegt. Leben ist das zur Schwingung gebrachte *Dasein*. Dieses drängt zur Auslegung seiner selbst. Leben ist das, als was es sich erschließt.²³²

Wenn Heidegger in *Sein und Zeit* die Zeitimmanenz des *Daseins* als *Sein zum Tode* bedenkt und für das *Dasein* einen Primat der Endlichkeit ansetzt, so hat er m.E. den oben geäußerten Einspruch selber akzentuiert, wenn eine Besinnung auf das menschliche *Dasein* (*Sein zum Tode*) das Sterbliche der Sterblichen bedenkt. Der Mensch allein ist der Sterbliche, er *kann* sterben, d.h. allein den Tod als Tod vermögen. Er ist in das *Geviert* von Erde und Himmel, Sterblichen und Göttern verortet, in ein Verhältnis zu den Göttern, zu Erde und Himmel gehalten. Wird hier nicht auch ein Verständnis des Lebens entgrenzt, wo im *Ereignis* der *Vierung* der Tod als Gebirge des Seins in den Blick kommt?²³³ In einem sehr kleinen Text aus dem Jahr 1954 (und damit in nächster Nähe zum Vortrag *Das Ding*, hier gleichsam der *dingende* Glockenturm) spricht Heidegger den Gedanken einer gestimmten und gefügten Zeit der Feste und Tage an, welche im versammelnden Geläut des Glockenturms „bis zum letzten Geläut ins Gebirg des Seyns“²³⁴ weist. Ist dann der Tod als Voraus-Setzung des *Daseins* die Bergungsstätte des Seins wie alles Seienden, des Lebens schlechthin?

²²⁸ Ebd.

²²⁹ A.a.O., 110, Anmerkung 195.

²³⁰ Ebd.

²³¹ Vgl. a.a.O., 18. Und 161ff.

²³² Vgl. a.a.O., 104ff. Diese Einsicht unterläuft schon jegliches Verstehen des Lebens etwa von Seiten einer Evolutionslehre, die das Leben als Werdegang, als Prozess und damit die Genese des Bewusstseins von etwas anderem her versuche. Heute ist oftmals ein Denken in Kausalketten herrschend, ein wissenschaftlicher Blick, welcher Leben und Tod noch einmal durch eine äußere Reflexion versucht verstehbar zu machen.

²³³ Vgl. Heidegger, *Das Ding*, (HGA 7), 180.

²³⁴ Heidegger, Martin, Vom Geheimnis des Glockenturms, in: Ders., *Aus der Erfahrung des Denkens* (HGA 13), 113-116, 116.

Das Wort vom *Sein zum Tode* sagt eine radikale Endlichkeit aus. Was aber besagt Endlichkeit? Was ist das Endliche der Endlichkeit? Heidegger rührt mit dem Grundwort vom *Sein zum Tode* wohl auch an das Problem des Anfangs. Denn sowenig *In-der-Welt-sein* eine bloße Diesseitigkeit des Menschen aussagt, sowenig ist mit dem Wort *Sein zum Tode* eine nihilistische Reduktion auf eine vulgär verstandene Endlichkeit ausgedrückt.²³⁵

Wenn wir den Gedanken der radikalen Endlichkeit und Sterblichkeit des *Daseins* mit der oben aufgezeigten Heimatlosigkeit des Menschen zusammendenken, dann birgt der Tod und damit das *Dasein* die Unheimlichkeit des *Seyns*. Das sagt wohl das Wort vom Tod als dem Gebirge des Seins. Ist hier nicht das Geheimnis des Lebens überhaupt angedacht, das aus sich hervorgeht und sich in sich zurücknimmt? Wird es nicht noch unheimlicher, wenn wir dann den Tod nicht als eine unheimliche Gottheit betrachten, sondern als dasjenige, in dem Gott verborgen und entzogen ist?

In der Einzigkeit des Todes *west* das *Seyn* selbst als Befremdung.²³⁶ Kurt Appel hat hier Heideggers Denken neben dem Primat der Endlichkeit einen Primat der Unheimlichkeit zugestanden, welcher uns gerade in der Theologie ernsthaft zu provozieren vermag. Begegnen wir da nicht auch biblischen Motiven?²³⁷ Gott ist für den Menschen nicht verfügbar. In den Erfahrungen von Leid, Not und Tod, Unheil und Unrecht wird Gott als der angerufen, bekannt, herausgefordert und angeklagt, der sich gerade darin verborgen hat und entschunden ist. Gehört nicht zum Originärsten des christlichen Bekenntnisses, dass Gott in der Sterblichkeit eines Menschen uns selber der Nächste geworden ist, darin aber auch verborgen und entzogen ist? Befremdlich ist wohl auch die Rede von einem sich entäußernden Gott, der in die Fremde geht, und selber der Fremde ist, der nicht weiß, wo er sein Haupt betten kann, der schließlich als der Auferstandene zum unbekanntem Weggefährten der Emmausjünger wird, ein Fremder, der ihnen die Schrift auslegt und die Augen öffnet für das, was sich in Jerusalem ereignet und zugetragen hat.²³⁸

Heidegger hat mit dem Befremdlichen des Todes und der Unheimlichkeit des *Seyns* die Unverfügbarkeit des endlichen *Daseins* und damit auch die Dignität des Sterblichen im Phänomen der Angst und der Sorge ins Bewusstsein gerückt. Es darf jedoch nicht unbesehen bleiben, dass Heidegger „die ethische Dimension mitmenschlichen *Daseins*,

²³⁵ Vgl. Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 347 und Ders., Beiträge (HGA 65), 284f.

²³⁶ Vgl. a.a.O., 283.

²³⁷ Vgl. Appel, Zeit und Gott, 127-130.

²³⁸ Ein Gedanke aus den Osterevangelien sei abschließend angemerkt: Die Frauen gehen am Morgen zum Grab, um Jesus zu salben. Ihr Gang zum Grab gleicht unserem *Dasein* zum Tode. Wir sind je schon und stets Sterbliche. Der Tod ist nicht einfach ein einmal einzuholender Ort, denn schon empfangen und geboren sind wir nie auch schon alt genug um nicht auch schon sterben zu können. Dürfen wir die Erzählung vom Gang der Frauen zum Grab Jesu aufnehmen, um Kierkegaards Verständnis der Existenz des Gläubigen zu interpretieren? Unser *Dasein*, so sein Verständnis, ist vereinzelte, zeitliche Existenz. Diese ist als christliche Existenz in ihrer Wahrheit, wo sie als vereinzelte Zeit vor Gott steht und auf die Ewigkeit zugeht [vgl. Heidegger, Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling) (HGA 49), 24-26]. Zeit und Ewigkeit sind streng geschieden, aber im biblischen Gedächtnis versammelt. Die Frauen gehen der Unheimlichkeit des Grabes entgegen, dennoch werden sie anderes finden und dem Herrn begegnen. Maria Magdalena erkennt den Fremden dort, wo dieser sie beim Namen in seine Gegenwart ruft (Joh 20,16).

konkret die Anerkennungsstruktur, und deren universalen Horizont nicht ausgearbeitet hat“.²³⁹

Im zweiten Teil des *seynsgeschichtlichen* Abrisses haben wir uns der Geschichte der Metaphysik als *einer* Epoche der Seynsgeschichte und darin der Auslegungsgeschichte des Seins des Seienden im Allgemeinen und dem Verständnis des menschlichen *Seienden* im Besonderen zugewandt. Wir haben das abendländische Denken im Sinne der Metaphysik als Geschichte des *Seyns* verstanden, die wiederum in einem ersten Anfang des Denkens bei den frühen Griechen gründet. Es war unser Bemühen, die verschiedenen Wesenszüge der Metaphysik aufzuzeigen und hier v.a. deren nihilistischen Grundzug zu entdecken, der im Ende der Metaphysik immer mehr aufgeht und den Gott der Metaphysik, wie überhaupt das Gottdenken der Metaphysik, als bloß gott-loses Wertsetzen entlarvt. Damit sind wir über die herkömmliche Metaphysik hinausgegangen und haben uns in einer Besinnung auf den ersten Anfang (bzw. Angang) des Denkens bei den Griechen dessen Grundworte der Sage des *Seyns* - Λόγος, φύσις und θεῖον - sagen lassen. Dies wird uns als gute Vorgabe zum Verständnis von Heideggers *Beiträgen zur Philosophie* dienen können, deren *Fügungen* wir im Folgenden näher erläutern werden. Damit sind wir vorbereitet, uns ein Stück weiter in ein *übergängliches* (vorbereitendes) Denken hineinzubewegen und darin einzuüben und das *Wesen* des Menschen als des Sterblichen in seinem Bezug zum *Seyn* und seinem Verhältnis zum Gotthaften zu betrachten.

²³⁹ Appel, *Zeit und Gott*, 129.

Teil III: Die »Beiträge zur Philosophie« als Horizont einer Auslegung von Heideggers Vortrag »Hölderlins Erde und Himmel«

Kühnheit bleibt das Sagen vom Erdenken des Seyns, so es das Hinaushelfen in die Behausung der Götter und in die Befremdung des Menschen genannt wird.¹

1. Einleitende Überlegungen

Wir werden im Folgenden einen kurzen Aufriss der *Fügungen* aus den *Beiträgen zur Philosophie* skizzieren, um einen größeren Horizont zum Verständnis der Schrift *Hölderlins Erde und Himmel* zu gewinnen.

Die *Beiträge zur Philosophie* werden von Heidegger in den Jahren 1936-38 ausgearbeitet, bleiben jedoch bis 1989, dem Jubiläumsjahr von Heideggers hundertstem Geburtstag, unveröffentlicht. Heidegger schreibt, die Beiträge einleitend: „Hier wird das in langer Zögerung Verhaltene andeutend festgehalten als Richtsheit einer Ausgestaltung.“² Die *Beiträge* weisen also in eine neugewonnene Blickbahn des Denkens. Sie sind deshalb von herausragender Bedeutung, da sie sich einem *seynsgeschichtlichen* Denken fügen, also gemäß Heideggers Wort zur Herausgabe seiner Schriften: *Wege - nicht Werke*, Gedanken-Gang sind.³

Die *Beiträge zur Philosophie* haben einen Untertitel. Er lautet: *Vom Ereignis*. In den 1930er Jahren wird *Ereignis* das anleitende Wort von Heideggers Denken.⁴ Die *Beiträge zur Philosophie* versuchen das *Wesen des Seyns* als *Ereignis* zu wissen. Ereignisdenken ist *seynsgeschichtliches* Denken und damit ein *vom Ereignis* des *Seyns* ereignetes Denken.⁵ Im Jahrzehnt nach *Sein und Zeit* wird hier auf einem neuen Weg versucht, die Frage nach dem Sinn von Sein noch ursprünglicher anzugehen. Dies erfolgt dergestalt, dass das *Wesen des Seyns*, seine *Wesung*, als *Ereignis* gedacht wird. Um es noch deutlicher zu sagen, dass sich das Denken des *Ereignisses* des *Seyns* als dessen Ereignung diesem fügt. Denken des *Seyns* ist Denken des *Ereignisses*. Der Genitiv ist ein genitivus

¹ Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 465.

Zwei sehr schöne Kommentarwerke zu Heideggers *Beiträgen zur Philosophie* sind uns durch Friedrich-Wilhelm von Herrmann und Paola-Ludovica Coriando zugänglich. Friedrich-Wilhelm von Herrmann gibt einen fundierten allgemeinen Zugang zu Heideggers *Beiträgen* in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*, Frankfurt am Main 1994.

Konkret zur (fünften) Fügung »Der letzte Gott« sei auf Paola-Ludovica Coriandos Dissertation verwiesen: Coriando, Paola-Ludovica, *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers »Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)«*, München 1998.

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld befragt aus einem christlichen Daseinsverständnis heraus Heidegger und was ihm „*Der letzte Gott*“ in den *Beiträgen* zu denken gegeben hat: Wucherer-Huldenfeld, Heideggers letzter Gott »gegen« den christlichen Gott. Unterwegs zu einem Gespräch, in: Ders., *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien*, Bd. II, 219-242.

² Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), XVII.

³ Vgl. dazu: das Nachwort des Herausgebers der *Beiträge zur Philosophie*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, in: Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 511ff.

⁴ Vgl. dazu die Randbemerkungen Heideggers in seiner Schrift *Der Brief über den »Humanismus«*, (HGA 9), 313 und 316.

⁵ Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 3.

objectivus et subjectivus. Es ist *seynsgeschichtliches* Denken (zumindest die Eröffnung eines solchen), wenn es ein Besinnen auf die Geschichte des *Seyns* versucht.

Dies ist es, insofern sie der Geschichte des Denkens aus dem ersten Anfang nach und ihr entlang denkt, diese aus-denkt (*genitivus objectivus*).

Dies ist es, insofern es sich dem *Ereignis* des *Seyns* als *zu-Denkendes* fügt (*genitivus subjectivus*). Hier erfolgt einmal die Unterscheidung von erstem und anderem Anfang und zum anderen ein Denken aus demselben. Einem Wort Heideggers folgend, bezeichnen wir dies als *anfängliches* Denken. Bereits oben wurde das *anfängliche* Denken als solches charakterisiert, das vom *Seyn* angesprochen sich diesem fügt. Wir differenzieren nun genauer. *Anfängliches* Denken ist ein Denken aus erstem *und* anderem Anfang, beides dasselbe - *anfängliches* Denken. Daraus folgt die Unterscheidung von *erst-* und *andersanfänglichem* Denken. Heidegger nennt es auch *seynsgeschichtliches*, *übergängliches*, *wesentliches*, *ursprüngliches* Denken oder Denken vom *Ereignis*.

Das *anfängliche* Denken ist die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung zwischen dem erst zurückzugewinnenden ersten Anfang und dem zu entfaltenden anderen Anfang. *Anfängliches* Denken ist ein Denken des *Seyns* selbst. Es ist *vorbereitendes* und *besinnendes* Denken. Ein Denken aus dem ersten Anfang ist ein Rückgang in den ersten Anfang als dem Ursprung der abendländischen Philosophie. Heidegger hat in vielen Gängen dieses Einholen, Wieder-holen des ersten Anfangs unternommen. Das Bedenken des Denkens aus dem ersten Anfang ist eine Auseinandersetzung mit dem Ganzen des metaphysischen Denkens.

Sein und Zeit steht bereits in einer Besinnung auf die Ontologie des Abendlandes und dessen Leitfrage. *Sein und Zeit* ist Fundamentalontologie. Es will die Leitfrage überhaupt als Frage erst begreifen. *Sein und Zeit* versteht sich als „Weg des Übergangs von der Leitfrage zur Grundfrage“. ⁶ Schon hier kommt das *Seyn* als *Ereignis*, nun in seiner geschichtlichen Dimension, verhalten vor Augen, da hier bereits die Vergessenheit wie Verlassenheit des Seins anklingt. Der in *Sein und Zeit* angedachte Versuch einer Destruktion metaphysischen Denkens meint nicht Zerschlagung oder Zurückweisung ontologischen Denkens, weil man meint, darüber hinweg zu sein. Erst die Besinnung auf die Ontologie, auf ein Denken aus dem ersten Anfang zeigt, warum dieses „innerhalb der Geschichte der Leitfrage notwendig wurde [...]. Eine Überwindung der Ontologie verlangt deshalb umgekehrt gerade erst die Entfaltung derselben aus ihrem Anfang“. ⁷

Heideggers *andersanfängliches* Denken, dieses als die Auseinandersetzung mit einem Denken aus dem ersten Anfang, ist der Versuch der Verwindung eines vorstellenden Denkens. *Andersanfänglich* ist das Denken, welches gerade nicht vorstellt und verstellt, sondern ent-spricht. Es ist ein hörendes, dem Zuspruch des *Seyns* entsprechendes Denken. Es ist ein Denken als ein Sagenlassen. Dazu ist nur der Mensch *als Da-Sein*, als Sterblicher (*Sein zum Tode*) imstande. Er kann dieses Denken nicht einfach machen,

⁶ A.a.O., 205.

⁷ Ebd., 205. In einem Brief (1972) an Hannah Arendt hat Heidegger betont: „Der »andere Anfang« ist nicht ein zweiter, sondern der erste und einzige, in anderer Weise.“ (Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975, 234 (Nr.145).

jedoch diesem Raum geben. Eine theologische Relevanz *anfänglichen* Denkens besteht in der Wahrung des biblischen Bildverbotes. Der Verborgenheit Gottes und der Göttlichkeit Gottes wird Raum gegeben, gerade wo Gott nicht als summum ens, als ein höchst denkbare Wesen oder als Wert vorgestellt wird.

Der Leitfrage, die das Sein am Seienden aufsucht, ist die sogenannte Übergangsfrage beigelegt. Wir haben sie bisher die Grundfrage der Metaphysik genannt: „*Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?*“ Diese Frage stellt sich dem Geheimnis der Faktizität des Seins des Seienden.⁸

Die *Grundfrage*,⁹ die aus einem Denken vom *Ereignis* herkommt, fragt noch über Leit- und Übergangsfrage hinaus nach dem *Seyn* als *Seyn*. Was ist *Seyn* als *Seyn*? Wie west das Sein? Welches ist die Wahrheit des *Seyns*?¹⁰ Sehr gut lässt sich hier die Unterscheidung von Wesen und *Wesung* anführen, um die Differenz von *erst-* und *andersanfänglichem* Denken zu verdeutlichen. Die Leitfrage befragt das Seiende nach dessen Wesen, nach seiner Washeit (quiditas). Das Wesen wird als das Allgemeine, als ein γένος der οὐσία betrachtet. Heidegger setzt davon klar das Wort *Wesung* ab als die Ereignung des *Seyns* (dessen Weilen und Währen) und als „Geschehnis der Wahrheit des *Seyns* und zwar in seiner vollen Geschichte, die jeweils die Bergung der Wahrheit in das Seiende einbegreift.“¹¹

Die Geschichte des Denkens aus dem ersten Anfang denkt an ihrer Leitfrage entlang. Ein auf die Geschichte des *Seyns* achtendes Denken einbegreift die Leitfrage sehr wohl, kann sie demnach keineswegs abtun, öffnet sie aber hin zur Grundfrage: Was ist die Wahrheit des *Seyns*? Darum kann Heidegger auch sagen: „Im Bereich des anderen Anfangs gibt es weder Ontologie noch überhaupt Metaphysik. Keine Ontologie, weil die Leitfrage nicht mehr maß- und bezirksgebend ist.“¹² Maßstab ist die Frage nach der Wahrheit des *Seyns*. Vorausnehmend sagen wir es so: Die Wahrheit des *Seyns*, ihr *Wesen* (ihre *Wesung*) ist *Ereignis*, dieses aber als Verweigerung.¹³

Erachten wir *Sein und Zeit* als ein besinnendes Denken hin zum ersten Anfang, so gehören die *Beiträge zur Philosophie* in ein nachmetaphysisches, *übergängliches* Denken,

⁸ Wie sich das Übergängliche des Denkens in der Geschichte des ersten Anfangs vorbereitet, sagt die alte Frage: *Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?* Ich meine, dass auch Wittgenstein hier nichts anderes gesagt hat, wenn er im Ausgang seines Tractatus-logico-philosophicus dasselbe im Satz 6.44 so formuliert. „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist.“ (Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus. Werkausgabe Band 1, Tractatus logico philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1984, 84).

⁹ Wir erinnern noch einmal ausdrücklich an die Unterscheidung von *Grundfrage* und Grundfrage. Kursiv geschrieben bezeichnet die *Grundfrage* eine Frage im Denken vom *Ereignis*: *Wie west Seyn? Was ist die Wahrheit des Seyns?* Davon unterscheiden wir die Grundfrage der Metaphysik: *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?* [vgl. Heidegger, Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«, (HGA 9), 381]. Diese Grundfrage der Metaphysik nennt Heidegger in den *Beiträgen zur Philosophie* auch Übergangsfrage [vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 509].

¹⁰ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 206.

¹¹ A.a.O., 287.

¹² A.a.O., 59.

¹³ Verweigerung ist Vorbehalt, Enthalt, Rückhalt des *Seyns*. Vgl. dazu das schon erwähnte Wort Heideggers „Ansichhalten im Schicken“ aus dem Vortrag *Zeit und Sein* – in: Heidegger, Zur Sache des Denkens, (HGA 14), 27.

das einschwingt in ein Denken des anderen Anfangs. Es ist ein Denken diesseits wie jenseits der Metaphysik, kein gegenständliches Denken. Es ist kein Denken, das den Bezug des Menschen zum Seienden als Subjekt-Objekt-Relation fasst. Denken ist hier ein Sichfügen, dem, das zu denken gibt, und dem, was *sich* zu denken *gibt*. Denken als ein Sichfügen dem sich *zu-Sagenden* und *zu-Denkenden*, dem *Ereignis*.

Wir fassen zusammen. Das übergängliche Denken ist Besinnung auf das *Seyn* (a) und dessen Geschichte (b). Es ist vom *Seyn* ereignet (c), hörendes und sich fügendes Denken, um *Seyn* zur Sprache zu bringen (d).

(a) Das *übergängliche* Denken ist Besinnung auf die Geschichte des *Seyns*. Das *Seyn* kommt als *Ereignis* nun in seiner geschichtlichen Dimension in den Blick. Es ist geschichtliches Denken, da es in die Geschichte des Übergangs von der Metaphysik in ein *seynsgeschichtliche* Denken gehört. Es ist An-denken und der Versuch einer Wiederholung des Denkens aus dem ersten Anfang. Es ist ein Denken, das insofern ein Selbes mit dem Denken aus dem ersten Anfang ist, als es aus demselben Anfang denkt, nun aber das Sein *als* Sein in den Blick nimmt. Dies geschieht nur in einer Besinnung auf ein *ursprünglicheres* Denken, auf ein Denken, das ein Denken *des Seyns* ist, also ihm gehört und auf es hört. *Übergänglich* ist dieses Denken, insofern es ein Verwinden des metaphysischen Denkens ist. Dennoch wird es weiterhin Rückfälle ins metaphysische Denken und deren Anfälle geben.¹⁴

(b) Das *übergängliche* Denken als besinnliches Denken ist kein metaphysisches Denken mehr. Vielleicht könnten wir es für die Ohren der (christlichen) Theologen verstehbarer und, durchaus gewagt, als ein metanoiatisches Denken bezeichnen. Es ist *μετάνοια*, insofern es ein Um-sinnen (*μετα-νοεῖν*) ist, ein Besinnen nicht mehr auf Seiendes, sondern auf *Seyn*. Die *Wesung* des *Seyns* ist nicht gegenständlich zu denken, als etwas, das dem Denkenden gegenübersteht. Das Denken der Metaphysik möchte vor- und sicherstellen, d.h. das Seiende in seinem Anwesen sichern. Es möchte einen zeitlosen Grund (Kern) im Seienden festhalten und vergegenwärtigen. *Übergängliches* Denken ist geschichtliches Denken. Es möchte dem konkreten *Da-sein*, dem Seienden in seiner Übergänglichkeit (*zwischen* Entbergung und Verbergung) und Geschichtlichkeit denkend entsprechen. Wir können auch sagen: *seynsgeschichtliches* Denken möchte diese Übergänglichkeit denkend mitgehen.

(c) Das *übergängliche* Denken gehört schon ins *seynsgeschichtliche* Denken, weil es vom *Seyn* ereignet ist. Es ist „vom *Ereignis*“. Wir können so den Untertitel der *Beiträge zur Philosophie* deuten. Es ist hier ein Denken vorbereitet, das vom *Ereignis* (der *Wesung* des *Seyns*) *ereignet* wird. Damit kommen wir in ein nächstes Moment dieses Denkens. Es ist ein hörendes, vernehmendes Denken. Es ist ein Denken, das sich (*etwas*) sagen lässt. „Vom Ereignis er-ereignet ein denkerisch-sagendes Zugehören zum *Seyn* und in das Wort »des« *Seyns*.“¹⁵ Es ist kein Denken, das erklärt und definiert, lehrt und belehrt. Als ein

¹⁴ Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 12.

¹⁵ A.a.O., 3.

Denken, das sich sagen lässt, ist es auch ein Sagen, aber ein solches, das nicht im Gegenüber zum Gesagten ist, sondern als Sagen *Wesung* des *Seyns* selber ist, ihm gehörend, auf es hörend. Es steht in der *Inständigkeit* des *Seyns*, als dessen Mitte.

Es ist *wesentliches* Denken, verfügbares Denken, geschichtliches Denken. Es fügt sich dem *Anklang* des *Seyns*. Was klingt an? Im Denken des *Seyns* klingt das *Wesen* des *Seyns* als Verweigerung an. Dieses *Wesen* west in der Metaphysik als *Seinsvergessenheit* und *Seinsverlassenheit* des Seienden. Ein solches Denken soll ein Denken eröffnen, zulassen und bereiten helfen, das, um im Bilde Heideggers zu bleiben, Vorhöfe errichtet, „in deren Raumgefüge Hölderlins Wort hörbar wird“¹⁶, ein Denken, das sich ein- und umstimmen lässt in die Dichtung Hölderlins und seiner *seynsgeschichtlichen* Einzigkeit. Es ist hier einem Denken nachgedacht, das vom *Seyn* ereignet das *Seyn* sein lässt.¹⁷

(d) Hinsichtlich der Sagbarkeit des *Seyns* wird der Unterschied zwischen dem Sagen des Seins aus der Perspektive der Ontologie und dem Sagen des *Seyns* selbst deutlich. Jegliches Sagen des Seins hält sich auf in Worten und Nennungen. Dies zeigt die Geschichte des Denkens aus dem ersten Anfang. Deshalb kann Heidegger auch sagen, der Antrieb eines Denkens aus dem ersten Anfang ist ein Staunen (später dann der Zweifel), welches den ursprünglichen Angang des Denkens durch das *Seyn* aber zunehmend verhüllt hat. Nun kommt das lockende Moment eines Denkens aus dem anderen Anfang verhalten aus dem *Seyn* her. Das der Lockung des *Seyns* entsprechende Denken und Sagen wird deshalb ein Erahnen sein.¹⁸ Damit sind wir stets in der Frage nach dem Ort der Herkunft des Denkens und Sagens des *Seyns*. Es ist eine Frage nach einer „Ortschaft“, die im Dunklen bleibt. Dieses Dunkel „ist vielleicht bei allem Denken jederzeit im Spiel.“¹⁹ Es ist das Dunkel der Ereignung des *Seyns*, aus dem das Denken und Sagen anhebt. Wir können das *Seyn* selbst niemals unmittelbar sagen, denn jedes Sagen kommt bereits „aus dem *Seyn* her und spricht aus seiner Wahrheit.“²⁰ Kann jedoch eine neue Sprache für das *Seyn* und seine *Wesung* gefunden werden?²¹

Kleiner Exkurs über das zu »Denkende« wie das »zu-Denkende«

Das Denken der Metaphysik möchte vor- und sicherstellen, d.h. das Seiende in seinem Anwesen sichern. Es möchte einen zeitlosen Grund (Kern) im Seienden festhalten und vergegenwärtigen (präsent machen). *Seynsgeschichtliches* Denken dagegen ist, wie der Name sagt, geschichtlich. Es möchte dem konkreten *Da-sein*, dem Seienden in seiner Übergänglichkeit (zwischen Entbergung

¹⁶ A.a.O., 421.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 421f.;vgl. hier auch die Anklänge im *Brief über den »Humanismus«*, 358.

¹⁸ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 14 und 20.

¹⁹ Heidegger, Identität und Differenz (HGA 11), 138; Vgl. Welches ist der Ort der Herkunft des Denkens, der Herkunft der Grundsätze des Denkens? Was sind überhaupt Grundsätze des Denkens? Ist das Denken Objekt oder Subjekt der Grundsätze des Denkens? All diese Fragen fragen nach einer Anfänglichkeit des Denkens (vgl. HGA 11, 136f.).

²⁰ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 79.

²¹ In diesem Zusammenhang nennt Heidegger die Sighetik - die dem *Seyn* angemessene und entsprechende Erschweigung, welche wiederum „entspringt aus dem wesenden Ursprung der Sprache selbst.“ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 79.

und Verbergung) und Geschichtlichkeit denkend entsprechen. Wir können auch sagen: *Seynsgeschichtliches* Denken möchte diese Übergänglichkeit denkend mitgehen.

In seinen 1951/1952 gehaltenen Vorlesungen zur Frage: *Was heißt Denken?*²² befragt Heidegger die Mehrdeutigkeit dieser Frage: Was ist der Grundzug des Denkens? Was heißt Denken von alters her? Schließlich, was *heißt* uns zu denken? Was ist es, das uns in das Denken ruft? Was *heißt* uns da zu denken? Was ist das Geheiß des zu Denkenden? Das Denken sagt uns etwas vom Wesen des Menschen. So haben wir den Menschen als vernünftiges Lebewesen, als denkendes Tier definiert. Hier ist es aber umgekehrt.

Das, was zu denken *gibt*, *heißt* den Menschen denken.²³ Das Geheiß des Denkens beansprucht den Menschen und sagt, wer der Mensch *ist*. Was aber ist das Geheiß des Denkens? Es ist das Bedenklichste. 1951 schreibt Heidegger: „Das Bedenklichste in unserer Zeit ist, daß wir noch nicht denken.“²⁴ Das Bedenklichste ist, dass wir noch nicht denken und dem, was sich zu denken gibt, dem (sich uns) *zu-Denkenden* noch nicht denkend entsprechen. Das, was sich uns zu denken gibt, ist *etwas*, das uns darauf anspricht. Wer sind die Angesprochenen? Wer sind diejenigen, die noch nicht denken? Es sind wir. Heidegger spricht vom Menschen. Aber das, was uns zu denken gibt und was sich uns da zuwendet, ist gerade nicht von uns Menschen gesetzt. Ist es ein Versäumnis, wenn und dass wir noch nicht denken? „Daß wir noch nicht denken, liegt keineswegs nur daran, daß der Mensch sich noch nicht dem genügend zuwendet, was von Haus aus bedacht sein möchte, weil es in seinem Wesen das zu-Denkende bleibt.“²⁵ Was ist das *zu-Denkende*? Es ist das *Seyn* selbst. „Daß wir noch nicht denken, kommt vielmehr daher, daß dieses zu-Denkende selbst sich vom Menschen abwendet, langher schon abgewendet hat.“²⁶ Heidegger spricht hier das Rätselhafte der Verbergung des *Seyns* an. Das Geheiß des *zu-Denkenden* ist Entzug, Verbergung und Verweigerung des *Seyns*.

Es ist vergessen und verborgen und in der jeweiligen Auslegung des Menschen durch den Menschen verstellt. Jedoch kommt die Verstellung des Seins und die Vergessenheit des *Seyns* nicht allein durch den Menschen. Sie kommt aus der *Wesung* des *Seyns* selbst. Möglicherweise wird gerade dort, wo man sich den Ort des Denkens vorstellt, also innerhalb der Philosophie und ihrer Betriebsamkeit noch gar nicht gedacht. Es gibt noch keine Achtsamkeit auf das *zu-Denkende*. Was meint Heidegger, wenn er sagt, dass wir heute noch nicht denken? Er meint hier keine Abwertung der Wissenschaften oder gar der Philosophie, wenn er sagt, hier werde noch nicht gedacht, auch keine Geringschätzung des Menschen, wenn dieser noch nicht denke. Der Mensch denke noch nicht, weil er sich dem sich *zu-Denkenden* nicht genug zuwendet, sondern, weil das *zu-Denkende* sich einem (Her)an-Denken des Menschen verweigert und entzieht. Wer ist der Mensch, sodass er noch nicht denkt? Was heißt überhaupt denken? Wie lernt der Mensch denken? Wie wird der Mensch ein Denker, insofern sich ihm das zu Denkende erschließt, sich ihm zuwendet? Was besagt das Wort Heideggers, dass die Weise des Denkens verlernt werden müsse, dies aber nur möglich werde, wenn erst einmal das bisherige Denken kennengelernt sei? Heidegger spricht vom bisherigen Denken. Das bisherige Denken ist das Denken der Metaphysik und das durch sie angeleitete Denken der Wissenschaften. Das Befremdliche und Rätselhafte des *zu-Denkenden* aber ist, dass es sich vom Menschen abwendet. Es rettet sich gleichsam in seinem *Wesen*, indem es sich dem Zugriff des Menschen vorenthält. Der denkerische Zugriff der Metaphysik wäre gewesen, das *zu-Denkende* als ein Seiendes, als ein *Etwas* zu bestimmen:

²² Vgl. Heidegger, *Was heißt denken?* (HGA 8), Frankfurt am Main 2002.

²³ *Was heißt Denken? Was heißt Seyn? Was heißt Metaphysik?* Heidegger nennt das Wort *heißen* in einer ausgezeichneten Weise. Heißen besagt nicht einfach das, was *etwas* bedeutet. Vielmehr ist das Heißen ein *Nennen*, ein *Geheiß* (ähnlich im Wort *ver-heißen*). Heißen sagt ein Geheiß. Nicht, was ist (meint, bedeutet) Denken, *Seyn*, Metaphysik, sondern, was ist deren Geheiß?

²⁴ Heidegger, *Was heißt denken?* (HGA 8), 6.

²⁵ A.a.O., 8.

²⁶ Ebd.

Das zu-Denkende wendet sich vom Menschen ab. Es entzieht sich ihm. Doch wie können wir von Solchem, das sich einsther entzieht, überhaupt das Geringste wissen oder es auch nur nennen? Was sich entzieht, versagt die Ankunft. Allein - das Sichentziehen ist nicht nichts. Entzug ist Ereignis. Was sich entzieht, kann sogar den Menschen wesentlicher angehen und in den Anspruch nehmen als alles Anwesende, das ihn trifft und betrifft.²⁷

Heidegger nennt hier das *Ereignis* des Entzugs. Wir haben schon gefragt, was das *zu-Denkende* sei. Es ist das, was sich als das *zu-Denkende* entzieht und als Entzug ereignet, das *Seyn* selbst. Dem Menschen eignet sich das *zu-Denkende* als sich Entziehendes zu. Das sich verweigernde *zu-Denkende* ist das den Menschen Beanspruchende. Es beansprucht den Menschen, indem es im Entzug der Verweigerung den Menschen zieht. Der Entzug des sich entziehenden *zu-Denkenden* ist der Bezug von Mensch und *zu-Denkendem*.

„Was sich uns entzieht, zieht uns dabei gerade mit, ob wir es sogleich und überhaupt merken oder nicht.“²⁸ Wer sind dann wir Menschen? Wir sind Gezogene, Angezogene dessen, was sich uns da als das *zu-Denkende* entzieht. Damit gelangen wir zu einer „Wesensaussage“ vom Menschen. Wir Menschen sind von dem sich verweigernden *zu-Denkenden* Gezogene. Das Ziehende als Entzug bedarf in seinem Entzug des Gezogenen. Wie das? Das Gezogene verweist als Gezogenes auf das Sichentziehende. Der Bezug des Gezogenen auf das Sichentziehende ist ein Zeigen. Als Angezogene und Mitziehende auf diesem Zuge sind wir die Zeigenden. „Insofern der Mensch auf diesem Zug *ist*, *zeigt* er als der so Ziehende in das, was sich entzieht. *Als* der dahin Zeigende *ist* der Mensch der Zeigende.“²⁹ Heidegger setzt hier das *ist* kursiv. Der Mensch ist das *Wesende*, das zeigt und das selber ein Zeichen ist, welches in das Sichentziehende zeigt. Heidegger konkretisiert dies noch. Der Mensch *ist* ein Zeichen in das Sichentziehen selbst. Er zeigt in das *Ereignis* des Entzugs. Der Mensch ist *Dasein*. Der Mensch ist *Dasein*, insofern als er ein ausgezeichnetes Seiendes ist, dem es um sein Sein geht und das in der Nähe des *Seyns* wohnt und in es weist. Das *Wesen* des *Daseins* ist Zeigen. Wohin zeigt das *Dasein*? Es weist in das *Ereignis* des *zu-Denkenden*, das sich entzieht. „Weil dieses Zeichen jedoch in das Sichentziehende zeigt, deutet es nicht so sehr auf das, was sich da ent-zieht, als vielmehr in das Sichentziehen. Das Zeichen bleibt ohne Deutung.“³⁰ Heidegger öffnet uns hier eine Aussage über das *Wesen* des Menschen abseits klassischer Definitionen und bringt uns auf einen Weg des Denkens, der das Denken des *Seyns*, als das *zu-Denkende*, in die Wesensbestimmung des Menschen bindet. Das, was der Mensch *ist*, zeigt sich in seinem Bezug zu dem sich Entziehenden des *zu-Denkenden*. Als Zeichen zeigt der Mensch in das *Ereignis* dieses Entzuges. Der zeigende Bezug sagt, dass der Mensch in den Entzug des *zu-Denkenden* gehört. Wir könnten es auch so sagen: Das sich dem Menschen verweigernde *zu-Denkende*, das *Seyn*, bedarf des Menschen als desjenigen, der in das Sichentziehen und damit in die *Wesung* des *Seyns* als Entzug zeigt. Die Wahrheit des *Seyns* ist Verweigerung. Dieses ist das Ungedachte des bisherigen Denkens und deshalb das Bedenklichste. Die Besinnung auf das Seiende verweist uns in die Stationen metaphysischen Wissens. Heidegger treibt diese Gestalten des Wissens gleichsam immer weiter. Er möchte eine Besinnung auf das Ungedachte in diesen Wissensgestalten. In einem Gedicht fokussiert er diesen Blick auf den Menschen als Ortschaft dieser Wissensgestalten. Der Mensch ist hier verstanden als Wissender dieser Wissensgestalten. Gleichzeitig offenbaren diese Wissensgestalten ein ihnen entsprechendes Verständnis vom Menschen, worin zugleich diese Wissensgestalten das *Wesen* des Menschen und dessen *Wesung* verstellen und verhüllen.

²⁷ A.a.O., 10.

²⁸ A.a.O., 11.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.; vgl. hier den Verweis auf Hölderlins Gedichtentwurf »Mnemosyne«; ebenso in: Heidegger, Vorträge und Aufsätze (HGA 7), 136.

Das Wissen

Aber wir wissen den Anfang,
den andern, wissen ihn fragend,
stehen im Vorsprung zu
jeglichem Ja oder Nein.

Sind wir gleich Kennende nie,
trägt uns ein Suchen
fragend über uns hin
auf die Lichtung des Seyns.³¹

Was wissen wir? Wir wissen einen Anfang und wissen um ein Wissen. In einer gründlichen Besinnung auf die verschiedenen Wissensgestalten der Metaphysik wissen wir zumindest um dieses Ungedachte. Wir wissen um einen Anfang, der nicht *causa sui* ist. Wir wissen ihn, wenn auch *nur* als Fragende. Das „*nur*“ ist jedoch kein Mangel, sondern Tor zu einem anfänglichen Denken und Wissen. Wir wissen um einen Anfang, der gibt, entlässt und sein lässt. Wir wissen gleichsam um einen Anfang mit dem nichts anzufangen ist. Es ist anfängliches, wesentliches³² Wissen, weil ein Wissen noch vor jedem Urteil, vor jedem Ja oder Nein. Heidegger benennt es als ein Wissen um einen andersanfänglichen Anfang. Sein Gedicht ist ein Wissen um diese Vor-Gabe. Ein Wissen dieses Wissens (der Vor-Gabe) weiß darum, weil es ein Innestehen des Menschen in diesen Wissenshaushalt, ein Eingewiesensein in eine solche Vor-Gabe, die jeder Entschiedenheit vonseiten des Menschen voraus liegt, gleichsam mitweiß. Anders ausgedrückt: Mit der Erfahrung des Innestehens in eine solche Vor-Gabe erfährt es sich zugleich als suchendens, fragendes Wissen. Die Erfahrung des Innestehens ist augenblicklich der Wink in ein suchendes Wissen, das verwiesen ist in einen Aufgang, insofern als es von einem solchen getragen ist und wird. Wer weiß sich da nicht erinnert an den Beginn von Hegels Religionskapitel aus der *Phänomenologie des Geistes*?

³¹ Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens (HGA 13), 31.

³² Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 369.

2. Der Aufriss der *Beiträge zur Philosophie in sechs Fügungen* und ihr Fügungscharakter

Das Denken der *Beiträge* gehört als ein *besinnliches* oder, wie Heidegger es auch nennt, *übergängliches* Denken in das *seynsgeschichtliche* Denken. Wir haben schon mehrmals vermerkt, dass mit dem Denken *des Seyns* als *Ereignis* die geschichtliche *Wesungsweise* des *Seyns* vor Augen kommt. Das *seynsgeschichtliche* Denken bedenkt die Geschichte des *Seyns* und dessen Geschick. So kann Heidegger sagen, das *Seyn* sei nicht ein Früheres, sondern als *Ereignis*, „die zeiträumliche Gleichzeitigkeit für das *Seyn* und das Seiende“. ³³ Nun tritt das Übergängliche des *Seyns* als geschichtliche Epoche des Seinsgeschicks zu Tage. Wie aber tritt es zu Tage und warum jetzt? Wie ist das Übergängliche als geschichtliche Epoche des Seinsgeschicks zu denken? Das *Seyn* schickt sich als das Übergängliche in das Denken des *Seyns*. Das Denken der *Beiträge* ist ein gefügtes und fügsames Denken. Es ist ein Denken, das sich dem *Ereignis* des *Seyns* fügt. In den *Fügungen* fügt sich ein Denken aus dem *Seyn* (*genitivus objectivus*) einem Denken des *Seyns* (*genitivus subjectivus*), insofern als es (das *Seyn*) sich in dieses Denken (des *Seyns*) schickt. Es schickt sich, heißt auch, es gehört ihm, dem Denken des *Seyns*. Wir versuchen im Folgenden, den Gehalt der *Fügungen* zu sagen. Die Fuge des *Ereignisses* ist *sechsfach* gefügt. Sie heißen:

Der *Anklang* (der Wahrheit des *Seyns*)

Das *Zuspiel*

Der *Sprung*

Die *Gründung*

Die *Zukünftigen*

Der *letzte Gott*

Die sechs *Fügungen* bilden den umfassenden Kern der *Beiträge*. Ihnen ist ein ausführlicher Einleitungstext mit dem Titel *Der Vorblick* vorangestellt. Die *Fügungen* münden schließlich ein in einen Teil, der *Das Seyn* heißt und in dem versucht wird, das Ganze noch einmal zu sagen.³⁴ In den *Fügungen* gibt sich das Übergängliche und in den anderen Anfangweisende *Er-eignis* zu denken. Heidegger nennt den Aufriss der *Fügungen*, den „noch unbewältigten Grundriß der Geschichtlichkeit des Überganges“³⁵, der aus dem Übergänglichen selbst entnommen ist.

Die *Beiträge* sagen uns die Fuge (wir können auch sagen, das Geschick) des *Ereignisses* in sechs *Fügungen*. Die *Fügungen* der *Beiträge* sind nicht abzählbare, gar aufeinander

³³ Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 13.

³⁴ Vgl. hier auch die Anmerkungen des Herausgeber Friedrich-Wilhelm von Herrmann zur Umstellung des vormaligen Abschnitts II, „*Seyn*“ an den Schluss der *Beiträge zur Philosophie*; Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 514.

³⁵ Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 6.

aufbauende oder folgende Stufen. Sie bilden kein System im herkömmlichen Sinne.³⁶ Im herkömmlichen Sinne ist das System des Denkens ein Gebäude der Vernunft. Heidegger hat sich immer wieder zum Begriff eines Systems des Denkens geäußert, etwa in der Auseinandersetzung mit dem Denken des deutschen Idealismus. Hier ist System und Gefüge ein Selbes. Wo Seiendes *ist*, da ist ein Gesetztes, das sich von anderen absetzt und doch dieses zugleich mitsetzt. System ist, insofern als ein Seiendes ist. Seiendes aber *ist*. Wir können das Wort System von σύστασις her verstehen, das Zusammenbestehen. „Denn ein Einzelnes, für-sich-Bestehendes, ist solches, was sich gegen anderes absetzt und doch dabei auch dieses *mitsetzt*.“³⁷ Aber was heißt System? Ist es ein Rahmen, ein Gebäude für das Denken, das das Denken wiederum auffindet? Gibt es eine leitende Idee des Systems? Im Denken des deutschen Idealismus ist so eine Leitidee die Freiheit oder Gott. Die klassische Metaphysik bildet so ein System aus. Heidegger bedenkt das System im Sinne der *Fügung*, des Gefüges.

Wo Seiendes, da Gefüge und Fügung.

Wir sehen hier schon deutlich die Selbigkeit von Seyn und Gefüge durchscheinen. Sofern wir »Seyn« überhaupt verstehen, meinen wir dabei so etwas wie Gefüge und Fügung. Schon der älteste uns überlieferte Spruch der abendländischen Philosophie, der des Anaximander, spricht von der δίκη und ἀδικία, dem Fug und Unfug des Seyns, wobei wir hier alle moralischen und rechtlichen und gar christlichen Vorstellungen von Gerechtigkeit und Unrecht fernzuhalten haben.³⁸

Im Abschnitt 39 der *Beiträge* geht Heidegger auf die Unterscheidung von Gefüge und System ein. Das *seynsgeschichtliche* Denken ist ein vom *Seyn* ereignetes (gefügt) Denken. Als Gefügte und Verfügung ist es *Fügung* des *Seyns* selbst und kann nicht erzwungen werden. Wesentlich anders ist ein „System“ des Denkens, das, so Heideggers Unterscheidung, in die Geschichte des Denkens aus dem ersten Anfang gehört oder wie er es nennt in die Geschichte der Leitfragenbeantwortung, der Geschichte der Metaphysik.³⁹

Die sechs *Fügungen* (*Der Anklang*, *Das Zuspiel*, *Der Sprung*, *Die Gründung*, *Die Zukünftigen*, *Der letzte Gott*) sind je eigene Wesungsbereiche des Ereignisses oder, anders gesagt, Wesungsweisen des *Seyns* als *Ereignis*. Diese *Fügungen* möchten aber jeweils das Selbe des Ereignisses sagen. Was ist ihr Selbiges? Ihr Selbes ist die Wahrheit des *Seyns*, die in sechs *Fügungen* in je einem anderen Wesungsbereich die je eigene Wesungsweise der Wahrheit des *Seyns* zum Austrag bringt. Vorausblickend auf den

³⁶ In Hegels *Phänomenologie des Geistes* wird das Geistige in immer neuen Anläufen in einem Durchstieg durch die verschiedenen Stufen des Bewusstseins erblickt. In jeder Stufe möchte sich dasselbe ausdrücken. Jede Stufe stellt ein Vorgängiges zur nächsthöheren Stufe dar, aber diese ist auch in jeder nächsthöheren aufgehoben und kehrt wieder. Wir wissen erst mit der (*letzten* Stufe) was die *erste* Stufe ist. Erst das *absolute* Wissen eröffnet uns erneut einen Zugang zum Wissen der sinnlichen Gewissheit. Können die *Fügungen* in den *Beiträgen* nicht analog zur *Phänomenologie des Geistes*, zu dessen Stufungen begriffen werden? Ist es eigenartig oder zufällig? Die *Beiträge zur Philosophie* besprechen den *letzten Gott* vor der Fügung des *Seyns*. Die Parallele zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* ist auffällig und beeindruckend zugleich. Denn Hegel stellt vor das abschließende (eröffnende) Kapitel vom absoluten Wissen das Religionskapitel. Wie aber der Fügungsort des letzten Gottes und das *Seyn*?

³⁷ Heidegger, Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (HGA 42), 86.

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 81.

Vortrag Hölderlins Erde und Himmel ist das Selbe des Ereignisses ihre Mitte, die die *Fügungen* zueinander schickt, ermittelt und hält. Heidegger verweist auf den Charakter der sechs *Fügungen* im Abschnitt 39. Die Schlüsselstelle lautet: „Die sechs Fügungen der Fuge stehen je für sich, aber nur, um die wesentliche Einheit eindringlicher zu machen. In jeder der sechs *Fügungen* wird über das Selbe je das Selbe zu sagen versucht, aber jeweils aus einem andern Wesungsbereich dessen, was das Ereignis nennt.“⁴⁰ Und weiter: „Jede Fügung steht jeweils in sich, und dennoch besteht ein verborgenes Ineinanderschwingen und eröffnendes Gründen der Entscheidungsstätte für den wesentlichen Übergang in die noch mögliche Wandlung der abendländischen Geschichte.“⁴¹

Wir können die *sechs Fügungen* als *Gestalten* des *übergänglichen* Denkens betrachten, in welche sich das *Seyn* schickt und darin ereignet. Die *Fügungen* sind demnach selbst Gestalten der Geschichte des Denkens des *Seyns*, hier in der Weise des Übergangs. Wir wollen nun einen kurzen Einblick in die einzelnen *Fügungen* versuchen und fragen, was erfährt das Denken in der jeweiligen *Fügung von der Wesungsweise* des *Seyns*?

2.1. Der Anklang

Der *Anklang* hat seine Tragweite in das Gewesende und Künftige und somit seine Einschlagskraft in das Gegenwärtige durch das Zuspiel.⁴²

Die erste *Fügung* heißt: Der *Anklang*. Was erfährt das Denken in der Fuge des *Anklangs*? Was klingt an? In der Fuge des *Anklangs* klingt die Geschichte des *Seyns* aus dem ersten Anfang an. Es klingt an, dass diese Geschichte eine Geschichte des Vergessens des *Seyns*, ja eine vom *Seyn* verlassene Geschichte ist. Der *Anklang* ist ein Denken des *Seyns*, da in ihm das Geschick des *Seyns* in der Geschichte des abendländischen Denkens anklingt.

Es klingt die Geschichte des abendländischen Denkens in der Gestalt der Metaphysik an und nach, nun aber aus einer *seynsgeschichtlichen* Perspektive des Denkens, in der sich auch zeigen wird, dass es mit dem *Seyn* nichts ist.

Das *Seyn* verlässt das Seiende bereits in der Eröffnung des erstanfänglichen Denkens, ist also keine *Sache* etwa der Neuzeit, oder eines damit anbrechenden technischen Zeitalters. Der technische und machenschaftliche Charakter des erstanfänglichen Denkens gründet im *Seyn* selbst und kommt von weit her. „Das *Seyn* verlässt schon das Seiende, indem die ἀλήθεια zum sich entziehenden Grundcharakter des Seienden wird und so die Bestimmung der Seiendheit der ἰδέα vorbereitet.“⁴³ Das *Seyn* verlässt das Seiende und überlässt es seinem machenschaftlichen Charakter. Das *Seyn* verhüllt sich in der *Seinsverlassenheit* des Seienden, wo das Seiende als das Gewöhnlichste und Gewohnteste vorgestellt wird. Einen entscheidenden Beitrag dazu hat das Christentum

⁴⁰ A.a.O., 81f.; vgl. dazu: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, Wege ins Ereignis, 32f.

⁴¹ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 82.

⁴² Ebd.

⁴³ A.a.O., 111.

geleistet, so Heidegger im Abschnitt 52. Das Seiende ist das Gewohnteste und Bekannteste, wo es „in seinem Ursprung *erklärt* ist als ens creatum und wo der Schöpfer das Gewisseste ist, alles Seiende eine Wirkung dieser seiendsten Ursache.“⁴⁴ Es klingt an, dass Gott als das Seiendste des Seienden schließlich zu einem höchsten Wert herabgestuft sich entzogen hat. Es zeigt sich, dass das Wesen des Menschen in immer neuen Anläufen gefasst ist, darin sich aber die *Wesung* des Menschen als *Dasein* entzogen hat und verstellt ist.

Es klingt in dieser Geschichte das Geschick des *Seyns* als dessen Verweigerung an, die so weit geht, dass die Notlosigkeit der Not (der Verweigerung des *Seyns*) gar nicht wahrgenommen wird, weil die Wahrheit des *Seyns* als Verweigerung im Seienden als dem Bekanntesten und gewöhnlichsten bereits verstellt und verschleudert ist. Die *Seinsverlassenheit* regiert dort am stärksten, wo man meint, das Seiende sei das Gewohnteste und Gewöhnlichste und damit ebenso das *Seyn*. „Und da nun in Wahrheit das *Seyn* das ungewöhnlichste »ist«, hat sich das *Seyn* hier entzogen und das Seiende verlassen.“⁴⁵ Dies ist die Grundwahrheit unserer Geschichte. Die *Seinsverlassenheit* klingt schließlich an im Zerfall des Abendlandes, in der Flucht der Götter, dem Tod des moralischen und zum bloßen Wert herabgewürdigten christlichen Gottes, in einem immer wieder neu anhebenden Sichselbstsuchen und -finden des Menschen, in der Vermassung und Verelendung, in der Vermessung der Welt, der Ausbeutung der Natur und die Zerstörung der Erde.⁴⁶

Die Geschichte des Denkens aus dem ersten Anfang entbirgt ihren machenschaftlichen Charakter, der aus dem *Seyn* selber herkommt. Das *Seyn* versagt und verbirgt sich in der Machenschaftlichkeit. Klingt aber diese Not als Not an, als Not der Vorstellung und Verstellung des Seienden, des *Daseins* und des Gottes?

Die *Fügung* des *Anklangs* ist zunächst die denkerische Besinnung auf das Geschick des ersten Anfangs. In diesem Geschick (der *Seinsverlassenheit* des Seienden wie der *Seinsvergessenheit* des Menschen) entbirgt sich die Wahrheit des *Seyns* als Verweigerung und Entzug. Verweigert ist die offene *Wesung* der Wahrheit des *Seyns* als *Ereignis*. Um die verweigernde *Wesungsweise* des *Seyns* als *Ereignis* zu sagen, gebraucht Heidegger auch das Wort *Enteignis*. Das Ereignis des *Seyns* waltet in der Geschichte des ersten Anfangs als *Enteignis*. Die geschichtliche *Wesungsweise* des *Seyns* im ersten Anfang ist *Enteignis* des *Seyns*, in der Weise, dass das Seiende des *Seyns* enteignet ist.⁴⁷

Was sich in den *Fügungen* von *Anklang* und *Zuspiel* andeutet, ist der von Heidegger benannte *Schritt zurück*. Es wurde bereits auf diesen Titel Heideggers im Abschnitt

⁴⁴ A.a.O., 110.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. a.a.O., 118f.

⁴⁷ Vgl. a.a.O., 120 und 231. Friedrich-Wilhelm von Herrmann schreibt in seinem Kommentar dazu: „Die Geschehnisweise des Ereignisses als »Gegenschwung von Ausbleib und Seinsverlassenheit« können wir als das »Enteignis« terminologisch kennzeichnen, dass als Substantiv zwar eine spätere Begriffsbildung Heideggers ist, das aber verbal in den »Beiträgen« verwendet wird“; von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, Wege ins Ereignis, 59.

„Übergang“ hingewiesen. Wir wollen ihn hier kurz aufnehmen und neuerlich in Erinnerung rufen. Was besagt der *Schritt zurück*?

Der *Schritt zurück* (ein Rück-Schritt) ist der Schritt eines Denkens, das zurücktritt *vor* das abendländische Denken, jedoch nicht, um dieses zu überwinden, sondern um sich das in ihr Gedachte allererst entgegenzubringen. Der *Schritt zurück* ist ein Zurücktreten vor das Ganze der Geschichte des abendländischen Denkens, um mit ihr ins Gespräch über das in dieser Geschichte Ungefragte einzutreten. Heidegger gibt uns dazu einen entscheidenden Hinweis in seinem Vortrag *Die ontho-theo-logische Verfassung der Metaphysik*. Der *Schritt zurück* „bewegt sich daher aus der Metaphysik“ heraus „in das Wesen der Metaphysik“⁴⁸ hinein. Das Denken tritt *vor* die Quelle des abendländischen Denkens, um sich das, was sich im ersten Anfang des Denkens verhüllend entzog, neu zu-weisen zu lassen. „Der Schritt zurück weist“ in einen vergessenen, noch nicht erfahrenen „Bereich, aus dem her das Wesen der Wahrheit allererst denkwürdig wird.“⁴⁹ Das in der Metaphysik Durchdachte und Befragte ist das Seiende und dessen (das heißt vom Seienden her genommene und an ihm bestimmte) Sein. Die im *Seyn wesende* Differenz blieb aber das Ungefragte. Sie blieb dies schon deshalb, da zur *Wesung* der Differenz im *Seyn* die Verbergung (Λήθη) gehört. „Die hier zu denkende Vergessenheit ist die von der Λήθη (Verbergung) her gedachte Verhüllung der Differenz als solcher, welche Verhüllung ihrerseits sich anfänglich entzogen hat. Die Vergessenheit gehört zur Differenz, weil diese jener zugehört.“⁵⁰ Der *Schritt zurück* ist der Vollzug eines Denkens, in welchem die im ersten Anfang sich verhüllende Differenz als Entzogenes sich zu gewahren (denken) gibt. Der *Schritt zurück* ist der Schritt in das zu denken Gebende, in das *zu-Denkende*.

Die in der (als) *Wesung* des *Seyns* waltende Differenz haben wir im Abschnitt *ontologische Differenz* (im Kapitel *Übergang* des philosophischen Teiles unserer Arbeit) angesprochen. Dort hat sich diese jedoch als vergessene Differenz dargestellt, eine noch nicht in der Erfahrung des *Ereignisses* des *Seyns* aufgenommene Differenz von *Seyn* und Seiendem. Im *Schritt zurück* geht es zunächst einmal darum, *vor* die Differenz von *Seyn* und Seiendem zu kommen, wie sie das abendländische Denken ausgetragen hat. *Vor* diese kommen heißt aber, das Un-gefragte der Differenz selbst als das Vergessene zu gewahren. *Vor* das Denken kommen bedeutet, *vor* das Ganze der Metaphysik zu kommen, *vor* dieses zurückzutreten sowie *vor* das Ganze der Metaphysik zu kommen, im Sinne eines Hintretens zur Quelle dieses Denkens. Die Quelle des Denkens aus dem ersten Anfang ist diesselbe, wie die im *Anklang* sich neu *zu-Denkende*.

„Was haltet ihr von der Differenz, wenn sowohl das Sein als auch das Seiende je auf ihre Weise *aus der Differenz her* erscheinen?“⁵¹ Die Differenz ist dasjenige, das Sein und Seiendes freigibt. *Vor* diese (d.h. gegenüber diese) Differenz zu treten, erbringt eine „Ent-

⁴⁸ Heidegger, *Die ontho-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, (HGA 11), 51-79, 60.

⁴⁹ A.a.O., 58.

⁵⁰ A.a.O., 59f.

⁵¹ A.a.O., 70.

Fernung“, in welcher sich „zuerst das Nahe als solches, ... zum ersten Scheinen“ gibt.⁵² Die Differenz ist als entbergend-bergender Austrag von Sein und Seiendem die Selbigkeit des Unter-Schieds von Sein als der Überkommnis des Seienden und dem Seienden als der Ankunft des Seins. Sein ist die über das Seiende kommende Entbergung in die *Unverborgenheit*. Das Seiende enthüllt sich als die in der *Unverborgenheit* sich bergende Ankunft.⁵³

Es sei angemerkt, dass wir immer wieder neu versuchen, das Selbe zu sagen. Das mit der Differenz im *Seyn* waltende *Wesen*, welches sich lichtend-verbergend ereignet, werden wir anderswo als das Gewährende, als die Urgunst (den Urstreit) im *Seyn* oder als die *Nichtung* des *Seyns* zu denken und zu sagen versuchen. Was immer fragwürdiger werden wird, ist, wie das Walten des *Ereignisses* (des *Seyns* als des Gewährenden, als die *Nichtung*) im Seienden (denkerisch) erfahren werden kann?

2.2. Das Zuspriel

Das *Zuspriel* nimmt seine Notwendigkeit erst aus dem Anklang der Not der Seinsverlassenheit.⁵⁴

Das *Zuspriel* ist der zweite *Wesungsbereich* des *Ereignisses*. Das *Zuspriel* ist jene Fuge im *Ereignis* des *Seyns*, insofern als sich in diesem *Wesungsbereich* des *Ereignisses* ein Denken aus dem ersten Anfang einem Denken aus dem anderen Anfang zusprielen möchte. Wir dürfen das *Zuspriel* verstehen als eine Auseinandersetzung mit der Geschichte des ersten Anfangs, eine Auseinandersetzung des Denkens, die aus der *Wesung* des *Seyns* kommt. So ist das *Zuspriel* zunächst die Besinnung auf die Geschichte des ersten Anfangs, der Geschichte und dem Geschick der Metaphysik und ihrer Leitfrage: *Was ist das Seiende als Seiendes?* Im *Zuspriel* erfolgt der Übergang hin zu einem Denken des anderen Anfangs, da in der Besinnung auf das, was Metaphysik ist, in welcher stets das Seiende auf dessen Seiendheit befragt und überstiegen worden war, die Frage aufbricht, was denn die Wahrheit des *Seyns* sei. *Was ist Seyn als Seyn? Wie west Seyn?* Die Frage „Was ist Metaphysik?“ übersteigt bereits die Geschichte der Metaphysik. Sie gehört schon in ein *übergängliches* Denken und öffnet den Blick auf die größere Geschichte des *Seyns*. Metaphysik fragte nach der Seiendheit, dem Sein des Seienden, nie aber nach dem *Seyn* als *Seyn*, nach der Wahrheit des *Seyns*. So kann Heidegger im Abschnitt 85, die *Fügung* des *Zuspiels* einleitend, sagen:

Die ursprüngliche Zueignung des ersten Anfangs (und d. h. seiner Geschichte) bedeutet das Fußfassen im anderen Anfang. Dieses vollzieht sich im Übergang von der *Leitfrage* (was ist das Seiende?, Frage nach der Seiendheit, Sein) zur *Grundfrage*: was ist die Wahrheit des *Seyns*? (Sein und Seyn dasselbe und doch grundverschieden.)⁵⁵

Heidegger bringt hier eine sehr schöne und erhellende Differenzierung von Sein und *Seyn* zur Sprache. „Sein“ ist das Sein des Seienden im Sinne der in der Metaphysik vorgestellten Seiendheit des Seienden. *Seyn* aber *west* als Entbergung des Seienden und

⁵² Ebd.; vgl. auch Anm. 79 und 80 auf Seite 70 unten.

⁵³ Vgl. A.a.O., 71.

⁵⁴ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 82.

⁵⁵ A.a.O., 171.

des sich darin Gebenden und Entziehenden. Auch ein vorgestelltes Sein des Seienden (Seiendheit) entbirgt etwas. *Seyn* jedoch *west* als ein im Seienden waltender Bruch.

Die Geschichte des ersten Anfangs ist die Geschichte der Frage nach dem Seienden. Sie eröffnet einen bestimmten Blick auf das Seiende. Die Leitfrage gibt den entsprechenden Horizont auf das Seiende in seiner Offenständigkeit. Der erste Anfang entfaltet und entscheidet die Leitfrage in immer neuen Anläufen und damit auch die Frage nach dem *Wesen* von Mensch und Gott. Das *Zuspiel* des ersten Anfangs stellt sich damit dem im Denken der Metaphysik anleitenden Fragen wie dem in ihm Ungedachten.⁵⁶

2.3. Der Sprung

Die Seinsfrage ist *der Sprung* in das *Seyn*, den der Mensch als der Sucher des *Seyns* vollzieht.

Der *dritte Wesungsort* des *Ereignisses* (des *Seyns*) heißt: *Der Sprung*. Er ist ein durch das *Zuspiel* eröffnetes Einspringen in das *Seyn* und in dessen Abgrund, der als Verweigerung des *Seyns* im *Zuspiel* angeklungen ist. *Der Sprung* ist eine Weise *seynsgeschichtlichen* Denkens, darin es, das *Seyn*, erspringt. Zu Beginn der *Beiträge zur Philosophie* schreibt Heidegger: „Die Seinsfrage ist *der Sprung* in das *Seyn*, den der Mensch als der Sucher des *Seyns* vollzieht“.⁵⁷ Der Mensch steht immer schon in einem ausgezeichneten Verhältnis zum *Seyn*, insofern als er von diesem je schon irgendwie dunkel angegangen ist und dieses zu befragen vermag. Wir erinnern uns: Das Denken aus dem ersten Anfang denkt das *Seyn* als das Sein des Seienden entlang der Leitfrage als Seiendheit. Im *Sprung* kehrt sich das Denken als *seynsgeschichtliches* Denken dem *Seyn* als *Seyn* zu und stellt sich der Frage: *Wie west Seyn?* Das bedeutet, dass solch ein Denken alles bisherige Vorstellen hinter sich lassen muss, alles Einteilen und Zergliedern des Seienden und seiner Seiendheit, alle gefassten Modalitäten, Kategorien und Transzendentalien. Was hier vielmehr fraglich wird, ist die Fragwürdigkeit der Herkunft und Herrschaft der „Modalitäten“.⁵⁸ *Der Sprung* bedeutet einen Verzicht auf das bisherige Denken, auf alle Metaphysik, ein umfassender Verzicht auf jegliches Vorstellen von Seiendem und dessen Sein, wie dessen vorgestellte *ontologische Differenz*. *Der Sprung* ist ein Verzicht auf alles Maßnehmen am Seienden und auf alle so gewonnene Seiendheit des Seienden. Das Sein und das Seiende muss als das Bekannteste, Gewöhnlichste und Gewohnteste gelassen werden. Im *Sprung* überlässt sich das Denken dem *Seyn* als dem Unbekanntesten und Befremdlichsten und belässt den ersten Anfang und alles Erblicken des *Seyns* als Sein im Sinne der Seiendheit. *Der Sprung* wird zum Absprung aus den Gefilden des Seienden. Heidegger verdeutlicht noch einmal den ersten Anfang:

Im ersten Anfang wird das Sein (die Seiendheit) erdacht (durch das νοεῖν und λέγειν), ersehen und in das Offene seines Waltens gesetzt, damit das Seiende selbst sich zeige. In der Folge dieses Anfangs wird dann das Sein (die

⁵⁶ Deshalb gehören in das *Zuspiel* alle Vorlesungen Martin Heideggers über „Geschichte“ und Geschick der Philosophie [vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 169]. Im *Zuspiel* erhalten sie, so Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ihren fugenmäßigen Ort innerhalb der Gefüge des *seynsgeschichtlichen* Denkens (vgl. von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Wege ins Ereignis*, 36).

⁵⁷ Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 11.

⁵⁸ Vgl. a.a.O., 281.

Seiendheit), die ὑπόθεσις, genauer das ἀνυπόθετον, in dessen Licht alles Seiende und Nicht-seiende anweist. Und so waltet das Seyn um des Seienden willen. Dieser Grundzug aber erfährt nun zwei Deutungen, die sich dann verkoppeln und vermischen: das »Sein« als summum ens wird causa prima des Seienden als ens creatum; das Sein als essentia, idea wird das a priori der Gegenständlichkeit der Gegenstände.

Das Sein wird das Gemeinste und Leerste und Bekannteste und zugleich das Seiendste als jene Ursache, »das Absolute«.

In allen Abwandlungen und Verweltlichungen der abendländischen Metaphysik ist dieses wieder zu erkennen: das Sein im Dienste des Seienden, auch wenn es als Ursache scheinbar die Herrschaft hat.⁵⁹

War das Denken aus dem ersten Anfang eine (aus dem *Seyn* herkommende) Abkehr vom *Seyn* als *Ereignis*, die schließlich als *Seinsvergessenheit* und *Seinsverlassenheit* offenbar wird (vgl. der *Anklang*), ist ein Denken - aus dem anderen Anfang - Einkehr (des *Seyns*) in die Wahrheit des *Seyns*. In solcher Einkehr ereignet sich die *Wesung* des *Seyns* selbst, wie sich das *Dasein* in solchem Denken in das *Seyn* und dessen Wahrheit einlässt. Das *Dasein* erfährt sich als ereignetes Sein.

In der Ereignung solchen Denkens *west* das *Seyn*. Wir können den *Sprung*, weil dem *Seyn* gehörend, auch als ein entwerfendes Denken bezeichnen, das sich zugleich als entworfenen, vom *Seyn* gefügtes Denken erfährt. Was erfährt dieses Denken? Es erfährt die Zerklüftung des *Seyns*.

Exkurs: Die Zerklüftung des Seyns – die Nichtung des Nichts im Seyn

Der weiteste *Sprung* ist der des Denkens, aber nicht vom Denken her, sondern weil in ihm die Zerklüftung des *Seyns* durchstiegen wird.⁶⁰ Der *Sprung* ist das Einspringen in die Zugehörigkeit des *Seyns*, der *Wesung* des *Ereignisses*, in das *Seyn* und dessen Zerklüftung. Der *Sprung* ist Ausdruck der Notwendigkeit einer Entscheidung zur Wahrheit des *Seyns*. Das Seiende ist zugleich das Offenbare (Gelichtete) wie auch das Dunkle, weil sich in ihm das *Seyn* ereignend, zurückhält und entzogen hat. So ist auch das *Dasein* das offenbare, vom *Seyn* ereignete und ausgezeichnete *Seiende*, jedoch in der Geschichte des ersten Anfangs immer wieder neu als menschliches Wesen bis hin zum nichtfestgestellten Tier ausgelegtes Seiendes. *Sein und Zeit* bezeichnet den Übergang zum *Sprung*.⁶¹ Was den *Sprung* als Denken des *Seyns* bewegt, ist die Frage nach dem Sinn von *Seyn*. Was aber „Sinn“ heißen mag, eröffnet sich erst in der *Besinnung* auf das *Seyn* als *Ereignis*. Der *Sprung* ist Absprung eines Denkens in die Abgründigkeit des *Seyns*, in dessen Zerklüftung. Von der Zerklüftung des *Seyns* sagt Heidegger, sie sei „bleibende Entfaltung der Innigkeit des *Seyns* selbst, sofern wir es als die Verweigerung und »Umweigerung« erfahren.“⁶² Die Zerklüftung des *Seyns* kann nur in der *Wesung* des *Seyns* erfahren werden, ist also nicht von einem vorstellenden Denken her zugänglich. Was „Zerklüftung des *Seyns*“ heißt, kann nicht an den Modalitäten als der metaphysischen Zergliederung des Seienden (dessen Seiendheit) abgelesen werden. Die Zerklüftung des *Seyns* „kann erst zur Frage werden, wenn die Wahrheit des *Seyns* als *Ereignis* aufleuchtet, nämlich als jenes, dessen der Gott bedarf, indem der Mensch ihm zugehört“.⁶³ Es ist ein fundamentaler Unterschied, ob die *Wesung* des *Seyns* (als Wesen, als Seiendheit, als Sein) vorgestellt oder als Verweigerung und Entzug erfahren und erahnt wird. Heidegger fragt hier: „Woher kommt dem Menschen nur die Ahnung und die Vorstellung des *Seyns*?“⁶⁴ Kommt sie aus

⁵⁹ A.a.O., 229.

⁶⁰ Vgl. a.a.O., 236.

⁶¹ Vgl. a.a.O., 234.

⁶² A.a.O., 244.

⁶³ A.a.O., 279.

⁶⁴ A.a.O., 245.

dem Seienden? Doch dies wäre der Gedanken-Gang der Entfaltung des ersten Anfangs. Das Sein wird dort am Seienden abgewogen und abgenommen. Was ist aber, wenn die Ahnung des *Seyns* aus einem ihm Gleichrangigen, dem Nichts herkommt? „Wie aber verstehen wir da das Nichts?“ Ist es reine Verweigerung? „*Je reicher das Nichts, umso einfacher das Seyn.*“⁶⁵ Heidegger verdeutlicht im Abschnitt 129 „Das Nichts“, um es von einem Verständnis von „Nichts“ aus dem Denken des ersten Anfangs abzuheben. Aus einer vorstellenden Scheidung (der *ontologischen Differenz*) von Sein und Seiendem ist das Sein das Andere des Seienden, ein Nicht-Seiendes oder das Nichts des Seienden im Sinne eines Nichtigen. Wir haben vermerkt, dass in der Fuge des *Sprunges* alles Vorstellen von Sein, von Seiendheit, alle Bestimmungen und Zergliederungen des Seienden in seinem Sein, die Modalitäten und Transzendentalien, hinter sich gelassen werden müssen. Im Bereich der Modalitäten ist die Negativität das Selbe der Modalitäten. Sie sind zueinander negativ. Selbiges gilt für die Transzendentalien.

Im andersanfänglichen Denken sind wir der Frage überantwortet: *Wie west Seyn als Seyn?* Entsprechend gilt: *Wie west das Nichtseyn als Nichtseyn?* Es ist kein Nichtiges, sondern das *Nichtseyn west* als ein Nichtendes im *Seyn* selbst. Das Nichts gehört in das *Seyn*. Zur *Wesung* des *Seyns* gehört die Innigkeit des Nicht im *Seyn*. Heidegger versucht im Abschnitt 144 das Nichtende im *Seyn* von Hegels Denken der Negativität abzuheben.⁶⁶

Heidegger konstatiert, Hegel, wie schon zuvor Platon und Heraklit, habe das *Wesen* der Negativität erfahren und die „Bewegung der Aufhebung in Gang gehalten“⁶⁷, jedoch das Nichtende nicht als Gegenschwung im *Ereignis* des *Seyns* erfahren. Im *Seyn* ereignet sich ein ursprünglicher Streit, dieser als der Streit zwischen *Seyn* und *Nichtseyn*. Unser Fragen nach dem Nichts als der *Nichtung* erhebt sich aus der Frage nach der *Wesung* des *Seyns*. Gegenüber der Geschichte der Metaphysik, die das Nichts als das Nichtseiende gefasst hat, ist im andersanfänglichen Denken das Nichts seiender als jegliches Seiende. „Mit all dem hat mein Fragen nach dem Nichts, das aus der Frage nach der Wahrheit des *Seyns* entspringt, nicht das Mindeste gemein. Das Nichts ist weder negativ, noch »Ziel«, sondern die wesentliche Erzitterung des *Seyns* selbst und deshalb *seiender* als jegliches Seiende.“⁶⁸

In einem andersanfänglichen Denken ist jedoch weder das *Seyn* noch das Nichts vom Seienden her zu bestimmen. Wie ist dann die Selbigkeit von *Seyn* und Nichts ursprünglicher zu denken? Wie gibt sich die Zusammengehörigkeit von *Seyn* und Nichts zu denken? Heidegger antwortet hier: „Wie aber, wenn das *Seyn* selbst das Sichertziehende wäre und als Verweigerung weste? Ist dies ein Nichtiges oder höchste Schenkung? Und ist gar erst kraft *dieser Nichthaftigkeit* des *Seyns* selbst das »Nichts« voll jener zuweisenden Macht, deren Beständnis alles »Schaffen« (Seienderwerden des Seienden) entspringt?“⁶⁹ Wir nähern uns hier erneut dem Gedanken der Zwiespältigkeit von *Nichtung* und *Gewährung*, die im *Seyn* als dessen *Wesung* waltet.

Heidegger sagt das Zwiespältige des Waltens von *Seyn* und *Nichtseyn* mit dem Wort *Streit*. Das *Seyn west* als das Strittige von *Seyn* und *Nichtseyn*, dieses als das *Zwischen* für das Seiende. Als das Strittige im *Seyn west* das Nichts als ein *Ent*-setzendes. Das Nichts ist „das Nichtende im *Seyn* selbst, das uns erst eigentlich ins *Seyn* und seine Wahrheit *ent-setzt*“.⁷⁰ Das Nichts wird hier gedacht als das Nichtende im *Seyn*, indem es das *Dasein* in das Da entlässt und ent-setzt, und so das Ent-setzliche genannt werden kann. „Die Ent-setzung besteht in der Er-eignung des *Daseins*,

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. a.a.O., 264f.

Der Gedanke des Nichtenden im *Seyn* wird von Heidegger auch im *Brief über den »Humanismus«* aufgenommen und gedacht (Heidegger, *Der Brief über den »Humanismus«*, (HGA 9), 359f.). Er bildet die Mitte der Antrittsvorlesung *»Was ist Metaphysik?«* aus dem Jahr 1929, die in vielen Auflagen veröffentlicht wurde. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, (HGA 9), 103-122: hier v.a. die Übergangsfrage: *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?* vgl. auch: Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 509.

⁶⁷ A.a.O., 264.

⁶⁸ A.a.O., 266.

⁶⁹ A.a.O., 246.

⁷⁰ A.a.O., 267.

so zwar, daß im so sich lichtenden Da (dem Abgrund des Ungestützten und Ungeschützten) die Ereignung sich entzieht.⁷¹ Wir können es auch so sagen: Das *Seyn west* als Entsetzung, indem es das Seiende entsetzt, von sich absetzt und sein lässt. Das Seiende ist das *Abgesetzte* des *Seyns*. So *west* das *Seyn* als das *Entsetzende*, als das Nichtende. Das Nichten des *Seyns* ist jedoch „kein Verneinen, sondern [...] ein Bejahen des Seienden als solchen als des Abgesetzten. Allein, Nichtung ist eben die Absetzung selbst, wodurch sich das *Seyn* als Entsetzung der Lichtung des ereigneten Da übereignet.“⁷²

In der Abhandlung *Der Ursprung des Kunstwerkes*, die etwa in der Zeit der Abfassung der *Beiträge zur Philosophie* entstanden ist (1935/36), erläutert Heidegger sehr klar das Strittige der *Wesung* des *Seyns*. Die entscheidende Frage auch hier: „Wie *west Seyn*?“, oder „Was ist die Wahrheit des *Seyns*?“ In der *Fügung* des *Anklangs* hat sich die *Wesung* des *Seyns* als Verweigerung gezeigt. Nun erfahren wir von der *Wesung* (Wahrheit) des *Seyns* eine weitere und tiefere Auslegung. Das *Seyn west* als Streit, als Urstreit, als ein Gegenwendiges. Das *Seyn west* als das Gegenwendige von *Lichtung* und Verbergung (auch Verwehrung und Verweigerung). Heidegger erläutert auch hier ein entsprechendes Verständnis des *Wesens* des im *Seyn* waltenden Streits. Der Streit meint weder Zwietracht, Hader oder gar Zerstörung und Zersetzung. Heidegger spricht vom wesenhaften Streit, worin die Streitenden im Austrag des Strittigen sich jeweils selbst behaupten. Die Selbstbehauptung ihres *Wesens* ist aber nicht Versteifung oder Rückzug auf etwas, das das andere toleriert oder ignoriert, sondern ein „Sichaufgeben in die verborgene Ursprünglichkeit der Herkunft des eigenen Seins.“⁷³ Wesentlicher Streit ist *Aus-ein-ander-setzung* des einen und des anderen, durch den die Streitenden in ihr jeweiliges *Wesen* befreit werden.⁷⁴

Im Streit lassen sich die Streitenden in die Innigkeit des Sichgehörens in der Weise los, dass sie sich in die Herkunft ihres eigenen Seins geben. Indem im Streit die Streitenden sich in die Herkunft des eigenen Seins aufgeben (behaupten), besinnen sie sich auf das Selbe ihrer Herkunft. Das Selbe ihrer Herkunft ist der Urstreit als ursprünglichst-freigebender *Ur-Sprung* allen Seins. Wir können diesen Urstreit auch *Ur-grund* oder besser *Un-Grund* nennen, da dieser selber herkunftslos „waltet zwischen dem aufgehenden Sichlichten und dem Sichverbergen, die einander liebend bestreiten, d.h., in ihr eigenes *Wesen* erheben.“⁷⁵

Sehr aufschlussreich ist eine Anmerkung Heltings zur Erläuterung des ursprünglichen Geschehens des Streits im *Seyn*. „Der Urstreit könnte hier genausogut (mit Verweis auf Heraklits Fr. 123) das »Urgönnen« (die »Urliche«) genannt werden.“⁷⁶ Heideggers Hinweise zu Heraklits Fragmenten 35 und 32 nennen die *Gunst* (φιλία) als die wechselseitige Gewähr von Aufgehen und Verbergen (vgl. Fragment 123⁷⁷: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ »Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die *Gunst*«). „Wir verstehen dabei *Gunst* im Sinne des ursprünglichen Gönnens und Gewährens.“⁷⁸ Das im *Seyn* ursprünglich entspringenlassende Gönnen ist das Gewähren dessen, was dem anderen gehört. Der Urstreit kann demnach als jene *Gunst* verstanden werden, „die dem anderen das *Wesen* gönnt, das er hat, dergestalt, daß durch dieses Gönnen das gegönnte *Wesen* zu seiner eigenen Freiheit erblüht.“⁷⁹ Der Wahrheit des *Seyns* (*Lichtung* und Verbergung, φύσις καὶ κρύπτεσθαι) wohnt ein liebevolles Freigeben, eine *Gunst* (φιλία) inne, die das aufgehende Seiende in sein *Wesen* (verbal zu lesen!) freigibt und in sich zurückbirgt. Das Nicht im *Seyn* ist also kein Nichtiges, sondern

⁷¹ A.a.O., 482.

⁷² A.a.O., 483.

⁷³ Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: Ders., *Holzwege* (HGA 5), 1-74, 35; siehe auch: Heidegger, *Parmenides* (HGA 54), 25f.

⁷⁴ Vgl. Helting, Holger, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*. Ein Beitrag zur Grundlagenforschung der Daseinsanalyse (Philosophische Schriften Band 30), Berlin 1999, 120.

⁷⁵ Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 121f.

⁷⁶ A.a.O., 122, Anm. 167; vgl. dazu auch dessen Anm. 114; A.a.O., 67.

⁷⁷ Vgl. Heidegger, *Heraklit* (HGA 55), 125.

⁷⁸ A.a.O., 128.

⁷⁹ Ebd.

höchste Schenkung, ein liebendes Seinlassen des in *Lichtung* und Verbergung entlassenen Seienden.

Die Kunstwerkabhandlung verdeutlicht das *Wesen* des Streits, der in jeglichem *Seyn* waltet, im Wort: „Die Wahrheit ist Un-Wahrheit, insofern zu ihr der Herkunftsbereich des Noch-nicht(des Un-) Entborenen im Sinne der Verbergung gehört.“⁸⁰ Damit ist kein spitzfindiger Widerspruch konstruiert. Das Wort „Die Wahrheit ist Un-Wahrheit“ nennt das Strittige des im *Seyn* waltenden Streitiges.

Die Wahrheit ist die Weise der *Wesung* des *Seyns*. Wahrheit ist hier weder die Richtigkeit von Sätzen oder Sachverhalten, auch nicht das nun Ergründete des zuvor Verschlussenen. Wahrheit ist Ἀ-λήθεια, das *Wesen* (verbal zu lesen im Sinne der *Wesung*) des *Seyns*, ein „*Seyn*“ (verball!) des *Seyns*, welches die *Lichtung* für den Aufgang und die Bergung des Seienden bereitet, stets sich im Seienden als Entziehendes lichtet. Ursprünglich gedacht *west* die λήθη im *Seyn*. Wie wohl die ἀλήθεια anfänglich erfahren wurde und sich im ersten Anfang des Denkens bereits eine Auslegung der ἀλήθεια als *Unverborgenheit* des Seienden, nicht aber als *Unverborgenheit* des *Seyns* verfestigte, bleibt diese fragwürdig und gibt sich im Denken des Übergangs neu zu erfragen.⁸¹

Das Wort Heideggers, „Die Wahrheit ist Un-Wahrheit“ verweist auf zwei Wesensmomente im *Ereignis* des *Seyns*. Das *Seyn west* als *Unverborgenheit* (ἀλήθεια). Diese wird dann in der Geschichte der Metaphysik vielfältig ausgelegt. Zur *Unverborgenheit*, und dies ist das zweite Moment, gehört als dessen Herkunftsbereich die Verbergung als das Nochnichtentborene des *Unverborenen*. Die Wahrheit des *Seyns* lichtet sich als Offenheit aus einem Herkunftsbereich, der jedoch selber niemals in dieser Offenheit als Offenheit erscheint und hervorkommt. Er entlässt vielmehr als dessen schenkender Herkunftsort die Offenheit aus sich, bleibt selbst aber verborgen. Die Un-Wahrheit im *Seyn* ist der Herkunftsbereich des Noch-nicht-Entborenen. Aus diesem Bereich kann bislang Unentborenes in die *Lichtung* aufgehen. Der Herkunftsbereich bleibt als Entbergender jedoch entzogen und kann „höchstens als Verborgenbleibender offenbar werden.“⁸²

Heidegger konkretisiert dieses Geschehen noch in einer anderen Weise, wir könnten sagen, im Hinblick darauf, was *seynsgeschichtlich* gedacht die *ontologische Differenz* genannt werden kann, nämlich im Hinblick auf die Selbigkeit von *Seyn* und Seiendem. Die Selbigkeit bezeichnet die Differenz von *Seyn* und Seiendem. Das Selbe von Seiendem und *Seyn* ist deren Differenz. Anders ausgedrückt sind *Seyn* und Seiendes stets geschieden, jedoch nie getrennt, sie sind unvermischt und ungetrennt. Die an die chalzedonensische Formel erinnernde Verhältnisbestimmung von Seiendem und *Seyn* klingt hier vielleicht ungewöhnlich gar irritierend, aber sie ist eine durchaus brauchbare Annäherung an ein anfängliches Verständnis der *ontologischen Differenz* von *Seyn* und Seiendem. Dort, wo wir eine Scheidung vornehmen und das Seiende vom *Seyn* so absetzen, dass ein Verständnis des *Seyns* aus dem Seienden gewonnen werden möchte (wo beispielsweise das Sein des Seienden als Idee vorgestellt wird), haben wir die *ontologische Differenz* bereits in die Gefilde (ins Denken) der Metaphysik verbannt. Es ist Heideggers Bestreben, dies nochmals zu unterlaufen.

„Die Wahrheit west als solche im Gegeneinander von *Lichtung* und zwifacher Verbergung.“⁸³ Die Wahrheit *west* als das Un-Verborene. In diesem „Un-“, *west* eine zwifache Verwehrgung. Was meint die zwifache Verwehrgung? Das Präfix „Un-“, weist uns auf den Herkunftsbereich der *Lichtung* der Wahrheit des *Seyns* hin. Da dieser Bereich sich stets entzieht und höchstens als verborgenbleibender offenbar werden kann, entzieht er sich leicht als Geschick des *Seyns* und wird vergessen, wie die Geschichte des ersten Anfangs uns lehrt. Die Aufmerksamkeit des Menschen,

⁸⁰ Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, (HGA 5), 48.

Vgl. dazu auch: Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 122-124.

⁸¹ Vgl. hier Heideggers Ausführungen zur Geschichte des Wesens der Wahrheit, hier besonders die Abschnitte 206-219 der *Beiträge zur Philosophie*.

⁸² Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 123; vgl. auch Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 410.

⁸³ Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, (HGA 5), 48.

sein Denken verliert sich an das Seiende und versteift sich auf es, wie es sich jeweils gelichtet hat. „Das Sich-Versteifen auf das jeweils Seiende, welches sich gegenseitig oft selber verstellt, verleugnet, in einem ‚falschen‘ Licht zeigt, führt in die Irre, die wesensmäßig im Lichtungsgeschehen bereits angelegt ist.“⁸⁴ *Lichtung* ist ja stets Verbergung *und* Entbergung. Das *Unverborgene* als die *Lichtung* des Seienden bedeutet demnach sowohl Entbergung wie Verbergung (Verdeckung, Verstellung und Entstellung) des Seienden. Anders gesagt: Der im *Seyn* waltende Streit wird im Seienden ausgetragen.

Die Wahrheit ist der Urstreit, in dem je in einer Weise das Offene erstritten wird, in das alles hereinsteht und aus dem alles sich zurückhält, was als Seiendes sich zeigt und entzieht. Wann und wie immer dieser Streit ausbricht und geschieht, durch ihn treten die Streitenden, *Lichtung* und Verbergung auseinander. So wird das Offene des Streittraumes erstritten. Die Offenheit dieses Offenen, d. h. die Wahrheit, kann nur sein, was sie ist, nämlich *diese* Offenheit, wenn sie sich und solange sie sich in ihr Offenes einrichtet. Darum muß in diesem Offenen je ein Seiendes sein, worin die Offenheit ihren Stand und ihre Ständigkeit nimmt.⁸⁵

Die Wahrheit (des *Seyns*) ist der Urstreit. Das *Seyn west* als Strittiges, d.h. es ereignet sich als ein sich aufgehend Verweigerndes. Das Strittige des *Seyns* ist der Austrag der Offenheit eines *Offenen*, in dem Seiendes sich zeigen, aufgehen, bergen wie verbergen und entziehen kann. Das *Seyn* ereignet (währt, wahrheitet, ἀληθεύειν) sich als ein Gegenwendiges von *Lichtung* und Verbergung. Die Wahrheit des *Seyns* aber ist ebenso *Lichtung* und Verbergung im Seienden. Deshalb ist nie Seiendes ohne *Seyn*, wie auch umgekehrt gilt: niemals *Seyn* ohne Seiendes. Im Seienden entbirgt und entzieht sich das *Seyn*. Als ein sich Verweigerndes, in seiner *Wesung* Strittiges, ist es der Herkunftsort der Gabe, der *Lichtung* des *Seyns* und des Seienden.

Kehren wir noch einmal zur *Fügung* des *Sprunges* zurück. Das *seynsgeschichtliche* Denken als Einspringen in das *Seyn* ist Denken des *Seyns* als *Ereignis* und *Wesung* des *Seyns* selbst und so vom *Seyn* (und seiner *Wesung* als Verweigerung und Bestreitung) ereignetes Denken. Der *Sprung* ist *des Seyns*. Er ist „Entwurf des Wesens des *Seyns* derart, daß wir uns (selbst) in das so Eröffnete stellen, inständig werden und erst durch die Ereignung wir selbst.“⁸⁶ Im *Sprung* bekundet sich die Bereitschaft, dem *Ereignis* der *Wesung* des *Seyns* zuzugehören. Wenn das *Seyn* als die Wahrheit des Seienden *west*, dann ist der *Sprung* ein Wegspringen von der metaphysischen Auslegung des Seienden wie des Menschen und des Gottes.

Vorausblickend auf die nächste *Fügung* können wir sagen: Nur im *Dasein* gründet sich die Wahrheit des *Seyns*, darin sich auch der Mensch und sein *Wesen* selbst wandeln werden. Der Einsprung zur *Gründung* der Gründungsstätte der Wahrheit des *Seyns* ereignet sich im *Dasein*. Im *Dasein* gründet sich die Wahrheit des *Seyns*. „Das Da-sein ist die Gründung der Wahrheit des *Seyns*.“⁸⁷ Das *Seyn* bedarf des *Daseins* und damit des Menschen als Stätte seiner *Gründung*. Oder so: Das *Seyn west* als *Ereignis*. Dem *Seyn* ist eigen, sich den Menschen als *Dasein* (als seine Ereignisstätte) zuzueignen. Der Mensch ist Eigentum (zu lesen wie Fürstentum des Fürsten) des *Seyns* (dem *Seyn* innestehend) solcherart, dass es sich in ihm als *Dasein* gründet. „Das *Seyn* und die *Wesung* seiner Wahrheit ist des Menschen, sofern er inständig wird als Da-sein. Aber dies sagt zugleich: das *Seyn*

⁸⁴ Helting, Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen, 123.

⁸⁵ Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes, (HGA 5), 48.

⁸⁶ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 230.

⁸⁷ A.a.O., 170.

west nicht von Gnaden des Menschen, dessen, daß dieser nur vorkommt.“⁸⁸ Der Mensch steht in einem Bezug zum *Seyn*. Bezug aber heißt „brauchen“. Der Mensch ist der vom *Seyn Gebrauchte*. „Das *Seyn* braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem *Seyn*, auf daß er seine äußerste Bestimmung als Da-sein vollbringe.“⁸⁹ Als vom *Seyn Gebraucher* ist der Mensch *Dasein*. „Aber der Mensch wird als Da-sein vom *Seyn* als dem Ereignis er-eignet und so zugehörig zum Ereignis selbst.“⁹⁰

Wiederum hören wir die Frage Heideggers: Wer sind dann wir selbst, wenn wir dies als verborgenstes Geschenk erfahren?⁹¹ Und kommt nur dem Menschen diese Ahnung zu? Woher wissen wir dieses Auszeichnenende und Ausschließliche? *Was* und *wer* ist da (dann) der Mensch, wenn nur er das *Seyn* (und das Nichts) ahnt? Die *Wesung* des *Seyns* erfahren heißt die Erfahrung des Nichts ausstehen. Heidegger verdeutlicht die Zerklüftung des *Seyns* am fundamentalen *Existential* des *Daseins*, dessen *Sein zum Tode*. Zum Da des *Da-seins*, das der Mensch *ist*, gehört *das Weg* als die ständige Möglichkeit des *Weg-seins*. „Die Einzigkeit des Todes im Da-sein des Menschen gehört in die ursprünglichste Bestimmung des Da-seins, nämlich vom *Seyn* selbst er-eignet zu werden, um seine Wahrheit (Offenheit des Sichverbergens) zu gründen.“⁹²

Schließen wir unsere Gedanken zur Fuge des *Sprunges* ab mit der schon bekannten Frage: Was erfährt das Denken in der *Fügung* des *Sprunges*? Das Denken, so es hier übergänglich und daher bereits *seynsgeschichtlich* ist, erfährt sich als *Sprung* in die Zerklüftung des *Seyns* und damit als dem Gegenwendigen von *Seyn* und Nichts zugehörig und entsprungen. Was dem Denken als *Sprung* aufgegangen ist, war das Kehrig im *Ereignis* des *Seyns*. Kehrig ist die *Wesung* des *Seyns* selbst, insofern als im *Seyn* das Nicht waltet. Kehrig *west* das *Seyn*, da es sich in seinem Aufgang immer schon entzieht. Kehrig ist die Wahrheit des *Seyns* schließlich, weil sich das *Seyn* dem Denken des *Seyns* zuschickt, dieses ereignet *und* sich darin dem Denken des *Seyns* übereignet. Damit kommt nun das *Dasein* als vom *Seyn* Gegründetes wie als Gründungsstätte des *Seyns* erstmals in den Blick.

2.4. Die Gründung

Wir betrachten nun die vierte *Fügung*. Sie heißt *Die Gründung*. Auch sie ist, wie alle anderen *Fügunen* *Wesungsort* (Ereignisstätte) der Wahrheit des *Seyns*, hier aber in der Hinsicht, dass sich das *Seyn* dem Denken als Gründendes wie zu Gründendes zuwirft. Wir fragen wieder, was erfährt das Denken (das sich dem *Seyn* fügt) in der vierten *Fügung*? Es erfährt die Weisung in die *Gründung* der Wahrheit des *Seyns*. Die vierte *Fügung* gehört m.E. zum Schwierigsten der *Beiträge zur Philosophie*, da in ihr der unermesslichen Weite und dem Reichtum des *Da-seins* nachgedacht wird.

⁸⁸ A.a.O., 263.

⁸⁹ A.a.O., 251.

⁹⁰ A.a.O., 256.

⁹¹ Vgl. a.a.O., 265 und 267.

⁹² A.a.O., 283; vgl. hier auch die Bestimmung des *Daseins* als *Weg-sein* (a.a.O., 323ff. und 301).

Wie *west* die Wahrheit des *Seyns* in der *Fügung* der *Gründung*? Das *Seyn* wirft sich dem *Dasein* als dieses Gründende (Ergründende) und von diesem (im *Dasein*) zu Gründendes zu. Das *Da-sein* ist die Ereignungsstätte, hier bedacht als die Gründungsstätte (Bergungsstätte) des *Seyns*. Gleich vorweg sagen wir: Das *Dasein* gründet das *Da*, indem es den Abgrund des *Seyns* sein lässt. Das Gründende des *Daseins* ist kein kausales Verursachen durch den Menschen. Im *seynsgeschichtlichen* Denken bedeutet *Gründung* ein Sein-lassen des Grundes von Seiten des Menschen.⁹³ Dem *Dasein* ist somit gegeben, sich einem schon Gewährten zu fügen und zu wahren (gründen). Nur so ist das Wort „Dagründer“ für das *Dasein* verständlich.⁹⁴

Wir haben in der dritten *Fügung* den Gedanken des aufgehenden Seienden in die Offenheit des *Seyns*, worin es geborgen wie verborgen ist, bedacht. In allem aufgehenden Seienden bleibt jedoch dessen Herkunftsbereich als das das Seiende Entlassende und Freigebende, verborgen und entzogen. Es *west* als ein Verborgenbleibendes im Seienden mit an. In der *Fügung* der *Gründung* kommt dies erneut in den Blick, nun aber so, dass nach dem Begründungsverhältnis von aufgehendem (bergendem wie verbergendem) Seienden in der *Lichtung* des *Seyns* und dessen Herkunftsbereich gefragt wird. Wir kehren zur Frage zurück: Wie *west Seyn*? Was ist dessen Wahrheit? *Seyn* ist *Ereignis*, welches aber in der Geschichte des ersten Anfangs (diese als Epoche der Geschichte des *Seyns*) als *Enteignis* des Seienden waltet und im Fügungsort des *Anklangs* neuerlich offenbar wird (anklingt). Nun erhebt sich die Frage, wie denn das *Seyn* als *Ereignis* (*Seyn* als *Seyn*) im Seienden sich zu bergen vermag und zwar so, dass es als Anwesen im Anwesenden ansichtig werden kann.

Um nun das Begründungsverhältnis wieder ins Spiel zu bringen, so kann dieses eben nicht in der Weise vorgestellt werden (weil die *Fügungen* schon gar kein vorstellendes Denken mehr sind), dass der genannte Herkunftsbereich (sich lichtend entziehend) als die allem vorausliegende Ursache (Grund) eines Seienden (Gegründetes) anzusetzen ist. Vielmehr wird in der *Fügung* der *Gründung* erahnt, dass der Wahrheit des *Seyns* im *Dasein* eine Gründungsstätte erwächst. Der Wahrheit des *Seyns* ist nur im *Dasein* eine Gründungsstätte eröffnet, worin es sich dem *Dasein* zueignet, und zwar so, dass das *Dasein* sich im Sinne des *Da-seins* als anderer Anfang erweisen wird.

In der *Fügung* der *Gründung* wird die wechselseitige Gönning (*Gründung*) der *Wesung* von *Seyn* und *Dasein* geahnt. In der *Fügung* des *Sprunges* spricht Heidegger hierzu bereits einen erhellenden Satz:

*Die Wesung des Seyns als Ereignis (der Bezug von Da-sein und Seyn) schließt in sich die Er-eignung des Da-seins. Demnach ist streng genommen die Rede vom Bezug des Da-seins zum Seyn irreführend, sofern die Meinung nahegelegt wird, als wese das Seyn »für sich« und das Da-sein nehme Beziehung zum Seyn auf.*⁹⁵

Das *Seyn* ist nicht, es *west*. Es *west* jedoch nie ohne die *Ereignung* des *Da-seins*. „Das *Seyn* *west* als das *Ereignis der Dagründung*“.⁹⁶ Das *Seyn* ereignet (gründet) das *Da* als

⁹³ Vgl. a.a.O., 31.

⁹⁴ Vgl. a.a.O., 409; siehe auch 140.

⁹⁵ A.a.O., 254.

das *Offene* der *Lichtung*, in welche das Seiende erst hereinstehen und erscheinen kann. Das *Seyn* ereignet das *Offene* der *Lichtung* so, dass sich darin das Sichverbergen als das Kehrigte der Wahrheit des *Seyns* mitlichtet.

Hier ist nun einiges zu dem zu sagen, was *Dasein* heißt. *Dasein* ist aus dem ersten Anfang gedacht: „von sich her aufgehend, unverborgen (da) wesen.“⁹⁷ *Dasein* wäre dann aber noch von der φύσις her ausgelegt Anwesenheit, oder „die Wirklichkeitsweise von jeglichem Seienden“.⁹⁸ Diese wird in der Geschichte der Metaphysik gedacht als Vorhandensein im Sinne der *existentia* eines Seienden. Im Denken des anderen Anfangs ist *Dasein* jedoch *Da-sein*, das Sein des Da. Das Da des Seienden ist dessen *Lichtung* und Offenheit.

Das Da aber ist die Offenheit des Seienden als solchen im Ganzen, der Grund der ursprünglich gedachten ἀλήθεια. Das *Dasein* ist eine Weise zu sein, die, indem sie das Da »ist« (activ-transitiv gleichsam), gemäß *diesem* ausgezeichneten Sein und als dieses Sein selbst ein ausgezeichnetes Seiendes (das Wesende der Wesung des *Seyns*).⁹⁹

Dasein besagt die Einzigkeit des Menschen als jenes *Seienden*, „dem allein das *Da-sein* eignet.“¹⁰⁰ Unterschieden ist ein metaphysisches Verständnis von *Dasein*, als Existenz im Sinne der Anwesenheit und Erscheinung des Seienden, vom *Da-sein* (*seyngeschichtlich* gedacht) als „inständliche Entrückung in das Da.“ Das *Da-sein* als jenes ausgezeichnete seinsverstehende (einzige) Seiende *ist* „Eingerücktsein in und Hinausstehen in die Offenheit des *Seyns*.“¹⁰¹ Es ist darin in der Möglichkeit ausgezeichnet, Sicher, Wahrer, Wächter und Gründer der Wahrheit des Seins zu sein.¹⁰²

Nun sagt Heidegger: „Die Er-eignung der *Da*-gründung“ verlangt eine „Entgegenkunft von seiten des Menschen“ und diese „zuvor die tiefste Bereitschaft zur *Wahrheit*“¹⁰³ des *Seyns*. Das *Seyn* west als *Ereignis*, „als das *Ereignis der Dagründung*“.¹⁰⁴ Der Mensch ist aber nicht einfach ein Seiendes, genannt *Dasein*. *Da-sein* ist das Sein des künftigen Menschen. Der Mensch ist *Da-sein* als der vom *Seyn* *Gebrauchte*, ist *Da-sein* als der vom *Seyn* (als dem *Ereignis*) *Ereignete*. Das *Dasein* ist dasjenige *Seiende*, das durch seinen Bezug zum *Seyn*, weil in der *Lichtung* des *Seyns* stehend und diese Offenheit ausstehend (*ek-sistierend*), vor allem nicht*daseins*mäßigen Seienden ausgezeichnet ist. Der Mensch ist *Dasein*, weil er allein vom *Seyn* in die Wahrheit des *Seyns* geschickt (geworfen) ist.

Wir fragen, was ist das „Da“? Es ist, vereinfacht gesagt, die Offenheit des *Offenen*, die *Lichtung* des *Seyns*. Das *Da-sein* ist jenes Sein *des* Da, welches in das Da als dem *Offenen* der *Lichtung* des *Seyns* eingelassen ist, darin wohnt, sich darin aufhält und es aus- und offenhält. Noch in der Verstellung des *Seyns* und dessen Ausbleiben als Verweigerung wohnt das *Dasein* (als in die *Lichtung* des *Seyns* hinausstehend und

⁹⁶ A.a.O., 247.

⁹⁷ A.a.O., 296.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd.; Zum *Transitiven* des „Ist“ (*Wesungsweise* des *Seyns* als eines Übergangs) vgl. Heidegger, Die ontotheo-logische Verfassung der Metaphysik, (HGA 11), 71.

¹⁰⁰ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 301.

¹⁰¹ A.a.O., 303.

¹⁰² Vgl. a.a.O., 294, 301 und 318; vgl. auch 16f. und 26.

¹⁰³ A.a.O., 248.

¹⁰⁴ A.a.O., 247.

entrückt) nun aber in der Weise des Weg-seins. Das herkömmliche Menschsein ist das Weg-sein.¹⁰⁵ Das Weg-sein des *Daseins* kennzeichnet den Menschen als jenen an das Seiende verlorene Wesen.

Gleichwohl stehen Da-sein und Mensch in einem wesentlichen Bezug, sofern das Da-sein den Grund der Möglichkeit des künftigen Menschseins bedeutet, und der Mensch künftig der ist, indem er das Da zu sein übernimmt, gesetzt, daß er sich als den Wächter der Wahrheit des Seyns begreift, welche Wächterschaft angezeigt ist als die »Sorge«.¹⁰⁶

Ist das Da „die geschehende, er-eignete und inständliche Wendungsaugenblicksstätte für die Lichtung des Seienden in der Ereignung“¹⁰⁷ durch das Seyn (die *Wesung des Seyns*), dann eröffnet sich *im Dasein* als dem in das Da übereignete *Seiende ein* Zeit-Raum. Das *Da-sein* ist gleichsam dieser Zeit-Raum (Zeit-spiel-raum) im Sinne der Augenblicksstätte des *Ereignisses*.¹⁰⁸ Wie in *Sein und Zeit* gehört die *Dimension* der Zeitlichkeit mit in das Denken des Seyns. Die Zeit wird bedacht als der Entwurfsbereich der Wahrheit des Seyns. Die Zeitlichkeit der Zeit zeigte sich in *Sein und Zeit* als der entsprechende Horizont für die Frage nach dem Sinn von Sein. Sie kehrt im Denken der *Gründung* als der Zeit-Spiel-Raum wieder. Bereits die *Fügungen des Anklangs und Zuspiels* haben uns deutlich die Geschichtlichkeit (Geschick-lich-keit) des Seyns aufgezeigt. Der Zeit-Raum ist die Stätte des Augen-Blicks, Stätte des *Ereignisses* (vgl. Er-äugnis) des Seyns.¹⁰⁹

Ein anderer Name für das *Da-sein* als Zeit-Raum lautet *Zwischen*. Das *Da-sein* ist das *Zwischen* von Seyn und Seiendem.¹¹⁰ Ebenso ist *Da-sein* das *Zwischen* zwischen Menschen und Göttern.¹¹¹ Das *Zwischen* zeitigt sich als *Sein zum Tode*, es „schließt das Sein zum Tode in sich“¹¹² und offenbart die abgründige Weite des *Da-seins*.

Das *Da-sein* tritt uns im Denken der *Gründung* als das *Zwischen* von Seyn und Seiendem vor Augen. Der Mensch ist ein *Seiendes* und dem Seyn zugehörig. Was bedeutet das - die Zugehörigkeit des Menschen zum Seyn? Wie *ist* er als *Dasein* dieses *Zwischen* von Seyn und Seiendem? Der Mensch gehört als ein *Seiendes* zum Reich des Seienden. Auch dies ist in der Metaphysik akribisch durchdacht worden. Der Mensch ist selbst ein *Seiendes*, er gehört *unter* das Seiende. Der Mensch gehört aber auch in einer ausgezeichneten Weise dem Seyn. Wie das? Herkömmlich wird das den Menschen Auszeichnende in seiner Begabung zu sprechen gesehen. Er ist ein sprechendes Wesen (ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale*). Was der Mensch ist und was Sprache ist, bestimmt sich deshalb im metaphysischen Denken wechselseitig. Aber wodurch ist und wird eine wechselseitige Bestimmung überhaupt erst möglich? Sind Sprache und Mensch „in gewisser Hinsicht

¹⁰⁵ Vgl. hier die Abschnitte 177 und 201 der *Beiträge zur Philosophie*.

¹⁰⁶ Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 297.

¹⁰⁷ A.a.O., 273.

¹⁰⁸ Vgl. a.a.O., 323.

¹⁰⁹ Vgl. Das *Seyn* west als das *Ereignis* der Dagründung (a.a.O., 247).

¹¹⁰ Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 343, 322, 311.

¹¹¹ Vgl. a.a.o., 311f.

¹¹² A.a.O., 285. Vgl. auch a.a.O., 284. In *Sein und Zeit* verwendet Heidegger das Wort „zwischen“, um das *Dasein*, im Sinne der Erstreckung „zwischen“ Geburt und Tod, als *Sorge* zu bestimmen. Als *Sorge* ist das *Dasein*, ein „zwischen“ Geburt und Tod existierendes Sein, darin die Geburt niemals vergangen ist und der Tod nicht einfach aussteht. Das *Dasein* ist gebürtig und stirbt gebürtig in seinem *Sein zum Tode*. Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), 495.

dasselbe und in welcher Hinsicht sind sie dies?“¹¹³ Sind sie es nicht kraft ihrer Zugehörigkeit zum *Seyn*? Auch hier unterläuft Heidegger wiederum das abendländische Denken.

Der Mensch kann zum *Seyn* (nicht nur unter das Seiende) gehören, sofern er aus dieser Zugehörigkeit und gerade aus ihr sein ursprünglichstes Wesen schöpft: Der Mensch versteht das *Seyn* (vgl. »Sein und Zeit«); er ist der Statthalter des Entwurfs des *Seyns*, die Wächterschaft der Wahrheit des *Seyns* macht das aus dem *Seyn* und »nur« aus diesem begriffene Wesen des Menschen aus. Der Mensch gehört zum *Seyn* als der vom *Seyn* selbst zu dessen Wahrheitsgründung Ereignete. So geeignet ist er dem *Seyn* überantwortet, und solche Überantwortung verweist die Bewahrung und Gründung dieses Menschenwesens in Jenes, was der Mensch selbst erst sich zum Eigentum machen muß, mit Bezug worauf er eigentlicher und uneigentlicher sein muß: in das Dasein, was die Wahrheitsgründung selbst ist, der vom *Seyn* (Ereignis) ausgeworfene und abgetragene Ab-grund.¹¹⁴

Das *Da-sein* ist das *Zwischen* von *Seyn* und Seiendem, in welches der Mensch durch das *Ereignis* des *Seyns* ver-rückt wird, eingerückt in ein *Offenes*, „dem der Mensch als Gründer und Wahrer zugehört, indem er als *Da-sein* er-eignet ist vom *Seyn* selbst, das als nichts anderes west denn als Ereignis.“¹¹⁵ Erst in der Bereitschaft zum *Sprung* in das *Zwischen* von *Seyn* und Seiendem wird das *Da-sein* er-sprungen und die Wandlung in die Gleichzeitigkeit von *Seyn* und Seiendem eröffnet.¹¹⁶

Damit erschließt sich uns auch langsam immer mehr, was die folgende, fünfte *Fügung* nennen wird: *Die Zu-künftigen*. Sie sind jene, die als künftiges *Dasein* und Wandlung des Menschen in das *Seyn* einspringen. Wir erinnern in diesem Zusammenhang wieder an eine Schlüsselstelle aus dem *Brief über den »Humanismus«*, welche uns den Bezug von *Seyn* und Mensch zu erläutern hilft:

Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins »geworfen«, daß er dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er in das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten.¹¹⁷

Wie aber kommt der Mensch in die Möglichkeit, die Wahrheit des *Seyns* zu hüten? Worin kann die Wahrheit des *Seyns* geborgen werden? Wie ist die Wahrheit des *Seyns* zu gründen? Dies ereignet sich wohl dort, wo das *Da-sein* die Offenheit des Sichverbergens des *Seyns* aussteht. Heidegger konkretisiert dies im hervor-bringenden und her-stellenden Tun des Menschen. Die Wahrheit des *Seyns* „west nur in der *Bergung* als Kunst, Denken, Dichten, Tat und fordert die Inständigkeit des *Da-seins*“.¹¹⁸ Die Hervorbringung des Werkes lichtet erst die Offenheit des *Offenen*, worin es hervorkommt. Wenn *Seyn* als *Ereignis* der *Dagründung* west, dann bedarf es des *Daseins* und eines Schaffens als eines

¹¹³ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 499.

¹¹⁴ A.a.O., 499f.

¹¹⁵ A.a.O., 26.

¹¹⁶ Vgl. a.a.O., 14.

¹¹⁷ Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 330f.

¹¹⁸ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 256. Vgl. *Das Wesen der Wahrheit im Dingen des Dinges, des Kruges* [Heidegger, Beiträge (HGA 65), 339]. Siehe auch *der Glockenturm* [Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (HGA 13), 113-116].

„Hervor-bringen[s] der Unverborgenheit des Seienden.“¹¹⁹ In der Kunst wird die Wahrheit des *Seyns* ins Werk gesetzt, dergestalt, dass sie deren Ankunft geschehen lässt. In der Dichtung ereignet sich ein Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden, über welches das Sein lichtend-verbergend kommt.¹²⁰

Wir wollen die bisherigen *Fügungen* kurz rekapitulieren. In den *Fügungen* von *Anklang*, *Zuspiel* und *Sprung* erfährt das Denken den Zuruf zu Möglichkeit wie Notwendigkeit der *Gründung* der Wahrheit des *Seyns* im *Da-sein*. Das *Dasein* erfährt sich als notwendige Ereignisstätte der Wahrheit des *Seyns*. Es erfährt aber auch in *Anklang*, *Zuspiel* und *Sprung* die ihm eigene Möglichkeit der Wahrheit des *Seyns* zu fliehen, indem sie dieses verstellt. Da ereignet sich die Wahrheit des *Seyns* im *Dasein* als Verweigerung. Wo sich im Denken von *Anklang*, *Zuspiel* und *Sprung* das Denken des *Seyns* als von diesem selber ereignet erfährt, öffnet (ereignet) sich die Möglichkeit der *Gründung*, sodass nun das Anwesen des *Seyns* im Anwesenden (Seienden) als *Wesendes* ansichtig werden kann. Dort, wo, noch verhalten, das *Dasein* sich als Angangsstätte (*Anklang*, *Zuspiel*) der Wahrheit des *Seyns* erfährt, ereignet sich die Wahrheit (*Wesung*) des *Seyns*. Wo sich das *Dasein* als Sein des *Da* dem neuerlichen Angang des *Seyns* öffnet, bereitet es die *Zukünftigen* als wandelndes *Dasein* vor. Diese werden die *Künftigen* des *letzten Gottes* sein, weil nur sie seinem Wink entsprechen werden können. Aus der Perspektive von Heideggers Vortrag *Hölderlins Erde und Himmel*¹²¹ gesprochen, kann nur *dann* das *un-endliche Verhältnis* in den Stimmen von Gott und Sterblichen als den zueinander Gestellten, aufeinander Bezogenen und einander Brauchenden sichtbar werden.

Das Selbe der *Fügungen*, als das sich in den anderen Anfang zuspieldende *Ereignis* des *Seyns*, tritt uns im Denken der *Gründung* deutlich vor Augen. Im Denken der *Gründung* wird die Augenblicksstätte vorgedacht und bereitet, in welcher die *Zu-künftigen* als das kommende *Da-sein* dem Wink des *letzten Gottes* gewahr werden können.

Im Denken von *Anklang*, *Zuspiel*, *Sprung* und *Gründung* ist das *Dasein* achtsam und hörsam (fügsam) geworden für den neuerlichen Angang des *Seyns*. Dies auch deshalb, weil in allen *Fügungen* (das Phänomen der) Sprache waltet. Die *Fügungen* sind demnach *Orte* des *seynsgeschichtlichen* Denkens, in welchen sich das *Seyn* selbst ereignet und spricht. Die Sprache ist das Haus des *Seyns* und das *Dasein* dessen Hüter, insofern er in der Nähe des *Seyns* wohnt und dessen Geschick erfährt.¹²² Nicht vergessen werden darf hier, was Heidegger im *Brief über den »Humanismus«* sagt:

Die Sprache ist in ihrem Wesen nicht Äußerung eines Organismus, auch nicht Ausdruck eines Lebewesens. Sie lässt sich daher auch nie vom Zeichencharakter her, vielleicht nicht einmal aus dem Bedeutungscharakter wesensgerecht denken. Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst.¹²³

Die Sprache gehört in das *Seyn*, entspringt aus ihr und ist ursprünglich Sagen *des Seyns*. Nur so können *wir* überhaupt von Anspruch, Angang, Ausbleib, Zuwurf, Entwurf des *Seyns* sprechen, weil wir als Angesprochene nicht Sprache haben, sondern diese *sind*. Oder wie Hölderlin in der achten Strophe der Hymne *Friedensfeier* singt:

Viel hat von Morgen an,
Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,
erfahren aber der Mensch; bald sind aber Gesang (wir).¹²⁴

¹¹⁹ Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, (HGA 5), 59.

¹²⁰ Vgl. ebd. siehe auch 50.

¹²¹ Vgl. Heidegger, *Hölderlins Erde und Himmel*, (HGA 4), 152-181.

¹²² Vgl. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, (HGA 9), 313-364, bes. 330f. und 361.

¹²³ A.a.O., 326; vgl. dazu Abschnitt 276 der *Beiträge zur Philosophie*.

Der Angang des *Seyns* kommt uns mit dem *Dasein* als der Gründungstätte des *Seyns* neu vor Augen. Denn das (gegründet-gründende) *Dasein* ereignet sich als Gespräch, als Gesang des *Seyns*.

Noch ein Wort, das uns bereits in die nächste *Fügung* (*Die Zu-künftigen*) weisen wird, gehört in die *Fügung* der *Gründung*. Heidegger fragt hier abermals entschieden: Wer ist der Mensch? Der Mensch ist, so haben wir schon oftmals gesagt, kein bloß Vorhandenes. Er kann auch nicht einfach beliebig in das Seiende (und die bisherigen Verstehensweisen desselben) eingeordnet werden. Der Mensch *ist Dasein*. Damit ist aber keine weitere ontologische Bestimmung des Menschen ausgesagt, wie im Wort vom *animal rationale*. Das *Dasein* kann nicht einfach am Menschen ausgewiesen werden. *Da-sein ist* „das den Menschen *in seiner Möglichkeit* auszeichnende *Sein*“, da ihm allein *Da-sein* eignet.¹²⁵ Er ist in das *Seyn* geworfen und von diesem gebraucht. Die Geworfenheit erfährt er ausschließlich aus der Wahrheit des *Seyns* wie er „gebraucht wird vom *Seyn* zum Ausstehen der Wesung der Wahrheit des *Seyns*.“ Der Mensch *ist* nur Mensch, „sofern er in das *Da-sein* gegründet ist, d.h. selbst zum Gründer des *Da-seins* schaffend wird.“¹²⁶ Oder wie Heidegger an anderer Stelle sagt: Das *Dasein* als den Menschen in seiner Möglichkeit auszeichnende *Sein* eröffnet diesem die Möglichkeit „Gründer und Wahrer der Wahrheit“ des *Seyns* selbst zu sein.¹²⁷

Heidegger spricht in diesem Zusammenhang auch von der Selbstheit als der „Wesung des *Daseins*“. Das Selbst wurde oftmals als der vorgestellte Bezug des Ich zu sich veranschlagt. Es ist jedoch keine „Eigenschaft des vorhandenen Menschen“ oder ein „Ichbewusstsein“. ¹²⁸ Die Selbstheit ist gegenüber den Verständnisweisen der Metaphysik ursprünglicher als jedes Ich und Du oder Wir zu erfahren, da das Selbst dem *Seyn* als dem *Ereignis* zugeeignet ist. Das *Dasein* wird sich zugeeignet als zugehörig zum *Ereignis* des *Seyns*. *Darin* kommt es zu sich selbst.¹²⁹

Zuletzt vernehmen wir wieder unsere Frage: Was hat das Denken in der *Fügung* der *Gründung* erfahren?

Wir haben versucht, die *Gründung* als *Wesungsweise* des *Seyns* zu bedenken. Es hat sich gezeigt, dass die Wahrheit des *Seyns*, dessen *Wesung* in der *Gründung*, und das *Dasein* in einem inneren, nicht aufzuhebenden Verhältnis stehen, und diese in der *Fügung* der *Zu-künftigen* in einem neuen Licht erscheinen werden. Das Denken hat sich als vom *Seyn* ereignetes und gegründetes Denken erfahren, indem sich das *Seyn* ereignet in der Übereignung an das Denken. Das *Dasein* ist der Ort der Ereignung und Übereignung des *Seyns* an das *Dasein* (dürfen wir hier schon sagen: und Übereignung an den Gott?). Das *Dasein* ist Gegründetes wie Gründendes im *Ereignis* der Ereignung des *Seyns*. Das *Da-sein*, in welches der Mensch gründend-ergründend gegründet ist, ist der Zeit-Raum „als die Augenblickstätte für die Gründung der Wahrheit des *Seyns*.“¹³⁰ Es gründet, wo es den gegründeten Grund sein lässt.¹³¹ Zudem hat das Denken in der *Fügung* der *Gründung* von der Notwendigkeit der *Zukünftigen* erfahren. Damit kehren wir ein in die fünfte *Fügung*.

¹²⁴ Heidegger bezieht sich öfter auf dieses Wort Hölderlins. Hier zitiert aus Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (HGA 12), 171. Vgl. Hölderlin, Friedrich, *Werke*. Geschenkausgabe in vier Bänden, Band II *Gedichte*, Frankfurt am Main ²1986, 40-44, 42.

¹²⁵ Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 301.

¹²⁶ A.a.O., 318.

¹²⁷ Vgl. a.a.O., 301.

¹²⁸ A.a.O., 319.

¹²⁹ Vgl. a.a.O., 319.

¹³⁰ A.a.O., 323.

¹³¹ Vgl. a.a.O., 31.

2.5. Die Zu-künftigen

Die fünfte *Fügung* nennt *Die Zu-künftigen* als *Wesungsort* der Wahrheit des *Seyns*. Bereits der Name *Die Zu-künftigen* weist in ein künftiges *Dasein*. In ihnen leuchtet der *Wesungswandel* des Menschen auf und damit die niemals stillgelegte Fraglichkeit, was und wer der Mensch ist. Die bisherigen *Fügungen* aufnehmend, heißt es, die Zukünftigen sind die „in gegründetem Da-sein Inständlichen“, da ihnen das *Seyn* als „Ereignis zukommt, sie ereignet und zur Bergung seiner Wahrheit ermächtigt.“¹³² In den *Zu-künftigen* wird ansichtig, dass sie die vom *Seyn Genötigten* sind, *weil* (wir können auch so sagen, *wo* und *wann*) sie die Not der Wahrheit des *Seyns* erfahren. Sie sind ins *Seyn* „Verrückte“, werden vom *Seyn* genötigt zur Einkehr in ein Denken des *Seyns*, um Wege bereiten zu helfen für eine Besinnung auf das *Seyn*. Sie werden vom *Seyn* ereignet und ermächtigt zur Bergung der Wahrheit des *Seyns*. Viele Namen sind den *Zu-künftigen* in den *Beiträgen zur Philosophie* gegeben. Es seien einige aufgeführt.

(a) Die *Zu-künftigen* heißen *Fragende*, insofern sie sich dem Fragwürdigsten (der *Wesung* des *Seyns*) überlassen. Sie sind jene, die sich dem *Anklang* des *Seyns* (dieses als Verweigerung) aussetzen.¹³³ Durch sie wird die Wahrheit des *Seyns* zur Not.

(b) Sie sind *Wenige* und *Seltene*, *Einzig* und *Einsame*, da sie allein die Not der *Seinsverlassenheit* erfahren und deshalb wahrhaft *Wissende* und *Gläubige* genannt werden können.¹³⁴ Denn sie sind solche, die um das *Seyn* als *Ereignis* wissen und dessen *Gründung* in das Seiende vorbereiten. Sie sind dazu vom *Seyn* ereignetes und gewandeltes *Da-sein*, in welches das *Seyn* als die Augenblicksstätte (der Zeit-Spiel-Raum des Da) hereinragen kann.

(c) Die *Zu-künftigen* sind *Suchende*, weil sie die Nähe des *Seyns* Auf-Suchende sind. Ihr Suchen ist ein Weilen und Lassen. „Das Suchen bringt den Suchenden erst zu *ihm selbst*, d. h. in die Selbstheit des Da-seins, in dem Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht.“¹³⁵

(d) Sie werden *Widerständige* genannt und erhalten die Namen *Ahnende* und *Gestimmte*. Die Zukünftigen sind das *Seyn Ahnende*, weil sie in die Ahnung als *die* Grundstimmung des Denkens aus dem anderen Anfang gestimmt und vereignet werden.¹³⁶

Im „Vorblick“ der *Beiträge zur Philosophie* wird die „Ahnung“ die Grundstimmung des Denkens im anderen Anfang genannt. Die Grundstimmung der Ahnung schwingt wiederum in den Stimmungen des Erschreckens, der Verhaltenheit und der Scheu. Das Erschrecken aber ist die der Grundstimmung des ersten Anfangs, dem Erstaunen entgegengehaltene Stimmung.¹³⁷ Die *Zu-künftigen* sind nun die in die Grundstimmung der erschreckend-verhaltenen Scheu Gestimmten. Die Stimmung der Scheu wird die „Weise des Sichnahens und Nahebleibens dem Fernsten als

¹³² A.a.O., 401.

¹³³ Vgl. a.a.O., 397.

¹³⁴ Vgl. a.a.O., 11ff.

¹³⁵ A.a.O., 398.

¹³⁶ Vgl. a.a.O., 395f und 245.

¹³⁷ Zur Grundstimmung der Ahnung vgl. a.a.O., 14f.

solchem¹³⁸ sein. Das Fernste aber, der *letzte Gott* „wird in seinem Winken dennoch – wenn in der Scheu gehalten - zum Nächsten“¹³⁹ und sammelt alle Bezüge des *Seyns* in sich.

Heidegger blickt weit in die *Fügungen* der *Zu-künftigen* und des *letzten Gottes* voraus, wenn er gleich zu Beginn der *Beiträge zur Philosophie* fragt:

Doch wer vermag diese Grundstimmung der erschreckend-scheuen Verhaltenheit im wesentlichen Menschen anzustimmen? Und wieviele noch werden ermessen, daß *diese* Gestimmtheit durch das *Seyn* kein Ausweichen vor dem Seienden begründet, sondern das Gegenteil: die Eröffnung seiner Einfachheit und Größe, und die ursprünglich genötigte Notwendigkeit, im Seienden die Wahrheit des *Seyns* zu bergen, um so dem geschichtlichen Menschen noch einmal ein Ziel zu geben: *Der Gründer und Wahrer der Wahrheit des Seyns zu werden*, das *Da zu sein* als der vom Wesen des *Seyns* gebrauchte Grund: *die Sorge*, nicht als kleine Bekümmernis um Beliebiges und nicht als Verleugnung des Jubels und der Kraft, sondern ursprünglicher denn dies Alles, weil einzig und »*umwillen des Seyns*«, nicht des *Seyns* des Menschen, sondern des *Seyns* des Seienden im Ganzen.¹⁴⁰

Dieses längere Wort versammelt bereits vorweg die verschiedenen *Fügungen* der *Beiträge zur Philosophie* und zeigt sehr schön den Konnex zu *Sein und Zeit*, wo die „Sorge“ als Grundzug des *Daseins* nur im *seynsgeschichtlichen* Denken und im Fragen nach dem Sinn und der Wahrheit des *Seyns* zu denken ist.

(e) Die *Zu-künftigen* sind *Verhaltene* und vom *Seyn* in die Grundstimmung der erschreckend-scheuen Verhaltenheit Gestimmte. Entsprechend ist der Stil ihres anfänglichen Denkens Verhaltenheit.¹⁴¹ Die Verhaltenheit, die wiederum in der Stimmung des Er-Schreckens¹⁴² gründet, wird ihnen zur Grundstimmung der *Gründung*.¹⁴³ In den Grundstimmungen Verhaltenheit, Scheu und Erschrecken, Schweigen und Verschwiegenheit werden schließlich die *Zu-künftigen* „als die so gestimmten [...] vom letzten Gott, be-stimmt“¹⁴⁴, um sie zu Gründenden und Schaffenden zu erheben.

(f) Die *Zu-künftigen* sind die *Zukünftigen des letzten Gottes*. Sie sind jene, die auf die Winke des vorbeigehenden Gottes achten. In der Stimmung der Verhaltenheit, der „stimmende[n] Mitte des Erschreckens und der Scheu ... stimmt sich das *Da-sein* auf die *Stille* des Vorbeiganges des letzten Gottes. Schaffend in dieser Grundstimmung des *Daseins* wird der Mensch zum *Wächter* für diese *Stille*“¹⁴⁵ und zum Zeugen der stillsten *Stille* des Vorbeigangs des *letzten Gottes*. Der Mensch wird künftiges *Dasein*, Stätte der Erzitterung des *Seyns*.¹⁴⁶

Er wohnt in der Nähe zum *Seyn* wie in der Nähe des *letzten Gottes* und muss zum Wächter der *Stille* des *letzten Gottes* werden. Heidegger sagt dies mit dem Wort: „Die Nähe zum letzten Gott ist die Verschweigung.“¹⁴⁷

¹³⁸ Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 16

¹³⁹ Ebd; vgl. dazu auch: a.a.O., 395f.

¹⁴⁰ A.a.O., 16.

¹⁴¹ Vgl. a.a.O., 33.

¹⁴² Vgl. a.a.O., 46.

¹⁴³ Vgl. a.a.O., 31 und 395.

¹⁴⁴ A.a.O., 396.

¹⁴⁵ A.a.O., 17; vgl. auch: Heidegger, *Die Geschichte des Seyns* (HGA 69), Frankfurt am Main 1998, 207f.

¹⁴⁶ Vgl. zum Wort „Erzitterung“: Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 239, 244 und 266.

¹⁴⁷ A.a.O., 12. Die *Zukünftigen* sind die *Inständigen* und *Wächter* des *Da-seins*. Vgl. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns* (HGA 69), 132.

In der *Fügung* der *Zu-künftigen* wird ein gewandeltes (künftiges) *Dasein* vorgedacht. Die *Zu-künftigen* werden als die Augenblicksstätte (der Zeit-Spiel-Raum) der *Wesung* des *Seyns* ansichtig. Die Augenblicksstätte ist Stätte des Augen-Blicks, eine Stätte des Blickens und Erblickens oder wie ein anderes Wort sagt, des Er-äugens (Er-eignens). Wir erinnern hier an das im ersten Anfang des Denkens gedachte Gotthafte im Hereinblicken der Göttin (Θεά) in die Offenheit der *Lichtung* des Seienden. In ihrem Blicken, besser Erblicktwerden, kann überhaupt erst Seiendes erblickt werden.¹⁴⁸

Die beiden letzten *Fügungen* *Die Zu-künftigen* und *Der letzte Gott* stehen nicht von ungefähr in einer großen Nähe zueinander. Sie werden uns erneut begegnen als die Stimmen des großen Geschicks (das Geschick des *Seyns*), die, einander brauchend, in ein *un-endliches Verhältnis gestimmt* (versammelt) sind. Die *Zu-künftigen* werden als dasjenige künftige *Dasein* geahnt, in dessen Ausstehen der Offenheit des Da das *Seyn* als das *Ereignis*, als Entzug und *Nichtung wesen* und sich bergen wird können. Um es bereits vorausschauend auf *Hölderlins Erde und Himmel* zu sagen, dass großer Anfang zu Geringem kommen könne.¹⁴⁹

Wir entdecken neuerlich so etwas wie eine apokalyptische (entbergende) Dimension im *seynsgeschichtlichen* Denken. Das *Seyn* trägt als *Ereignis* im *seynsgeschichtlichen* Denken ein Offenbarwerden seines lichtend-verbergenden *Wesens* (verball!) aus. Zum *Seyn* als *Ereignis* gehört, dass in seinem Geschick die lichtend-verbergende (entziehende) *Wesungsweise* offenbar werde, indem dieses, das *Dasein* *ereignend* und sich in diesem bergend, ansichtig werde, oder wie dies Hölderlin dichtet: dass großer Anfang zu Geringem kommen kann.¹⁵⁰ Dies ist das große Geschick der *Wesung* des *Seyns*, worin das *Dasein* selbst geschichtlich wird. Im Ende der Geschichte der Metaphysik wird deren nihilistisches und machenschaftliches *Wesen* immer offener, wo das Seiende das *Seyn* völlig überformt hat, wo der Mensch völlig im Seienden verstrickt ist und in *Seinsvergessenheit* und *Seinsverlassenheit* zu ersticken droht. Dies gehört zum Geschick des *Seyns* selbst. Wo nun das Seiende als solches (metaphysisch gedacht) in seiner gigantischen Machenschaftlichkeit sich auch sein Ende bereitet, muss ein „anderer Anfang des *Seyns*“ schon sein, jedoch verborgen. „Die verborgene Gestalt dieses Anfangs ist so, daß auch nur die Seltenen und Zukünftigen in einem unbekanntem Wissen denken und dichten.“¹⁵¹

Noch ein Aspekt erscheint uns in der Besprechung der *Zu-künftigen* bedenkenswert. Das *Dasein* zeitigt sich als *Sein zum Tode*. Der Tod ist äußerste Möglichkeit wie innerste Notwendigkeit des *Daseins*. Es sind nun wohl die *Zu-künftigen*, die das Todesträchtige des

¹⁴⁸ Vgl. Heidegger, *Parmenides* (HGA 54), 152-155. Den Namen Er-äugnis, dieses ein Erblicktwerden und sich Ansichtigwerden des Menschen im sich dargebenden Blicken der Göttin, erläutern wir im abschließenden Teil: »„Der Gott west an, indem er sich verbirgt“ - Hölderlins Erde und Himmel«.

¹⁴⁹ Vgl. Heidegger, *Hölderlins Erde und Himmel*, (HGA 4), 171f. Das Wort entnimmt Heidegger Hölderlins Dichtung.

¹⁵⁰ Vgl. Hölderlins *Gedichteentwurf Griechenland*; zitiert nach: Heidegger, *Hölderlins Erde und Himmel*, (HGA 4), 155.

¹⁵¹ Heidegger, *Martin, Die Geschichte des Seyns* (HGA 69), 211.

Daseins erahnen, wo sie das *Dasein* als *Sein zum Tode* und Augenblicksstätte des *Seyns* übernommen haben.¹⁵² Zudem eröffnet sich hier die Möglichkeit, dass „das sterblich-zukünftige Da-sein zum offensten Erfahrungsraum für den Wink des sinnversammelnden Gotthaften werden kann.“¹⁵³

Die *Zu-künftigen* sind vom *Seyn* ereignetes *Dasein*. Vorausblickend dürfen wir schon sagen, dass sie vom *Seyn* ereignet dem Gott zugeeignet werden, wie umgekehrt der Gott dem zukünftigen *Dasein* durch das *Seyn* übereignet wird.¹⁵⁴ Der „letzte Gott bedarf für seine Wesung desjenigen offenst gelichteten Da, das das Da-sein in der äußersten Möglichkeit des Sein-zum-Tode ist.“¹⁵⁵ Gerade in der Übernahme ihrer äußersten Möglichkeit sind sie die *Zu-künftigen*. Zukunftslos sind nur die Ewigen, jene, die von einer fortdauernden Unveränderlichkeit träumen.¹⁵⁶ Mit diesem neuerlich angedeuteten Bezug von *Dasein* und Gott sind wir nun zur *Fügung* „*Der letzte Gott*“ gekommen.

2.6. Der letzte Gott

Die sechste *Fügung* der *Beiträge zur Philosophie* heißt: *Der letzte Gott*. Wiederum benennt die *Fügung* eine *Wesungsweise* (Ereignungsstätte) der Wahrheit des *Seyns*.

Wie kommt der Gott in das *seynsgeschichtliche* Denken? Warum überhaupt von Gott reden? Heidegger, der stets das Gottdenken der Metaphysik kritisch betrachtet hat, bedenkt hier das Gotthafte im *seynsgeschichtlichen* Denken.¹⁵⁷ Das Gotthafte gehört in die Wahrheit des *Seyns* und kommt *aus* der Abgründigkeit der Zerklüftung des *Seyns*. Das Gotthafte gehört in die *Wesungsweise* des *Seyns* als eine sich lichtend-verbergende und ist dem vorstellenden Gottdenken enthoben. Der Gott, den wir vorstellen und stellen, ist der aus-gedachte Gott (der Metaphysik), ein Gott, den wir vom Seienden her erschließen und erreichen wollen. Der *letzte Gott* ist kein ausgedachter, sondern ein in seinem Wink zu erfahrender Gott, ein Gott *aus* der Abgründigkeit des *Seyns*. Aber was wird da mit dem Gottesnamen versehen und wozu dient es? Welchen Sinn impliziert eine Rede vom Gotthaften *im Seyn*? Was besagt das Wort, der *letzte Gott* stehe gleichsam *unter* dem *Seyn* und dessen Geschick und *braucht* es, wie das *Dasein* auch?¹⁵⁸ Dies klingt möglicherweise sehr befremdlich, doch eröffnet sich da nicht auch ein Horizont für das in den biblischen Schriften Erzählte? Das biblische Gottesgedächtnis ist niemals vorstellendes Denken. Freilich ist das biblische Gottesgedächtnis anders situiert als ein Denken des *Seyns*. Hier ist Gott der unter die Seinen gehende, der sich in sein Eigentum entäußernde Gott (Joh 1), der schließlich Mensch geworden ist bis in die Niederungen von

¹⁵² Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 324f.

¹⁵³ Coriando, *Der letzte Gott als Anfang*, 180.

¹⁵⁴ Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 26 und 280.

¹⁵⁵ Coriando, *Der letzte Gott als Anfang*, 180.

¹⁵⁶ Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 6. Heidegger verwendet hier Ewigkeit im Sinne des Fortwährenden (anders in: *Beiträge*, 371).

¹⁵⁷ Vgl. dazu auch: Klun, Branko, *Die Gottesfrage in Heideggers »Beiträgen«*, in: *Theologie und Philosophie* 81 (2006) 529-547.

¹⁵⁸ Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 438 und 508. Vgl. auch Heidegger, *Die Geschichte des Seyns* (HGA 69, 105, 132 und 141 („Das Ereignis – vor allen Göttern und Menschen, Tieren, Pflanzen und Steinen.“)).

Kreuz und Tod (Phil 2). Braucht und gebraucht der biblische Gott nicht auch das *Seyn*, um in dieser seiner Welt offenbar werden zu können?

Mit der *Fügung des letzten Gottes* wird die Gottesfrage wie der Gottesbezug des Menschen innerhalb des *seynsgeschichtlichen* Denkens thematisiert. Sie nennt das aus dem *Ereignis* des *Seyns* zu denkende Gotthafte. Die *Fügung des letzten Gottes* benennt das im *Ereignis* erfahrene und widerfahrene Göttliche. Heidegger spricht in diesem Zusammenhang von der *Götterung* der Götter, wohl auch um einer metaphysischen Auslegung des Göttlichen zu entgehen. *Götterung* besagt die Weise der *Wesung* (damit gerade keine Seinsweise) des Gottes *im Seyn*. Friedrich Wilhelm von Herrmann hat das bei Heidegger selten verwendete Wort „Gotthafte“ herangezogen, um einerseits das *seynsgeschichtliche* Gottdenken zu deuten und „um den Bereich des im Ereignis widerfahrenen »Göttlichen« in seiner geschichtlichen Unentschiedenheit anzuzeigen und zugleich den möglichen (ontifizierenden) Mißverständnissen vorzubeugen, die die von Heidegger bevorzugte Redewendung »die Götter« nahelegen könnte.“¹⁵⁹ Heidegger vermerkt aber auch klar und deutlich: „Die Vielheit der Götter ist keiner Zahl unterstellt.“¹⁶⁰ Das Wort „die Götter“ sagt keinen Plural, so dass diese als Einzelgestalten abzählbar und numerisch zu benennen wären. Der Gott und die Götter sind niemals numerisch unterscheidbar, weil überhaupt nicht abzählbar oder vorstellbar. Ihre Vielzahl weist in eine Unentschiedenheit, ob den Göttern Sein zukomme oder nicht.¹⁶¹ Der vorgestellte Gott ist ein metaphysisches Konstrukt. Die Götter und der Gott im *seynsgeschichtlichen* Denken sind allein *erfahrbar*. Dies, weil das *Dasein* in größter Nähe und doch in weitester Ferne zu ihnen wohnt. Anders gesagt, das Geheure (Seiende) gehört in den Offenheitsbereich des Un-Geheuren (Gotthafte).¹⁶² Erfahrbar ist der Gott (als der gegenende Bezugspunkt des *Daseins*) dem *Dasein*, weil und wo es der Offenheit des *Wesungsraumes* des *Seyns* ausgesetzt ist und bleibt. *Dasein* und Gott sind in ein Verhältnis gebunden, weil sie Stätte der Ereignung des *Seyns*, Entscheidungsräume des *Seyns* sind. Der Gott wie das *Dasein* sind Zeit-Spielraum *im Seyn* und des *Seyns*.¹⁶³ Jedoch ist Gott kein Seiendes und dessen Spur im Seienden so nicht zu finden. „Jegliches Seiende mögt ihr durchstreifen. Nirgends zeigt sich die Spur des Gottes. Alles Seiende könnt ihr umordnen, nie trifft ihr auf eine freie Stelle für die Behausung des Gottes.“¹⁶⁴ Die Götter *sind* nicht und bedürfen doch des *Seyns*. Als ein *Wesungsraum* des *Seyns* *sind* die Götter. Sie gehören der Zerklüftung des *Seyns* zu.

Wie ist es um das Verhältnis von *Seyn*, Seiendem einerseits und dem Gott (den Göttern) andererseits bestellt? Im Denken aus dem ersten Anfang (Metaphysik) wird Gott zum

¹⁵⁹ Coriando, Der letzte Gott als Anfang, 19, Anm. 6, und Heidegger, Beiträge (HGA 65), 437ff. Weitere Belegstellen finden sich etwa in; Heidegger, Parmenides (HGA 54), §§ 6f.

¹⁶⁰ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 411; vgl auch 293 und 406f.

¹⁶¹ Vgl. a.a.O., 437.

¹⁶² Vgl. Heidegger, Parmenides (HGA 54), §6 d,e.

¹⁶³ Vgl. Heidegger, Die Geschichte des Seyns (HGA 69), 141f, 211.

¹⁶⁴ A.a.O., 211; Vgl., a.a.O., 105.

Namen für das Seiendste des Seienden, das höchste Sein. Das Sein wird zum Wesen des Gottes erhoben und Gott nun als Ursache alles Seienden vorgestellt. Aus einem *seynsgeschichtlichen* Denken heraus wird dies jedoch als Verkennung des *Seyns* wie des Gottes und als ein Ausweichen vor der Frage nach dem *Seyn* als *Seyn* begriffen. Denn Gott ist weder *Seyn* noch Seiendes, auch nicht ein höchstes Sein im Sinne eines Seiendsten des Seienden. „Der Gott ist weder »seiend« noch »unseiend«, auch nicht gleichzusetzen mit dem *Seyn*, sondern das *Seyn* west zeit-räumlich als jenes »Zwischen«, das nie im Gott gegründet sein kann, aber auch nicht im Menschen als vorhandenem und lebendem, sondern im *Da-sein*.“¹⁶⁵

Gott und *Seyn* stehen in einem Bezug. „Das *Seyn* gelangt erst in seine Größe, wenn es als Jenes erkannt ist, was der Gott der Götter und alle Götterung *brauchen*.“¹⁶⁶ Heidegger nennt das *Seyn die* (sic!) *Gebrauchte*¹⁶⁷. Gebrauchen aber ist nicht Nutzung. Das *Seyn* „widersetzt sich aller Nutzung. Denn es ist Er-eignis der Ereignung des Da-seins.“ Im *Ereignis* der *Ereignung* des *Da-seins* „wird als Wesung der Wahrheit“ des *Seyns*, „die stille Stätte gegründet“¹⁶⁸, der Zeit-Spiel-Raum für den Vorbeigang des *letzten Gottes*. *Seyn*, Götter und Seiendes sind niemals vergleichbar. Das *Seyn* ist weder seiender als das Seiende noch unseiender als die Götter. Das *Seyn* ist vielmehr das *Zwischen* von Seienden und Göttern, von den Göttern gebraucht und den Seienden entzogen.¹⁶⁹ Wozu bedürfen die Götter des *Seyns*? Das *Seyn* wird von den Göttern als deren Entscheidungsbereich gebraucht, darin sie erst *göttern*, also den Kampf „um ihre Ankunft und Flucht“ austragen „und ihren Gott zur Entscheidung stellen.“¹⁷⁰

Das *Seyn* ist dem Zugriff des Seienden entzogen. Das Seiende kann nicht über das *Seyn* verfügen, es fügt sich in dasselbe. Dennoch ist der Mensch der Ahnende des *Seyns*, weil das *Seyn* ihn sich als *Dasein ereignet*. Nicht nur der Mensch und der Gott bedürfen des *Seyns*, auch das *Seyn* braucht Gott und Mensch. Die *Ereignung* des *Seyns* (genitivus subjectivus) braucht ein *Sicheigenes*, „ein *Selbst*, welche Selbstheit der Mensch zu bestehen hat in *der* Inständigkeit, die innestehend im *Da-sein* den Menschen zu *jenem* Seienden werden läßt, das nur erst in der Werfrage getroffen wird.“¹⁷¹

Zuletzt bedarf auch der Mensch des Gottes und seines Vorbeigangs. Er bedarf der „Anerkennung der Zugehörigkeit des Menschen in das *Seyn* durch den Gott.“¹⁷² Gott ist der, welcher über den Menschen verfügt, darin er die Zugehörigkeit des Menschen in das *Seyn* anerkennt. Die „Anerkennung der Zugehörigkeit des Menschen in das *Seyn* durch den Gott ist das Eingeständnis des Gottes, des *Seyns* zu bedürfen.“¹⁷³ Die Bedürftigkeit

¹⁶⁵ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 263.

¹⁶⁶ A.a.O., 243.

¹⁶⁷ Vgl. ebd.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Vgl. a.a.O., 243f.

¹⁷⁰ A.a.O., 244; vgl. auch 438.

¹⁷¹ A.a.O., 245.

¹⁷² A.a.O., 413.

¹⁷³ Ebd.

Gottes wie des Menschen zeigt uns deren Zugehörigkeit zum *Seyn*. Gott und Mensch sind seynsbedürftig. Bedürfen und gebrauchen heißt hier er-nötigen, keinesfalls verursachen oder bedingen.¹⁷⁴

Bedürftigkeit und Zugehörigkeit von Gott und Mensch offenbaren uns das *Seyn* in seinem Sichverbergen und als Verweigerung. Die Wahrheit des Gottes und des Menschen ist die Wahrheit des *Seyns* selbst. Wo diese Wahrheit im Seienden gesucht wird, bleiben sie (Götter und Menschen) nur „Figuren des Seienden“, bleibt ihnen ihre eigene Wahrheit versagt und dem Gemächte ausgesetzt.¹⁷⁵ Die *Inständigkeit* von *Dasein* und Gott in das *Seyn* ist eine *Inständigkeit* derselben in das Nichts. Im *Seyn west* das Nichts.¹⁷⁶

Da-sein als Sein des Da und der Gott (dieser entzogen in der Zerklüftung des *Seyns*) sind dem *Seyn* als dessen *Wesungsstätten* zugeeignet. Das *Seyn west* als die Er-eignung des Da. In der *Fügung* des *Sprunges* haben wir das im *Seyn* waltende Nicht als das Gewährende bedacht. Das *Seyn west* als das *Ereignis* der Gabe des Da, worin sich das *Seyn* als *Nichtung* entzieht und verbirgt.¹⁷⁷

Wie und warum aber der Gott, die Götter? Eingedenk der Versuchung, sprachlich zu präzisieren (ontifizieren), fragen wir: Wer ist der *letzte Gott*, der zu seiner *Götterung* des *Seyns* bedarf? Es ist schon deutlich geworden, dass *Seyn*, Gott und *Dasein* in Bezügen zueinander stehen und aufeinander verweisen. Der *letzte Gott* ist als der letzte der äußerste Gott, einer, der weit herkommt. Als der Letzte ist er der anfänglichste Gott, ein Gott des An-fangs. Er ist nicht „Ende sondern der andere Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte.“¹⁷⁸ Als der äußerste ist er auch der gewesenste Gott. Er ist als der Gewesenste der Künftigste, der entgegenwartende Gott. Vom *seynsgeschichtlichen* Denken her ist Gott ein entgegenharrender Gott. Er „wartet auf die Gründung der Wahrheit des *Seyns* und damit auf den Einsprung des Menschen in das *Da-sein*.“¹⁷⁹

In der Abhandlung *Die Geschichte des Seyns* lesen wir: Der *letzte Gott* – „Das Kommendste im Kommen, das austragend sich als Ereignis ereignet.“¹⁸⁰ Das Letzte des letzten Gottes ist nicht Aufhören oder Enden, sondern ein Kommen als *Wesen* des *Seyns*. Ist der *letzte Gott*, ein ausstehender Gott, ein Gott im Nahen und Warten, der noch die Verweigerung als der *Wesung* des *Seyns* aussteht? Ist er ein *letzter Gott*, der die vor-letzten Dinge in ihre Wahrheit einholen wird? Und was sind die vor-letzten Dinge? Das Seiende? Wie aber das Seiende, ohne *Seyn*, wie aber *Seyn* ohne Seiendes? Ist der *letzte Gott*, ein Letztes, ein Eschaton? Was sagt das griechische Wort Eschaton? Ist schon das hinreichend bedacht, was das Eschaton nennt? Oder denken wir das Eschaton noch immer aus einem metaphysischen Anspruch? Das *Letzte* des *letzten Gottes* ist keine

¹⁷⁴ Vgl. a.a.O., 438.

¹⁷⁵ Vgl. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns* (HGA 69), 109.

¹⁷⁶ Vgl. ebd.

¹⁷⁷ Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 410.

¹⁷⁸ A.a.O., 411.

¹⁷⁹ A.a.O., 417.

¹⁸⁰ Heidegger, *Die Geschichte des Seyns* (HGA 69), 105.

angemaßte Ewigkeit.¹⁸¹ Sein Letztes, seine Einzigkeit steht abseits aller theologischen Bestimmungen und Theismen (Mono- Pan-, A-theismus):

Der letzte Gott hat seine einzigste Einzigkeit und steht außerhalb jener verrechnenden Bestimmung, was die Titel »Mono-theismus«, »Pan-theismus« und »A-theismus« meinen. »Mono-theismus« und alle Arten des »Theismus« gibt es erst, seit der jüdisch-christlichen »Apologetik«, die die »Metaphysik« zur denkerischen Voraussetzung hat. Mit dem Tod dieses Gottes fallen alle Theismen dahin.¹⁸²

Sehr deutlich ist bereits die *theologische Differenz* im *seynsgeschichtlichen* Denken geworden. Das *Seyn* braucht Gott als *Wesungsweise* seiner Verweigerung. *Seyn ist Entzug*. Der Gott braucht das *Seyn* als Eignungsstätte und Entscheidungsstätte, in welche er ankommen oder sich verweigern und entziehen kann und worin sich überhaupt Ankunft und Flucht des Gottes entscheidet. Der Gott (die Götter) sind der Ab-grund im *Seyn*. Die Götter künden von geheimnisvollen Möglichkeiten des Seins, die im *Offenen* des *Seyns* beschlossen liegen.

Exkurs: »Der letzte Gott gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen«

Heideggers *seynsgeschichtliches* Denken steht abseits der herkömmlichen Theologie. Es steht außerhalb jeder Ontotheologie der Metaphysik wie der Theologie des christlichen Glaubens. Darauf hat bereits Bonhoeffer hingewiesen. Dennoch verstummt Heideggers *seynsgeschichtliches* Denken nicht hinsichtlich der Gottesrede.¹⁸³ Die *Beiträge zur Philosophie* weisen uns ein in ein Denken des anderen Anfangs und lassen erahnen, dass ein Denken *des Seyns* über die Fuge des *letzten Gottes* ver-fügt, also ein Gotthaftes impliziert.

Der *letzte Gott* gehört in die Ortschaft des *Seyns*. Deshalb ist die Frage berechtigt: Inwieweit ist das Gott-Sagen eine notwendige (not-wendende) Sage im Denken des *Seyns*? Begreift sich das *seynsgeschichtliche* Denken von einem *letzten Gott* her, wie sich etwa die Ontologie an der Gottesidee eines höchsten und vollkommensten Seienden orientiert hatte?¹⁸⁴ Welche Relevanz wird Heideggers Gottdenken und Gott-Sagen innerhalb eines *seynsgeschichtlichen* Denkens für uns und für eine philosophische Theologie haben? Ist der Gedanke der *Götterung* Gottes, welche des *Seyns* bedarf und um diesem und dem *Dasein* in die Wahrheit ihres *Wesens* zu verhelfen, nicht zu befremdlich für die herkömmliche Theologie?

Der *letzte Gott* ist der im *seynsgeschichtlichen* Denken erahnte Gott. Er *ist* der „ganz Andere gegen die Gewesenen“ (Götter), „zumal gegen den christlichen Gott.“¹⁸⁵ Wie betrachtet Heidegger den christlichen Gott? Der Gott des Christentums und der Gott der Metaphysik werden bei Heidegger zu austauschbaren Größen. Der zur Schöpfungsursache umgebogene Gott kommt mit dem Gott der Metaphysik überein. Wie geschieht das? Zwei Ströme des Denkens fließen aus verschiedenen Quellen ineinander. Der jüdisch-christliche Schöpfungsglaube trifft auf das Denken der Griechen, dieses in der Gestalt der Metaphysik. Das Seiende (ens) wird als ens creatum ausgelegt und Gott als das dieses Seiende schaffend Verursachende als ens increatum und causa sui vorgestellt.¹⁸⁶ Ist die Metaphysik *onto-theologisch* verfasst und das höchste und erste Seindste als summum ens identifiziert und schließlich als höchster Wert entlarvt, zerfällt das Gottesbild der Metaphysik und offenbart ihren eigenen nihilistischen Charakter. Der Gott der Metaphysik, den sie vorgestellt,

¹⁸¹ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 409.

¹⁸² A.a.O., 411.

¹⁸³ Wir orientieren uns hier an Gedanken Wucherer-Huldenfelds aus dessen philosophischer Studie: Heideggers letzter Gott »gegen« den christlichen Gott, 220.

¹⁸⁴ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, Heideggers letzter Gott »gegen« den christlichen Gott, 220f.

¹⁸⁵ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 403.

¹⁸⁶ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, Heideggers letzter Gott »gegen« den christlichen Gott, 225.

schließlich gestellt und zur Strecke gebracht hat („Gott ist tot“), zeigt sich nun erst als immer schon un-göttlicher Gott. Zum Schicksal der Metaphysik gehört, dass sie *onto-theologisch* verbrämt, seins- und gottvergessen sowie seins- und gottverlassen ist. Zum einen wird das *onto-theologische* Denken aus dem ersten Anfang zu einem Verständnis eines Christentums beitragen, welches durch die Metaphysik amalgamiert ist, wie umgekehrt ein langer Prozess der Verchristlichung des am Seienden gewonnenen metaphysischen Gottes zum Gott des Christentums führt.¹⁸⁷ Wir dürfen Heidegger kritisch weiterführen mit Bruno Liebrucks.

Das Jenseits ist so beherrschend, daß jedermann das Christentum für eine Jenseitsreligion hält, was doch nur der Platonismus ist, der das Christentum fürs Volk geworden ist. Darauf eröffnet uns Hölderlin eine seiner wirklichen Offenbarungen, die wir nur im Raum des hegelschen Begriffs verstehen.¹⁸⁸

Es ist zu fragen, ob nicht schon die endzeitliche Erwartung im Urchristentum einen metaphysischen Kern aufweise, insofern hier der Blick μετὰ τὰ φυσικά ausgerichtet ist und über das gegenwärtige Seiende hinweg schaue, also einen nihilistischen Charakterzug inkludiere, weil es bereits dessen Absetzung und Abwertung betreibe.¹⁸⁹ Dem wird man möglicherweise entgegen müssen, dass dies viel zu sehr griechisch gedacht ist und das apokalyptische Bewusstsein eines endzeitlich gestimmten Urchristentums den Einbruch Gottes in die gegenwärtige Welt erhoffte und erwartete und damit nicht auf eine übersinnliche Welt abhob oder vertröstete.

Ein Einwand Wucherer-Huldenfelds zu Heidegger erscheint uns wichtig, wenn dieser eine allzu pauschale Vermengung von Metaphysik und Christentum (ob diese nun als christliche Vereinnahmung der Metaphysik oder anders gewendet als das Christentum verfremdende Hellenisierung oder auch nur undifferenziert als „nachträgliches Sichverständigen von Christentum und Metaphysik“ besehen wird) kritisch befragt. Die Begegnung und Auseinandersetzung beider führt nicht sofort zum Verrat an der je eigenen Herkunft. Das durchaus wechselseitige Befruchtende und Beschenkende von Philosophie und Christentum muss wohl differenzierter und zurückhaltender beurteilt werden.¹⁹⁰ Wenn es ein gemeinsames abendländisches Geschick von metaphysischem und christlichem Denken gibt und wenn ein Denken aus dem anderen Anfang vor dem ersten Anfang zurücktreten muss, um diesen freilegend einzuholen, gilt dies dann nicht auch (aufgrund des gemeinsamen Geschicks) für eine Auseinandersetzung mit dem Befremdlichen eines Anfangs des biblischen Gedächtnisses? Könnte nicht *dann* das Frag-Würdige des christlichen Glaubens wie das der Philosophie einem künftigen Denken wieder neu vor Augen kommen?¹⁹¹

Ist der Prozess der wechselseitigen Durchdringung von Metaphysik und Christentum (letzteres in Heideggers Verständnis¹⁹² eine geschichtsmächtige Deutungsmacht und Weltanschauung innerhalb des abendländischen Menschentums) durchschaut und die übersinnliche Welt als nicht mehr tragfähig entlarvt, zerfällt auch die Vorstellung eines *onto-theologischen* Gottes. Die *onto-theologisch* verfasste Metaphysik entpuppt sich demnach als ein a-theistisches Gepräge, das noch die *onto-theologischen* Götter zernichtet. Sie enthüllt sich als gottvergessene Vorstellung und Lästerung des göttlichen Gottes, der schon lange entschwunden ist. „Im bloßen Vorstellen Gottes verbirgt man sein gottloses Denken, insofern man eine Vorstellung von Gott zwischen sich und die Erfahrung schiebt. Dem zuvor entzieht sich Gott und bleibt weg.“¹⁹³

War nicht der biblische Gott aus einem solchen Verständnis der Metaphysik stets ausgeblendet, ebenso das Befremdende der Rede von JHWH und die Botschaft von Jesus, dem Christus? Was ist aus dem Menschen geworden, wenn der lebendige Gott vergessen und verdrängt worden ist? Ging nicht mit dem Vorstellen eines Gottes als eines höchsten Seienden (als Idee, Prinzip und

¹⁸⁷ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 24.

¹⁸⁸ Liebrucks, Bruno, Sprache und Bewußtsein, Band 7: »Und«. Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos, Bern-Frankfurt am Main-Las Vegas 1979, 788.

¹⁸⁹ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, Heideggers letzter Gott »gegen« den christlichen Gott, 227.

¹⁹⁰ Vgl. A.a.O., 235.

¹⁹¹ Vgl. Heideggers Vorwort zum Vortrag *Phänomenologie und Theologie*, (HGA 9), 45.

¹⁹² Vgl. Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, (HGA 5), 219.

¹⁹³ Wucherer-Huldenfeld, Heideggers letzter Gott »gegen« den christlichen Gott, 222.

Wert) zugleich einher ein Rückgang an religiöser Erfahrung? Was ereignet sich nun, wo der *onto-theologische* Gott tot ist? Wird einst ein Gott wahrgenommen werden können, der nicht vorgestellt ist? Ist nicht die fundamentale Erfahrung jene, dass Gott abwesend ist? Bernhard Welte hat den Ausfall religiöser Erfahrung die vorherrschende Erfahrung der Moderne genannt.¹⁹⁴ Wird der Ausfall religiöser Erfahrung oder gar die Abwesenheit Gottes überhaupt als Not wahrgenommen? Wenn ja, kann Gott in solcher Not er-nötigt werden? Was ist das Geschick des göttlichen Gottes? Naht nun der Gott wieder, der sich zuvor entzogen und im Getriebe der Metaphysik verborgen hatte?

Wir erinnern an die schon aufgewiesene Unterscheidung Heideggers von Christentum und christlichem Glauben (Christlichkeit des neutestamentlichen Glaubens).¹⁹⁵ Daraus folgt wohl auch eine fundamentale Differenz zwischen einem Gott des christlichen Glaubens und einem Gott des Christentums, der übereinkommt mit der metaphysisch vorgestellten *causa sui*. Heidegger legt diese ontisch als das Seiendste unter dem Titel „Transzendenz“ aus. Ein so verstandener christlicher Gott ist „das *über* das geschaffene Seiende hinausgestiegene Schaffende“.¹⁹⁶ Heidegger ist sich bewusst, dass ein metaphysisch gewonnenes Göttliches, eine alles Seiende übersteigende Transzendenz, niemals der göttliche Gott sei. Bezüglich des christlichen Glaubens hatte Heidegger (1927) an das „als Offenbarung den Glauben allererst zeitigende Seiende“ – „Christus, den gekreuzigten Gott“¹⁹⁷ erinnert. Freilich wird Heidegger in all seiner Metaphysikkritik und einer damit einhergehenden Distanzierung des Christentums zum menschgewordenen Gott des biblischen Glaubens nicht mehr sagen oder das Befremdliche des Namens JHWH zur Sprache bringen. Dennoch lässt uns das Wort aufhorchen, der *letzte Gott* stehe in einer Gegnerschaft gegen die gewesenen Götter, zumal gegen den christlichen Gott. Der *letzte Gott* steht gegen den *onto-theologisch* gewonnenen Gott der Metaphysik und damit auch gegen ein Verständnis eines an der *Onto-theologie* orientierten Begriffs des *ens increatum*. Heideggers Kritik an einem poetisch vorgestellten Schöpfergott denkt in dieselbe Richtung. Der *letzte Gott* als *Fügung des Seyns* ist kein *summum ens*, auch kein äußerster, erster oder letzter Grund (*causa prima*). Aber erschöpft sich darin der Inhalt des im christlichen Glauben geglaubten und bekannten (*confiteor*) Gottes?

Der *letzte Gott* - der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen Gott. Wir beachten folgende Aspekte: (a) Was heißt, der *letzte Gott* ist der ganz Andere gegen die Gewesenen? Wer sind die Gewesenen (Götter)? (b) Wie ist es um die Gegnerschaft gegen den christlichen Gott bestellt?

(a) Der *letzte Gott* ist der Gott des *seyngeschichtlichen* Denkens, ein Gott *im* Denken und Sagen *des Seyns*. Er gehört dem *Ereignis* der Verweigerung des *Seyns* zu. Sind die gewesenen Götter zunächst jene, die aus dem *onto-theologischen* Denken herkommen und am nihilistischen Gepräge der Metaphysik zugrundegegangen sind, dann ist der *letzte Gott* der ganz Andere. Er kann niemals diesen zugehören und bleibt ihnen entgegengestellt.

Weil der *letzte Gott* als „die höchste Gestalt der Verweigerung des *Seyns*“¹⁹⁸ entzogen *west*, ist er ein Gott gegen die gewesenen Götter, welche noch im Kult vergegenwärtigt werden konnten. Die Weise des letzten Gottes her-anzuwesen ist Vorübergang und nicht Ankunft.¹⁹⁹

¹⁹⁴ Vgl. Welte, Bernhard Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1980.

¹⁹⁵ Vgl. Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, (HGA 5), 219f.; vgl. auch unseren Abschnitt oben »Heidegger und die Theologie I - Wie kommt Gott in Heideggers Denken? Heideggers theologische Herkunft«.

¹⁹⁶ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 216f und 24.

¹⁹⁷ Heidegger, Phänomenologie und Theologie, (HGA 9), 52.

¹⁹⁸ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 416.

¹⁹⁹ Vgl. Heidegger, Martin, Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«(HGA 39), Frankfurt am Main 1980, 111; sowie: Schaeffler, Richard, Heideggers »Beiträge« - oder: Führt ein geschichtliches Verständnis der Vernunft zum Abschied vom »Christlichen Gott«, in: Ders., Philosophisch von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung (*scientia & religio* Band 5), Freiburg im Breisgau 2006, 95-122, 102.

(b) Ist der christliche Gott nun einer unter den gewesenen Göttern? Ist der Gott des Christentums der „zur Schöpfungsursache machenschaftlich umgebogene ungöttliche Gott der Metaphysik“²⁰⁰, dann gehört er durchaus unter die übrigen gewesenen Götter einer ehemals übersinnlichen Welt und ist mit ihnen im nihilistischen Treiben der Metaphysik untergegangen. Jedoch was ist das Geschick der Gewesenen? Wenn der *letzte Gott* aber der ganz Andere gegen die Gewesenen ist, stehen sie in einem Bezug zueinander. Dann sind die Gewesenen nicht einfach vergangen. Was wird in dieser Gegnerschaft aus den Gewesenen werden? Ist ihnen eine Zukunft gegeben? Sind die Götter als die Gewesenen in Abwesenheit und Ausbleib des *letzten Gottes* verborgen? Welche Zukunft dämmert den Göttern (der Metaphysik, der Griechen, überhaupt der Religionen) als den Gewesenen in der *Götterung* eines *letzten Gottes*, der noch dazu des *Seyns* bedarf?²⁰¹

Wir versuchen soviel zu verstehen: Die im Ausgang des abendländischen Denkens nun offenbar gewordene Seins- und Gottverlassenheit der Metaphysik wird zur ersten „Dämmerung des *Seyns* als Sichverbergen aus der Nacht der Metaphysik“.²⁰² Der in der *Seinsverlassenheit* sich ereignende Entzug des *Seyns* als Verweigerung „waltet als *erste höchste Schenkung des Seyns*“²⁰³, darin die Wahrheit des *Seyns* neu zur Entscheidung kommt. Das *Seyn* entbirgt sich als Geschehen der Verweigerung, in welchem sowohl die Gewesenen (Götter) wie die *Wesung* des Menschen zur Entscheidung stehen. Das *Seyn* als Verweigerung ist „der höchste Adel der Schenkung und der Grundzug des Sichverbergens, dessen Offenbarkeit das ursprüngliche Wesen der Wahrheit des *Seyns* ausmacht. So allein wird das *Seyn* die Befremdung selbst, die Stille des Vorübergangs des letzten Gottes.“²⁰⁴ Das würde bedeuten, dass die *Seyns*- und Gottverlassenheit in die Befremdung des *Seyns* eingeborgen wird und so die Gewesenen mit in die Entscheidung des *Seyns* gestellt sind.

So merkwürdig dies klingen mag, es hieße auch, dass der Mensch in der Dämmerung der Verweigerung des *Seyns* die äußerste Verlassenheit erleiden muss, um das Befremdlichste der Wahrheit des *Seyns*, den Vorübergang des *letzten Gottes* (der ebenfalls in der äußersten *Seyns*- und Gottverlassenheit harrt) zu erfahren. Im *Dasein* lichtet sich dereinst der Gott, nur so wird die Wahrheit des *Seyns* in das Seiende gegründet werden.²⁰⁵ Bedarf also Gott (*neben* dem *Seyn*) auch des *Daseins*, wie der Mensch durch das *Seyn* dem Gott zugeeignet wird? Daraus folgt, dass Gott den Menschen braucht, um in der Welt offenbar werden zu können, aber auch nicht einfach über ihn verfügen kann, wie umgekehrt der Mensch niemals über Gott verfügen kann.²⁰⁶ Erhebt sich aus dieser wechselseitigen Bedürftigkeit von Gott und Mensch nicht erst der Begriff der Freiheit als eines Sein-lassens? Begegnet uns hier nicht auch der Gedanke der *Gleichursprünglichkeit* von Gott und Mensch im *Ereignis* des *Seyns* und wäre dies nicht auch ein guter Zugang zu einem originären Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen (vgl. Meister Eckehart)? Der Mensch ist Gottes bedürftig, umgekehrt bedarf Gott des Menschen. Mit dem Gedanken der Bedürftigkeit Gottes ist die Vorstellung eines *onto-theologischen* Göttlichen, das sich selber genügt und über alles erhaben scheint, ebenso verabschiedet. Die biblische Botschaft erzählt uns, Gott kann nur Gott *sein*, wenn (weil) er sich entäußert und Mensch wird.

Ist der für den christlichen Glauben offenbar gewordene Gott *Christus, der Gekreuzigte* und das Bekenntnis zu ihm das Wesen der Christlichkeit des Glaubens, - ist dann dieser Geoffenbarte ein gewesener Gott? Jesus Christus, der gekreuzigte Gott ist jedenfalls nicht der *onto-theologische* verchristlichte Gott. Ebenso wenig ist der Gott in der Verkündigung Jesu gleichzusetzen mit dem

²⁰⁰ Wucherer-Huldenfeld, Heideggers letzter Gott »gegen« den christlichen Gott, 228.

²⁰¹ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 383 und 438f.

²⁰² A.a.O., 293.

²⁰³ A.a.O., 241; vgl. Wucherer-Huldenfeld, Heideggers letzter Gott »gegen« den christlichen Gott, 229.

²⁰⁴ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 406.

²⁰⁵ Vgl. a.a.O., 406f.

²⁰⁶ Christian Wagsonner hat diese Verschränkung von Gott und Mensch im Titel seiner Dissertation zu Schelling so ausgedrückt: „Wenn Gott nicht gewusst werden könnte, so wäre er kein Gott mehr.“ (Dissertationsprojekt am Institut für Fundamentaltheologie (Theologische Grundlagenforschung) der Katholischen-Theologischen Fakultät/ Universität Wien).

onto-theologisch verchristlichten Gott.²⁰⁷ Hat Heidegger hier den dem christlichen Glauben geoffenbarten biblischen Gott vor Augen, der dem *letzten Gott* gegenüber steht? Biblische Offenbarung ereignet sich doch auch in der Offenheit des *Seyns*? Was, wenn das „Gegenüber“ nicht im Sinne von Herabsetzung oder Feindseligkeit zu interpretieren ist? Besagt die besondere Gegnerschaft des *letzten Gottes* zum christlichen Gott (ausgedrückt im „zumal“), sagt das „gegen“ etwa ein bestimmtes Gegenüber zum christlichen Gott? Ist die Gegnerschaft von letztem und christlichem Gott analog dem oben erläuterten *Wesen* des Streitens zu deuten, das die Streitenden in ein Gegenüber versammelt und damit erst in ihren ursprünglichen Bezug vereignet? Sagt das Wort „gegen“ möglicherweise ein Gegenüber, das größte Nähe einschließt?²⁰⁸

Wir schließen die *Fügung* des *letzten Gottes* mit einem Verweis auf das Mysterium der Sprache. Warum gibt es überhaupt die Rede von Gott im *seynsgeschichtlichen* Denken? Wie ist dem *Ereignis* des *Seyns* zu entsprechen und dieses zu sagen, wenn das *Seyn* sich die Götter er-eignet und die Götter des *Seyns* als ihrer Not-schaft bedürfen? Weil das *Seyn* als die Erzitterung des Götterns der Götter *west*, ist der vom *Seyn* gebrauchte *letzte Gott Ausdruck* des *Seyns* und als dessen *Aufgang* höchste Verweigerung.²⁰⁹ Die dem letzten (einzigen, wartenden, nahenden) Gott angemessene Weise der Nähe ist dann Verschweigung und das Schweigen der entsprechende Aufenthalt des *Daseins* (vgl. die *Zu-künftigen*).²¹⁰ Ein Sagen *des Seyns* und des Gottes (genetivus objectivus) wird sich einüben müssen in ein Hören auf die Sage des *Seyns* (genetivus subjectivus). Kommen wir damit nicht an die Grenze des Sag-baren oder bleibt noch das ver-sagt?

Möglicherweise gelangen wir damit gar erst in den Ursprung (dem Ent-Sprung) von Sprache, in die Sage des *Seyns* selbst als dessen *Wesung*? Am Ende der *Beiträge* spricht Heidegger im Gestus des Fragens. Ist ein Fragen der Sage des *Seyns* angemessen - ein Fragen, das uns allein in ein Schweigen (eine Stille) einweisen mag und muss, worin die Wahrheit des *Seyns* seinen Widerhall findet und uns als Fragende Gott und *Seyn* erahnen lassen?²¹¹ Hören wir Heidegger: Warum aber der Gott? Woher das *Seyn* als ihre Not-schaft? Wie aber die Götter? „Worin besteht die Gottheit der Götter? Warum das *Seyn*? Weil die Götter? Warum die Götter? Weil das *Seyn*?“²¹²

2.7. Das Seyn

Daß das Sein ist und deshalb kein Seiendes wird, drückt sich am schärfsten darin aus: das *Seyn* ist Möglichkeit, das nie Vorhandene und doch immer Gewährnde und Versagende in der Verweigerung durch die Er-eignung.²¹³

„Das *Seyn*“, dieser die *Beiträge zur Philosophie* schließende Abschnitt, ist der Versuch, das Ganze der *Fügungen* noch einmal zu sagen. Auch wir wollen ein zusammenfassendes Wort probieren. Das *Seyn* schickt sich in den (in die) *Fügungen* dergestalt, dass in ihnen das Geschick des *Seyns* offenbar wird. Der *Anklang* hat uns die *Seinsvergessenheit* des *Daseins* wie die *Seinsverlassenheit* des Seienden durch das *Seyn* im Ausgang aus dem Denken des ersten Anfangs zu Gehör gebracht und uns die Notwendigkeit eines Denkens aus dem anderen Anfang *zugespielt*. Das Seinsverständnis des *Daseins* ist zur (nicht mehr geahnten) Not geworden, wo es in die Notlosigkeit der *Seinsvergessenheit* verfallen ist. Die Geschichte der Metaphysik ist als *seinsvergessene* und *seinsverlassene*

²⁰⁷ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, Heideggers letzter Gott »gegen« den christlichen Gott, 230.

²⁰⁸ Vgl. a.a.O., 229; zum *Wesen* des Streits, siehe das oben zur Fügung des Sprunges Gesagte.

²⁰⁹ Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 239 und 244.

²¹⁰ Vgl. a.a.O., 12 und auch 78f.

²¹¹ Vgl. hier die abschließenden Abschnitte 279 und 281 der *Beiträge zur Philosophie*.

²¹² A.a.O., 508.

²¹³ A.a.O., 475.

Geschichte des Seins die stete Flucht vor dem *Seyn* und damit die Flucht vor dem *Wesen* des *Daseins* als einer *Wesungsstätte* des *Seyns*. In ihr entschwinden die Götter.

In den *Fügungen* des *Sprunges* und der *Gründung* wird das *Seyn* als *Seyn* vorgedacht.

Von Anfang an aber ist bei *dieser* ursprünglichen Wiederholung zu wissen, daß sie eine völlige Verwandlung des Menschen in das Da-sein fordert und schon ersprungen hat, weil die Wahrheit des *Seyns*, die sich auf tun soll, nichts anderes bringen wird, als die ursprüngliche *Wesung* des *Seyns selbst*.²¹⁴

Das *Seyn* als *Seyn* bedenken ist die Bereitschaft, die *Wesung* des *Seyns* als Verweigerung und *Nichtung*, Ent-setzen und Ent-zug erfahren zu vermögen, d.h. sich der Wahrheit des *Seyns* aussetzen und fügen zu können. *West* das *Seyn* als Entzug, ist es niemals aus dem Seienden zu extrahieren, denn dieses gehört *in* die *Wesung* des *Seyns*. Das *Seyn* ist nirgends vorhanden, es *west* als das Mögliche und stets Gewährende - darin sich ereignend *und* verweigernd.

Das *Seyn* als *Seyn* erfahren ist die Bereitschaft, dieses in das Seiende bergen zu helfen. Dazu bedarf es des *Da-seins*, so aber, dass dieses zur Augenblicksstätte, zum Zeit-Spiel-Raum der Bergung des *Seyns* werde. Das *Dasein* kann nicht aus sich diese Augenblicksstätte errichten, sondern wird vom *Seyn* als diese Stätte er-eignet, so aber, dass es (das *Seyn* selbst) sich dem *Dasein* als seinem Eigentum übereignet und darin birgt.

Hier kommen uns *die Zukünftigen* als *weitere Wesungsweise* des *Seyns* vor Augen. Sie sind jene, die im *Ereignis* des *Seyns* stehen, dessen Not und die Wandlung des *Daseins* erfahren. Mit den beiden letzten *Fügungen* (*die Zukünftigen*, *der letzte Gott*) kommt uns ein noch tieferer Gedanke zu: der Bezug von Gott und Mensch. Der Mensch, nun als gewandeltes *Dasein*, ist der vom *Seyn* *Ereignete*. Er wird dem Gott als dem vom *Seyn* *Verweigerten* ent-gegengesetzt.

Das *Da-sein* ist das *Zwischen* von *Seyn* und Seiendem. Auch das *Seyn west* als ein *Zwischen* von Gott und Mensch und als ein *Zwischen* des Seienden. Das *Zwischen* besagt hier, dass es keine Identifizierung des *Seyns* geben kann. Das *Seyn* wie der Gott können nicht einfach prädiert werden, ebensowenig das *Dasein*. Wir können auch sagen: der Gott und das *Seyn* – das Selbe, jedoch niemals ident. Ihr Selbes besteht in ihrer *Wesung* (Verweigerung) als reiner Unterschied. Der Gott ist nirgends im Seienden zu finden, ebenso wenig das *Seyn*. Das *Seyn* kann also niemals fixiert, sondern allein geborgen oder anders ausgedrückt gegründet werden. Dies aber so, dass sich das *Seyn* das *Dasein* zubereitet und die *Zukünftigen* als dessen Gründungsstätte zueignet. Darin eröffnet sich dem *Dasein* erst (einst) seine tiefste *Wesungsmöglichkeit*.

Kommen nun hier *Seyn* und Gott nicht in eine solche Nähe, dass sie zusammenfallen? Keineswegs. Das *Seyn west im* letzten Gott am innigsten als *Verweigertes* (Verweigerndes). Der Gott ist nicht ident mit dem *Seyn*. Genauso wenig ist das Seiende der Raum der Identifizierung und Fixierung des *Seyns*, wie dies in der Geschichte der Metaphysik in vielen Variationen durchgespielt und versucht worden ist. Der *letzte Gott* ist der äußerste und letzte Gott, weil der kommendste und kommend bleibende, künftige Gott.

²¹⁴ Ebd.

Das *Seyn* ist das von Gott und den Göttern *Gebrauchte* als jenes *Zwischen*, welches Mensch und Gott in deren Gegnerschaft nötigt und sie in dieser Zu-stellung den Streit von Erde und Himmel austragen lässt.²¹⁵ Das *Seyn* ereignet den Menschen als den *Existierenden*, das heißt in der Nähe des *Seyns* Wohnenden. Wozu ereignet es den Menschen? Es ereignet ihn „zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins“²¹⁶ und hinein in diese.

Das *Seyn* ist die erstreitende Ereignung, die ihr Ereignetes (das Da-sein des Menschen) und ihr Verweigertes (den Gott) ursprünglich versammelt in den Abgrund ihres Zwischen, in dessen Lichtung Welt und Erde sich die Zugehörigkeit ihres Wesens erstreiten zum Zeit-Spiel-Raum, in dem zur Verwahrung kommt das Wahre, was in solcher Verwahrung als das »Seiende« zur Einfachheit seines Wesens im *Seyn* (dem Ereignis) sich findet.²¹⁷

Das Wort der Inzwischenenschaft des *Seyns* nennt Unterschiedenheit und erstreitende (entgegende) Versammlung von Erde und Welt, Gott und Mensch. Das *Seyn* versammelt (entlässt ursprünglich, d.h. entspringenlassend, entsetzend und gewährend) Erde und Welt, Gott und Mensch zum Austrag ihrer je eigenen *Wesung*. Sehr schön sagt Heidegger das auch in der den *Beiträgen zur Philosophie* innigst verbundenen Abhandlung *Besinnung*. „Ursprünglicher denn das Geheimnis der Erde, weltender denn die errichtete Welt, wesender denn der Gott und gründender denn der Mensch ist das *Seyn* – und doch »nur« der Augenblick des Inzwischen für das Seiende im Ganzen.“²¹⁸ Das *Seyn* erweist sein eigenes *Wesen* „als Er-ignis in den Abgrund der Lichtung, die als Zeit-Spiel-Raum dem *Seyn* die Stätte schafft, als welche es den Austrag zwischen Entgegnung und Streit zum Augenblick und Grund der Geschichte werden lässt.“²¹⁹

Die Differenz von Gott und *Seyn* ist schließlich ausgesagt im Wort vom Wink des *letzten Gottes*, darin sich das *Seyn* als Verweigertes entbirgt. Der Wink des *letzten Gottes* ist Bergung wie Ent-bergung des *Seyns* (dieses als Verweigertes, das Nichthafte im *Seyn*).²²⁰ Verbirgt sich in der *Wesung* der Wahrheit des *Seyns* der *letzte Gott*, so wird in seinem Wink ein Lichten des *Seyns* sichtbar, worin das Seiende neu eröffnet, Seiendes seiend wird.²²¹

Womöglich streifen wir hier das in den biblischen Schriften wie der Geschichte der christlichen Mystik Tradierte. Gott kann weder mit dem Seienden, schon gar nicht mit dem *Seyn* noch mit dem Nichts identifiziert werden. Die große Versuchung, Gott als das *Seyn* bzw. als das Nichts zu orten, muss in einer negativen Mystik wie Theologie nochmals *überstiegen* werden. Gott muss, und das ist die Erfahrung der Mystikerinnen und Mystiker (Theresa von Avila, Johannes von Kreuz, Meister Eckehart, um einige zu nennen), nochmals (sein) gelassen werden (Gott Gott sein lassen). Welche Konsequenzen ergeben sich hier wohl für die Sprache der Gebete? Was, wenn wir das Gebet (das zwar auch in die Versuchung der Identifikation und Fixierung Gottes verfallen kann) als eine Weise

²¹⁵ Vgl. a.a.O., 438, 476, 479, 484f.

²¹⁶ Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 345.

²¹⁷ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 485.

²¹⁸ Heidegger, Besinnung (HGA 66), 93f. Die Abhandlung *Besinnung* ist unmittelbar nach den *Beiträgen zur Philosophie* verfasst worden (1938/39) und weist eine entsprechende Struktur zu diesen auf.

²¹⁹ A.a.O., 91f.

²²⁰ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 410f.

²²¹ Vgl. a.a.O., 24; Das Wort vom Wink wird im abschließenden Kapitel über den Vorübergang Gottes nochmals aufgenommen und ausführlich interpretiert werden.

des Gottesgedächtnisses verstehen, eines *Sprechens* im Sinne reiner Negativität (so wie wir von Hegel her Sprache denken), sodass die Gebetsprache selbst nun nicht mehr identifiziert, abbildet oder fixiert, sondern den Unterschied als Unterschied erzählt und so den Bezug von Gott und Sterblichen ent-sprechend re-zitiert?

Neuerlich stoßen wir an das Geheimnisvolle der Sprache, nämlich dass jedes Sagen zugleich enthüllt und verhüllt. Das *Seyn west* als ein Sagen. Es ereignet sich als Sage des *Seyns*. Was entbirgt sich in der Sage des *Seyns*? Es entbirgt sich das *Seyn* als Verweigerung. Das Sagen des *Seyns* (genetivus subjectivus), ein Ver-Sagen des *Seyns*? Entborgen wird die Verbergung des *Seyns*, dessen Verweigerung und *Nichtung*. In der Entbergung der Verbergung wird die *Wesung* des *Seyns* als Verweigerung offenbar. Das *Seyn west* in der (*west* als) Sage des *Seyns*, darin es „das Er-eynis, jenes *Zwischen* der Inzwischenenschaft von Gott und Dasein, Welt und Erde nennen“²²² muss.

Abschließen wollen wir das Kapitel über die *Fügungen* mit einem die *Beiträge zur Philosophie* eröffnenden und das ganze *Werk* durchgreifenden Wort, welches den Bezug von *Dasein*, *Gott* und *Seyn* versammelt.

Im Da-sein und *als* Da-sein er-eynet sich das *Seyn* die Wahrheit, die selbst es als die Verweigerung offenbart, als jenen Bereich der Winkung und des Entzugs – der Stille –, worin sich erst Ankunft und Flucht des letzten Gottes entscheiden. *Dazu* vermag der Mensch nichts zu leisten und dann am wenigsten, wenn ihm die Vorbereitung der Gründung des Da-seins aufgegeben ist, so zwar, daß diese Aufgabe das Wesen des Menschen wieder anfänglich bestimmt.²²³

Das *Seyn* eignet sich das *Dasein* (und sich ihm) zu, darin sich die Wahrheit der *Wesung* des *Seyns* als Verweigerung lichtet. Die *Wesung* der Wahrheit des *Seyns* als Verweigerung und Entzug ist jene *Lichtung*, in welcher sich die Entscheidung über Ankunft und Ausbleib des *letzten Gottes* ereignen wird und darin der Mensch allein in sein *Wesen* finden mag. Das *Seyn* braucht das *Dasein* und den Gott, wie Gott und *Dasein* der *Lichtung* des *Seyns* bedürfen. Solange der Vorenthalt der *Lichtung* des *Seyns* währt, finden Mensch und Gott als die aufeinander bezogenen nicht zueinander, findet der Mensch nicht in sein eigentliches *Wesen* und der Gott wird, wenn überhaupt, nur in seinem *Abwesen* (Fehl) erfahren.

3. Resümee unter dem Titel »*ontologische* und *theologische* Differenz«

Die Titel *ontologische* und *theologische Differenz* stehen im *seynsgeschichtlichen* Denken in einem unlösbaren Zusammenhang. Wie auch immer unser Blick auf das Sein geartet ist, wird sich uns Seiendes entsprechend zeigen können (lichten). Der Unterschied von

²²² A.a.O., 484. Vgl. *Das Wesen des Seyns* (seine *Wesung*) ereignet sich im Wort. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns* (HGA 69), 140.

²²³ Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 20.

Sein und Seiendem besagt vor dem Hintergrund von Heideggers Metaphysikauffassung soviel wie: Seiendes verortet sich in einem Ursprung, der die Namen Sein (ὄν), Eins (ἓν), Gott (θεῖον) erhält. So kann Heideggers Einschätzung der Metaphysik im Sinne eines Ursprungsdenkens (causa prima) als Geschichte der Identifizierung gelesen werden.²²⁴

Die Lehre von der *ontologischen Differenz* ist das bleibende Thema auf Heideggers Denkweg.²²⁵ Sie zu bedenken gehört in die Mitte des *seynsgeschichtlichen* Denkens und ist leitend für ein Verständnis der Differenz von *Dasein*, *Seyn* und Gott. Sehr allgemein betrachtet besagt *ontologische Differenz*: Sein ist dasjenige, woraufhin das Seiende in den verschiedenen Epochen des abendländischen Denkens besehen wird. Wir konkretisieren nochmals folgende Verstehensweisen der *ontologischen Differenz*.²²⁶

(1) Die *ontologische Differenz* scheidet das den Menschen ansprechende Sein von dem Seienden, das unter diesem Anspruch des Seins in Erscheinung tritt.

Nun ereignet (schickt) sich *Seyn* in jedem Zeitalter neu und dessen Anspruch wird in je neuer Weise erfahrbar und vernehmbar. So kann nun (2) die *ontologische Differenz* als der Unterschied zwischen den verschiedenen Weisen wie sich *Seyn* zu vernehmen gibt (schickt) und „dem Seienden, das der Mensch jeweils innerhalb einer Weise seines *Versetztseins ins Offene, zu entbergen vermag*“²²⁷ verstanden werden. Im gegenwärtigen technischen Zeitalter entbirgt sich das *Seyn* im *Gestell*. Das Seiende wird auf seine Bestellbarkeit hin entborgen. Wenn Heidegger die *ontologische Differenz* so versteht, dass sich das Geschick des Seins gemäß den Epochen des *Seyns* jeweils neu enthüllt, dann gehört der Gott dem *Ereignis* des *Seyns* so zu, dass dieser dem Menschen entsprechend übereignet (oder verweigert) und der Mensch dem Gott zugeeignet (oder enteignet) wird.²²⁸ Dieses Verständnis der *ontologischen Differenz* weist uns demnach in die *theologische Differenz* von *Seyn* und Gott und sagt zugleich die wechselseitige Verwiesenheit von Gott (als Anfang unermesslicher Möglichkeiten der Geschichte) und Sterblichen (auch als künftige Möglichkeit des *Da-seins* für den Menschen).²²⁹

(3) Weiters benennt die *ontologische Differenz* jene Differenz, welche das ganze abendländische Denken durchwaltet im Sinne eines Zwischen von „Sein, das der Mensch »vergessen« hat, und dem Seienden, das er selber sich zugänglich macht.“²³⁰

Vergessen hat der Mensch das Sein jedoch, weil er vom *Seyn* verlassen ist, eine Verlassenheit, die wiederum aus dem sich verweigernden *Wesen* des *Seyns* herrührt.

(4) „Die »ontologische Differenz« erweist sich so als der Unterschied zwischen dem Sein, das dem Menschen »verweigert« ist, und dem, was ihm auch dann noch »gegeben«

²²⁴ Stimmt das noch für Hegel? Ist er deshalb derjenige, der den Zenit des metaphysischen Denkens erreicht hat?

²²⁵ Vgl. Schaeffler, Heideggers »Beiträge«, 98; vgl. etwa Abschnitt 266 in den *Beiträgen zur Philosophie*.

²²⁶ Wir folgen hier zum Teil Richard Schaefflers eben genannter Schrift.

²²⁷ Schaeffler, Heideggers »Beiträge«, 100.

²²⁸ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 26.

²²⁹ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 411.

²³⁰ Schaeffler, Heideggers »Beiträge«, 100.

bleibt: jenem Gefüge eigener »Gemächte«, die ihm das »innerste Leuchten der Wahrheit« verstellen.²³¹

(5) Der *letzte Gott west* als „die höchste Gestalt der Verweigerung des Seyns“²³². Der *letzte Gott* ist deshalb gegen alle gewesenen Götter der ganz andere, da er als innigste Gestalt der Verweigerung des *Seyns west*. Der *letzte Gott* ist niemals in Kult und Gottesdienst vergegenwärtigbar.²³³ Es kann allein sein Wink vernommen werden, der die Verweigerung des *Seyns* und seinen Fehl als Fehl mitteilt. Er ist niemals ein Gott, den es gibt (vgl. Bonhoeffer). Der *letzte Gott* ist kein gegenwärtiger, vielmehr ein entgegenwartender Gott, künftig und entzogen bleibend. Der Ausgang eines neuen Göttertages sagt nur, dass die Entzogenheit Gottes und damit die Verweigerung des *Seyns* deutlicher (näher) als Entzogenes vernehmbar wird. Vom *Seyn* her betrachtet ist der *letzte Gott* dem Menschen zugeeignet und in der Weise gegeben, dass Gott dem Menschen als verweigerte Wirklichkeit aufgeht. Der *letzte Gott* als äußerste Gestalt der im *Seyn* waltenden Verweigerung ist demnach das zum Seienden Differenteste.

Zusammenfassend sagt die *ontologische Differenz* einen unverfügbaren Entzug.²³⁴ Das *Seyn* ist weder Seiendes noch Sein eines Seienden, auch kein höchstes und erstes Seiendes und niemals am Seienden abzunehmen. Es ist überhaupt nicht. *Seyn west* (als das *Zwischen*) im Seienden. *Seyn* besagt Entzogensein. *Seyn* und Nichts – dasselbe. *Seyn* und Nichts sind nicht positivierbar. Ansonsten wäre das Nichts ein zernichtendes Nihil und niemals Gewährnis im Sinne des schenkenden lichtend-verbergenden *Wesens* des *Seyns*. Was im befremdlichen (verweigernden) Geschick des *Seyns* (im Wink Gottes) sich schickt und entborgt wird, ist *Seinsvergessenheit* (und *Seinsverlassenheit*) – diese als *Ausdruck* des sich verweigernden *Zu-Wesens* des *Seyns* (und eben nicht im Sinne einer menschlichen Amnesie und mangelnden Gedächtnisleistung zu lesen), deren Not allein ausgestanden werden muss. *Seinsvergessenheit* heißt ja, dass eine im Sein waltende Differenz vergessen worden ist. Die *Seinsvergessenheit* ist deshalb auch nicht einfachhin zu überwinden, kann nicht durch anderes abgelöst werden. Vielmehr möge sich

²³¹ A.a.O., 101.

²³² Heidegger, Beiträge (HGA 65), 416.

²³³ Vgl. ebd.

²³⁴ Richard Schaeffler fügt in seiner Studie noch Fragen an, die, zuvor von Heidegger gelernt, diesen nun kritisch anfragen. Zum Geheiß und Geschick des Seins gehört unweigerlich die Verweigerung des *Seyns* und die Entzogenheit des Gottes. Nimmt aber nur einzig das *Seyn* den Menschen in Anspruch? Spricht allein *Seyn*? Wie ist es da um die vielfachen Ansprüche des Seienden bestellt? Was ist der gemeinsame Bedeutungsgehalt der sehr verschiedenen (ästhetischen, sittlichen, religiösen,...) Ansprüche des Seienden (vgl. Schaeffler, Heideggers »Beiträge«, 109)? Wir dürfen anfügen: Stimmt Heideggers Vorwurf, dass alles nach dem Seienden jagt und sich nicht um das *Seyn* kümmert (Beiträge, 443). Könnte von diesem Fraglichen her nicht auch ein neues Verständnis der *ontologischen Differenz* gewonnen werden, nun ausgehend vom Seienden und seinen vielen Ansprüchen? Könnte nicht die von Heidegger verstandene *ontologischen Differenz* selber Quelle und Ausdruck einer Vergessenheit des Seins sein? Was ist, wenn die Verweigerung des *Seyns* (und damit der Entzug Gottes) nicht nur innerstes *Wesen* des *Seyns* sei, sondern durch das anmaßende *Wesen* des Menschen mitverschuldet ist (vgl. Schaeffler, Heideggers »Beiträge«, 115)? Kann Gott nur als die höchste Gestalt der Verweigerung des *Seyns* erfahren werden? Wie nahe kommt diese Frage einem Verständnis des schonenden Vorübergangs JHWHs, der erinnernd im Pessahfest gefeiert wird? Wie bricht der im Pessah erinnerte und gefeierte schonende Vorübergang JHWHs in das maßlose *Wesen* der Technik ein?

ein Denken im Sinne eines Erwachens in die *Seinsvergessenheit* stellen und in ihr stehen. Dieses Denken erinnert, dass die Not als Not erfahrbar wird, dass der Fehl Gottes als Fehl erinnert wird.²³⁵ Wir entdecken dahinter die Frage: In welcher Gestalt wird dem Menschen der Angang des Seins jeweils (entsprechend dem Verständnis der *ontologischen Differenz*) vernehmbar?

Seyn west als Verweigerung. Der Gott als äußerste Gestalt der Verweigerung des *Seyns west* ebenso als Entzug. Jedoch was unterscheidet dann *Seyn* von Gott? Warum verwendet Heidegger das Wort „Gott“ trotz aller Vorbehalte gegen das *onto-theo-logische* Denken der Metaphysik? Wer ist Heideggers Gott, wer sind die Götter im *seynsgeschichtlichen* Denken? Im letztgenannten Punkt haben wir nun den Übergang von *ontologischer* und *theologischer Differenz* erreicht.

Die *theologische Differenz* bedenkt im *seynsgeschichtlichen* Denken die Unterschiedenheit von Gott zu *Seyn* und *Dasein*. Das *Seyn (Ereignis)* ist nicht der Gott. Das *Dasein* (der Dagründer) gehört wiederum der Differenz von *Seyn* und Gott zu.²³⁶ Die Götter sind, von *Seyn* und Seiendem verschieden, die Un-entschiedenen.²³⁷ Jedoch bedarf Gott des *Seyns* als Zeit-Spiel-Raum seines Erscheinens und Versagens.²³⁸

Der Gott gehört in die *Wesung* der Wahrheit des *Seyns*. Der Name „Gott“ („Götter“) benennt im *seynsgeschichtlichen* Denken eine Leerstelle, die „Unbestimmtheit der Gottschaft“²³⁹. Der Gott kann weder bestimmt und errechnet werden, noch kann er im Kult vergegenwärtigt (in einer unmittelbaren Verehrung re-präsentiert werden).²⁴⁰ Jedoch bedarf er des *Seyns* und ernötigt den Menschen zur *Gründung* ins *Da-sein*.

Wie aber konnte Heidegger die Kohärenz von *Seyn* und Gott (die Dimension des Gotthaften im *Seyn*) behaupten und zugleich deren radikale Trennung ansetzen?²⁴¹ *Gott west unter* dem *Seyn*. Wie könne dieses *Unter* noch verstanden sein? Ist mit dem *Unterhalb* Gottes ein ursprünglicherer Standpunkt gewonnen? Wenn sich das *seynsgeschichtliche* Denken von Gott her bestimmt,²⁴² wäre dann nicht auch ein ursprünglicherer Standpunkt gewonnen, gleichsam eine *meta-seynsgeschichtliche* Ebene erreicht, denn wie könne man anders auf die Dimension des Göttlichen kommen, um ihr dann das Sein abzusprechen?²⁴³

Lorenz Puntel hat in der schon zitierten kritischen Untersuchung nach dem Ungedachten bei Heidegger gefragt. Heidegger habe ja selber die Frage gestellt, wie denn Gott in die Philosophie

²³⁵ Vgl. Heidegger, *Zeit und Sein*, (HGA 14), 37f.; vgl. auch: Deibl, Jakob, *Der Entzug heiliger Namen*, in: *Theologie und Philosophie* 86 (2011) 523-550.

²³⁶ Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 403; 409.

²³⁷ Vgl. a.a.O., 18.

²³⁸ Vgl. a.a.O., 415.

²³⁹ Heidegger, *Besinnung* (HGA 66), 249; vgl. Ders., *Beiträge*, (HGA 65), 411.

²⁴⁰ Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 406 und Ders., *Besinnung* (HGA 66), 246.

²⁴¹ Vgl. Puntel, *Heideggers »Seinsdenken«*, 126f.

²⁴² Vgl. *Der Gott als äußerste Gestalt der Verweigerung*.

²⁴³ Vgl. Puntel, *Heideggers »Seinsdenken«*, 131.

komme.²⁴⁴ Ist bei ihm ungefragt geblieben, wie Gott in Heideggers Seynsdenken komme? Blieb deshalb unbedacht, dass Heidegger vielleicht von Gott her denkt, ein Gedanke, der die (theologische) Differenz von *Seyn/Sein* und Gott nochmals umgreift?²⁴⁵

Dann wäre aber die Gottesfrage nicht einfachhin inkludiert in die Frage nach dem Sein, sondern die *Seynsfrage* wäre ebenso in die Gottesfrage eingebettet. Freilich ist die Spannung von Gottes- und *Seynsfrage* aufrechtzuerhalten und das eine nicht in das jeweilige andere aufzuheben. Erst recht ist die Differenz von *seynsgeschichtlichem* Denken und seiner Gottesrede einerseits und der biblischen Gottesrede andererseits zu wahren. Das *Seyn* als *Ereignis* und das Ereignen Gottes (wie es uns die Bibel erzählt) sind zu unterscheiden. Jedoch lassen sich Strukturanalogien zwischen dem Seynsdenken Heideggers und dem biblisch-theologischen Denken zeigen.²⁴⁶

Ob uns nicht in Heideggers Denken „des Seyns als des Ereignisses eine Möglichkeit eröffnet ist, das, was wir theologisch von Gott als *Ereignis* sagen, in neuer Weise zu »denken« und zu verstehen“²⁴⁷? In ähnlicher Weise hat Alfred Dunshirn auf konzeptionelle Parallelen von Paulus und Heidegger aufmerksam gemacht.²⁴⁸ Heideggers Seynsdenken wird wohl, trotz aller Warnungen von Hans Jonas, weiterhin theologisch relevant bleiben.

Damit sind wir bei einer weiteren Differenz, der von letztem Gott und biblischem Gott, angelangt. Zwar ist der biblische Gott nicht einfach gleichzusetzen mit Heideggers *Seyn* als *Ereignis*. Es begegnet uns im *seynsgeschichtlichen* Denken aber eine Dimension des Gotthaften, die eschatologische Züge trägt. Hat Heidegger hier nicht doch, abseits eines von ihm als in die Irre gehend gesehenen metaphysischen Gottdenkens, etwas erblickt, das dem biblischen Gottdenken durchaus nahesteht und auch über ein *seynsgeschichtliches* Denken hinausweisen kann? Nennt der Name Gott (verdichtet im Namen JHWH) noch einmal etwas anderes als die Worte *Seyn*, Sein, ~~Sein~~ und Heideggers *letzter Gott*? Gehört der Name „Gott“ nochmals in eine eigene Sprache, die nur dieses eine Wort enthält?

²⁴⁴ Vgl. Heidegger, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, (HGA11), 64.

²⁴⁵ Vgl. Puntel, Heideggers »Seinsdenken«, 132.

²⁴⁶ Vgl. Hübner, Hans, »Vom Ereignis« und vom Ereignis Gott. Ein theologischer Beitrag zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«, in: Coriando, Paola-Ludovica (Hg.), Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Band 5, Frankfurt am Main 1998, 136-158.

Der Theologe Hans Hübner erläutert in seinem Aufsatz die erstaunliche Nähe zwischen der Heilsgeschichte des Evangelisten Johannes und der *Seyns*geschichte Heideggers. Der biblische Gott (Gottesereignis) und das *Seyn* werden nicht einfachhin gleichgesetzt, aber Strukturanalogien von biblischem Ereignisdenken und *seynsgeschichtlichem* Denken des *Ereignisses* aufgewiesen, etwa: Gott ist der Ereignende/das *Ereignis* „der biblischen Heilsgeschichte“ wie umgekehrt „*Seyn*, (als) das Ereignis der *seynsgeschichtlichen* Heilsgeschichte“ zu denken ist (Hübner, »Vom Ereignis«, 150).

²⁴⁷ Hübner, »Vom Ereignis«, 157.

Ein ähnlich vermittelndes Schlüsselwort (neben *Ereignis*) in Heideggers Denken lautet: *Nähe*, wie dies sehr schön Emil Kettering gezeigt hat. Vgl.: Kettering, Emil, NÄHE als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung, in: Pöltner, Günther (Hg.), Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage, Wien-Köln, 1991, 9-22; vgl. auch: Ders., NÄHE. Das Denken Martin Heideggers, Pfullingen 1987. Die Offenbarung Gottes, so lehrt uns die Bibel, ereignet sich in Jesus von Nazaret. Er hat uns (und damit die Schöpfung Gottes) in ein neues Verhältnis (Nähe) zum Vater gebracht, neue Beziehung zu Gott (von Gott her, aber nicht ohne den Menschen Jesus) gestiftet. Durch das Christusereignis gelangt der sündige (d.h. von Gott abgesonderte), sterbliche Mensch in die Nähe Gottes. Jesus Christus ist gleichsam der Gott und Mensch ver-nähernde Mittler (vgl. Eph 2, 13ff.).

²⁴⁸ Vgl. Dunshirn, Alfred, Kat-echeten des Seins. Destruktion, Kehre und Gemächt bei Paulus und auch Heidegger. In: Existenzia, Vol. XX (2010) 1-18.

Im dritten Teil der Arbeit haben wir die *Fügungen* aus den *Beiträgen zur Philosophie* bedacht. Sie stellen geschichtliche *Wesungsweisen* des *Seyns* dar. Der Terminus der Fuge sagt das Ge-fügte der *Fügungen*. Die Fuge *ist* Fuge *des Seyns*. Fuge *sagt* dasselbe wie Symbolon, nämlich das in der Versammlung Entgegengestellte. Die Fuge ist zugleich Versammlung (Zueinander) *und* Riss (Entgegnung). Das „*Seyn fügt*“ heißt, es versammelt *und* entgegnet. Die *Fügungen* sprechen uns von der Zerklüftung des *Seyns*, in welchen es verborgen west. Mit den *Fügungen* - *der Anklang, das Zuspiel, der Sprung, die Gründung, die Zukünftigen, der letzte Gott*, diese als *Wesungsweisen* der Wahrheit des *Seyns* - haben wir nun den entsprechenden Horizont erreicht, um Heideggers Vortrag *Hölderlins Erde und Himmel* zu hören.

Teil IV: »Der Gott west nur an, indem er sich verbirgt« - Hölderlins Erde und Himmel

Entsprechung
 Gottlos der Gott
 allein, sonst keins
 der Dinge –
 erst wieder Tod
 entspricht
 im Ringe
 dem Frühgedicht
 des Seyns.¹

Als adäquaten Hintergrund einer Besprechung von Heideggers Wort zu *Hölderlins Erde und Himmel* haben wir einen Aufriss zu den *Beiträgen zur Philosophie* skizziert. Die *Beiträge* haben uns ein übergängliches, besinnendes Denken hin zu einem *seynsgeschichtlichen* Denken des *Seyns* erschlossen. In den *Beiträgen* verweist Heidegger auf Hölderlin, Kierkegaard und Nietzsche, welche die Entwurzelung der abendländischen Geschichte und das Los der *Seynsverlassenheit* erfahren haben. Hölderlin gilt Heidegger als der einzige Dichter, der dichtend die Not der Abwesenheit Gottes erlitten hat.²

Wir wollen im Folgenden, ausgehend von *Hölderlins Erde und Himmel*, das Geschick des *Seyns* in den Namen *Gestell* und *Geviert* erläutern und damit verbunden Hölderlins mythologisches Geschichtsmodell vorstellen. Wir versuchen die alte Sage eines „großen Anfangs“ in den alten Erzählungen von Orient und Okzident (das Frühgedicht des *Seyns* im Griechentum und das stiftend-gründende Handeln JHWHs im Bundesdenken der Bibel) zu erinnern. Damit gelangen wir schließlich an den Ort, den biblischen wie den seynsgeschichtlichen Teil anhand einiger Referenzpunkte (Zeitlichkeit des sterblichen *Daseins*, Negativität des Heiligen, Geschichte und Erzählung sowie der Vorübergang Gottes) in Beziehung zu setzen.

1. Vorbemerkung

Die Auseinandersetzung mit den *Fügungen* aus den *Beiträgen zur Philosophie* hat uns so weit auf den Weg gebracht, um vor Heideggers Vortrag *Hölderlins Erde und Himmel* zu gelangen. Der Text zu *Hölderlins Erde und Himmel* entstammt einem Vortrag Heideggers aus dem Jahre 1959, den er, mit unterschiedlichen Einleitungen versehen, mehrmals (in München, Stuttgart, Freiburg im Breisgau und Heidelberg) vorgetragen hat.³ Der Vortrag ist ein inhaltlich dichter Text und versammelt vieles von dem von Heidegger bisher

¹ Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975, 80 (Nr. 50).

² Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 204.

³ Der Vortrag ist auch als Audiodokument auf zwei CDs zugänglich: Martin Heidegger, *Hölderlins Erde und Himmel* (Der Vortrag, gehalten am 18. Januar 1960 in der Neuen Aula der Universität Heidelberg ist erschienen bei Klett-Cotta, ISBN 3-608-91049-2).

Gedachtem. Wir sagen zunächst einiges zu Aufbau und Struktur und versuchen danach eine dem Vortragstext folgende Auslegung. Durch wesentliche Einschübe aus Heideggers Denken versuchen wir das von Heidegger Gesagte in seinem Denken zu verorten, daraus zu interpretieren und zu verstehen.⁴

Zur Struktur des Vortrages: Heidegger verweist eingangs auf Hölderlins Gedicht *Griechenland*, das den Zuhörern vorliegt und aus dem her Heidegger Hölderlins Vorstellungen von Erde und Himmel darzulegen sucht. Hölderlin soll dabei weder philologisch noch philosophisch nutzbar gemacht werden. Der Vortrag will etwas Vorläufiges sein, *eine Sache des Denkens*, insofern sie sich Hölderlins Wort sagen lässt, ihm zugehört d.h. hörender wird auf das, was im Gedichtentwurf von *Erde und Himmel* und ihrem Bezug gesagt wird. Diese Sache des Denkens ist näherhin eine Umstimmung unserer gewohnten Vorstellung in eine ungewohnte, „denkende Erfahrung der Mitte des un-endlichen Verhältnisses -: aus dem Ge-Stell als dem sich selbst verstellenden Ereignis des Gevierts.“⁵

Heidegger fügt hinzu: Es brauche ein Vordenken in ein Hören, um hörender für Hölderlins Gedichtentwurf *Griechenland* zu werden.⁶ Dies auch deshalb, um „unser gewohntes Vorstellen in eine ungewohnte, weil einfache, denkende Erfahrung umzustimmen.“⁷ Dem, was sich im Gedicht zusagen möchte, können wir heute nur entsprechen, wenn wir diesem „von uns her etwas vorsagen.“⁸ Das Vorzusagende hat sich an dasjenige zu halten, was unseren gegenwärtigen Weltaufenthalt angeht. In unserem gegenwärtigen Weltumgang waltet die Herrschaft des *Gestells*. Nur von diesem her ist auf das im Gedicht Gedichtete zu hören um ihm zu entsprechen.⁹

Heidegger erläutert sodann drei Sachverhalte, die einem Brief Hölderlins an Böhlendorf entnommen sind, um sich Hölderlins Gedichtenwurf *Griechenland* zu nähern. Die drei Sachverhalte erörtern das „Athletische, als das Wesen der Griechen“, und den „heiligen Ort, an dem der Dichter wohnt“. Als drittes nennt Heidegger das „Höchste der Kunst“. Wir bedenken den zweiten Sachverhalt, die Ortschaft, in die Hölderlin eingekehrt ist. Es ist dies ein Ort, an dem alle heiligen Orte versammelt sind, die in das eine Selbe weisen: das Heilige. In seinem philosophischen Lichte wohnt nun der Dichter.¹⁰ Dies wird auch die

⁴ Eine sehr schöne Kommentierung des Vortrages stammt von Holger Helting aus seiner Habilitationsschrift: „*Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen. Ein Beitrag zur Grundlagenforschung der Daseinsanalyse*“. Seine sehr detaillierte Auslegung des Vortrages *Hölderlins Erde und Himmel* steht unter dem Blick, Heideggers Hölderlininterpretation des „Heiligen“ daseinsanalytisch zu lesen und von diesem her das *Dasein* (des Menschen) als ein Sterbenkönnen (*Sein zum Tode*) im Sinne des „Seinlassens“ für eine therapeutische Daseinsanalyse fruchtbar zu machen. Wir werden Heltings Gedanken zeitweilig aufnehmen, jedoch vornehmlich versuchen, den Vortrag von Heideggers Denken des *Ereignisses* her zu verstehen.

Vgl. Helting, Holger, Heideggers Gedanken zum möglichen Kommen des »großen Anfangs des Heiligen« in dem Vortrag *Hölderlins Erde und Himmel* (1959), in: Ders., Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen, 509-553.

⁵ Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 153.

⁶ Vgl. a.a.O., 153 und 159.

⁷ A.a.O., 154.

⁸ A.a.O., 156.

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 158 und 171.

Ortschaft näher kennzeichnen, an dem die Stimmen des Geschicks (Erde und Himmel, Gott und Mensch) tönender und vernehmbarer sein werden.¹¹

Heidegger legt nun den Gedichtentwurf *Griechenland* aus. Er spricht zum Verhältnis von Abendland und Morgenland, das er in der Unterscheidung von Hesperischem und Griechenland sagt. In mehreren Anläufen nähert sich Heidegger dem schon genannten un-endlichen Verhältnis der *vier* Stimmen des Geschicks und wie großer Anfang zu Geringem kommen kann. Erde und Himmel sind solche Stimmen, die Hölderlin dichtend in ein Verhältnis einbehält, das wiederum in ein reicheres Verhältnis weist und in welchem Erde und Himmel, Mensch und Gott versammelt sind.

Dem Vortrag entnehmen wir zwei wesentliche Themen, die das Selbe sagen: das *un-endliche Verhältnis* (der Stimmen des Geschicks) und die Hochzeit von Großem Anfang und Geringem, in welcher das *un-endliche Verhältnis* (der Stimmen des Geschicks und ihr Bezug zum Geschick des *Seyns*) gedichtet ist.

2. Die Stimmen des Geschicks: Erde und Himmel, Gott und Mensch

Vier Stimmen sind es, die tönen. Erde und Himmel, Gott und Mensch. Hölderlin nennt sie nicht explizit als die *Vier*. Ebenso ist die *Vier* nicht zahlenmäßig, numerisch zu betrachten.¹² Die *Vier* zählen, heißt die Sage vom *Seyn* und dessen Geschick erzählen. Als Ge-zählte sind sie Erzählung und sprechen von der Sage des *Seyns* und dessen großem Geschick. Himmel und Erde, Gott und Sterbliche, sie sind die Selben als die Stimmen des Geschicks. Sie sind die Selben als die das *un-endliche Verhältnis* Aus-tragenden. Die *Vier* gehören einander paarweise zu und entsprechen einander, sind jedoch nie gegenständlich, weder Subjekt noch Objekt. Sie sind die Weltgegenden, die einander zugespant sind und dergestalt einander entgegen harren.

Erde und Himmel: Erde und Himmel gehören einander zu. Der Himmel tönt. Die Erde tönt im Tönen des Himmels wider. Erde und Himmel verweisen in ein reicheres Verhältnis. Dieses ist das *un-endliche Verhältnis*, dem auch Gott und Mensch zugehören. Verhältnis heißt soviel wie Versammlung. Im *un-endlichen Verhältnis* sind Erde und Himmel, Mensch und Gott versammelt. *Un-endlich* ist es, weil die Stimmen (Erde und Himmel, Gott und Mensch) nicht endlich sind, d.h. niemals für sich allein sind. *Un-endlich* ist der Himmel, weil er der Erde bedarf. *Un-endlich* ist der Gott, weil er dem Menschen zugeeignet ist usw.¹³ Die Erde ist immer nur Erde *unter* dem Himmel und der Himmel stets Himmel *über*

Hölderlins Wort erinnert uns einen Sachverhalt, der von Heraklit erzählt wird. Dichter und Denker wohnen im Umkreis des Heiligen und Göttlichen, in der Nähe von Licht und Feuer. Wer aber im philosophischen Lichte wohnt, hat die Not der *Seyns*verlassenheit erfahren. Er steht anfänglich in der Erfahrung von Angang wie Ausbleib des *Seyns* und dessen Wahrheit, dem *Ereignis* des bergenden Entzugs und der Verweigerung des *Seyns*.

¹¹ Vgl. dazu auch: Heidegger, Martin, Wozu Dichter? in: Ders., Holzwege (HGA 5), 269-320, 273.

¹² Vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 170.

¹³ Vgl. a.a.O., 163.

der Erde, so weit auch der Sterbliche nur im Gegenüber zur Gottheit und wohnt *unter* dem Anspruch Gottes.

Die Stimmen des Geschicks sind als Lautende des un-endlichen Verhältnisses unendlich. Das Un-endliche ist aus dem Endlichen her gestimmt und stimmbar. Das un-Endliche ist nicht das End-lose.¹⁴ Die vereinigende Versammlung der Vier (das *un*-endliche Verhältnis) nennt Heidegger mit anderen Worten auch *Geviert* und *Welt*. Einen schönen Satz dazu entdecken wir in der kleinen Schrift *Die Sprache*:

Die Dinge lassen das Geviert der Vier bei sich verweilen. Dieses versammelnde Verweilenlassen ist das Dingen der Dinge. Wir nennen das im Dingen der Dinge verweilte einigende Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen: die Welt.¹⁵

Gott und Mensch: Der Gott. Der Gott ist nur Gott, insofern er sich in Fremdes schickt, so wie der Himmel nur tönt als der der Erde entgegen tönende Himmel. Der Gott schickt sich in Fremdes. Wer weiß sich da nicht erinnert an das Wort von der Fleischwerdung Gottes, der in sein Eigentum kommen muss? Die Entäußerung Gottes in sein Fremdes ist sein Eigenes.¹⁶ „Der Gott west nur an, indem er sich verbirgt.“¹⁷ Der Gott schickt, d.h. fügt sich in ein Fremdes im Geschick des un-endlichen Verhältnisses. Der Gott schickt sich so, dass er der im Heiligen der Natur Verborgene bleibt und so der von dem „Schröcklichen“ Schonende ist.¹⁸ Der Gott ist so in ein Fernes gefügt, das höchste Nähe ist, fern und doch näher als jede noch zu messende Nähe sein könnte.

Und der Mensch? Heidegger nennt ihn „Sterblichen“ und *Dasein*. Er vermeidet bewusst den Gattungsbegriff „Mensch“ mit all seinen Konnotationen aus der abendländischen Geistesgeschichte, um das *Wesen* des *Daseins* von allen gewohnten Urteilen und Bestimmungen zunächst zu schonen. *Dasein* ist sterblich (*Sein zum Tode*). Sorgend geht es ihm um sein Sein. Es ist ein ausgezeichnetes *Seiendes*, seinsverstehend. *Dasein ist Sein im Da*. Das *Dasein* steht in der Offenständigkeit des *Seyns*. *Dasein ist* Dortsein, Wegsein und Verlorensein, ein Umgetriebensein in der Welt. *Dasein ist* Sein bei den Dingen, welche in einer Bewandtnisganzheit (zuhanden) begegnen. *Dasein ist* eigentlich und uneigentlich zugleich. *Dasein ist* Man.

Vor dem Hintergrund von *Hölderlins Erde und Himmel* gesagt, *ist* sterbliches *Dasein* eine der Stimmen des Geschicks. Als Sterblicher *ist* diese (Stimme) auf den Gott hin bezogen. Sie bedarf des Gottes, wie dieser sie braucht und auf sie wartet.¹⁹

Wie ist das Wort zu verstehen, dass Gott und Sterbliche *unter* dem Geschick des *Seyns* stehen? Das *Seyn* ist das Gewährende, das Übergehende. Gott und Sterbliche sind *des*

¹⁴ Wer Heideggers Zeitdenken so bestimmt, hat es bereits verfehlt. Dies geschieht m.E. auch, wo man meint Heidegger an Nietzsche festmachen zu können, und ein Zeitverständnis konzipiert, das ein Ende der Zeit einer Zeit ohne Ende (im Sinne einer ins Endlose ausgehenden Zeit) gegenüberstellt. Heideggers Begriff der Zeitigung der Zeit gehört keineswegs in Letzteres.

¹⁵ Heidegger, Martin, *Die Sprache*, in: Ders., *Unterwegs zur Sprache* (HGA 12), 7-30, 19; vgl. „Welt-Geviert“ (a.a.O., 21 und 202), „vier Welt-Gegenden“ (a.a.O., 202) und „Geviert der Welt“ (a.a.O., 25).

¹⁶ Vgl. Joh 1,1-18 ; Phil 2,6-11; Hegel denkt das im Religionskapitel der *Phänomenologie des Geistes* (Reich des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes).

¹⁷ Heidegger, *Hölderlins Erde und Himmel*, (HGA 4), 169f.

¹⁸ Vgl. a.a.O., 170.

¹⁹ Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 417.

Seyns, und als diese stehen sie in einem unauflösbaren Bezug, der niemals zerbrechen, aber verdunkelt und vergessen werden kann. Gott und Sterbliche *wesen* im *Ereignis* des *Seyns*, sie sind die im Verhältnis zueinander gehaltenen Stimmen, die jeweils im anderen erklingen, die Sage des *Seyns* verlauten, wie auch verstimmt, bald nicht mehr hörbar verstummen, da noch in einem dunklen Einklang. Die *Wesung* Gottes wie die *Wesung* der Sterblichen, diese als stets aufeinander Bezogene und jeweils sie selbst *unter* der Ereignung des *Seyns* Weilenden, sind zugleich die *Stätten* der Ereignung des *Seyns*. Gott und Sterbliche *wesen* als *Zeitigung*, *Einräumung* und *Verweigerung* des *Seyns*, insofern als sie verfügt in das *un-endliche Verhältnis* die Überkommnis des Seienden und darin stets Ankunft und Verweigerung des *Seyns* ausstehen. Aus dem un-endlichen Verhältnis empfangen Erde und Himmel wie auch Mensch (Sterbliche) und Gott ihre Bestimmung. Der Gott gehört wie Erde und Himmel zusammen mit den Sterblichen in (*unter*) das Große Geschick.

Gilt dies auch für den biblischen Gott? Es klingt vielleicht seltsam und für manch Ohr unerhört und anmaßend, aber wir dürfen dies aus einem immanent biblischen Verständnis heraus bejahen, da Gott nur Gott sein kann, wo und weil er sich in diese Welt einlässt und in sie verfügt, ja immer schon in sie eingelassen hat.

Gott gehört, wie wir Hölderlins Dichtung entnehmen, in das *un-endliche Verhältnis*. Ihm ist der Mensch zugestellt. Der auf Gott verwiesene Mensch, ist in die Offenständigkeit des Seienden als Daseiender (und Dagründer) versetzt (*Dasein existiert*). Das Seiende ist je schon offenbar, allem Aussagen, Urteilen und Vermessen zuvor. Hören wir Heidegger:

Diese Offenbarkeit des Seienden in seinem Sein ist die ursprüngliche Wahrheit. In diese, sagen wir, ist der Mensch als Daseiender versetzt. Und wäre uns nicht im Voraus offenbar das Naturhafte, Pflanzenhafte, Tiermäßige, Werkzeugliche, das Raumhafte, das Zeithafte, das Geschichtliche, das Göttliche, dann möchten wir in alle Ewigkeit nie dieses und jenes als Pflanze, dieses und jenes als Tier, dieses Ding als Hammer und Zange, dieses als Raumgebilde, jenes als Zeitliches, dieses als Geschichte, jenes als Gott, zu erfahren und zu gebrauchen, auszuhalten und zu verehren. Wir sind – indem wir ausgesetzt sind in das offenbare Seiende als solches. Aber indem Seiendes offenbar ist, ist es auch zugleich verborgen; denn das Seiende ist uns jeweils nur in einer »Perspektive« zugänglich und innerhalb dieser auch nur in bestimmten Schichten. Das andere ist uns verschlossen. Wo Offenheit, da zugleich Verborgenheit.²⁰

Der Mensch ist ausgesetzt in das Offenbare des Seienden. Da-seiend ist er in diese Wahrheit eingelassen. Dies ist seine Wahrheit. Heidegger erläutert auch das Verborgene der Offenheit des Seienden. Das offenbare Seiende ist dem *Dasein* erschlossen als Verborgenes. Es ist zugleich verborgen „im Sinne des noch nicht Erschlossenen“ und „Unerschließbaren – des Geheimnisses“, wie auch „in der Weise der Verdeckung und Verstellung“.²¹ Was den Menschen als *Dasein*, und nur ihn, auszeichnet, ist dieses Ausgesetztsein in das sich offenbarende wie verbergende Seiende.

²⁰ Heidegger, Martin, Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie, in: Ders., Heidegger, Reden und andere Zeugnisse (HGA 16), 316-334, 327.

²¹ A.a.O., 327.

Zum Wesen der Wahrheit gehört das Wesen der Unwahrheit. Und jetzt verstehen wir erst, was unsere Behauptung: wir seien in der Wahrheit – besagen will, nämlich dieses: wir sind ausgesetzt in das Seiende als solches, innestehend zwischen seiner Offenbarkeit, Verborgenheit und Verdeckung.²²

Was sich in der seinsverstehenden und weltweiten Offenheit des *Daseins* zu erschließen vermag, ist die Einsicht: der Aufgang des *Seyns*, „dem Sichverbergen schenkt es die Gunst.“²³ Wir sind eingelassen in Wahrheit und Unwahrheit des Seienden und so dem *Seyn* überantwortet. Nur deshalb ist das *Dasein* allein geschichtlich und sprachlich. In der Sprache wohnend, ist das *Dasein* der Offenbarkeit und Verstellung des Seienden ausgesetzt. „Weil wir im Sprachgeschehnis stehen, nur deshalb *waltet* um uns das Seiende als ein solches in seiner Offenbarkeit und Verborgenheit und Verstellung.“²⁴ Alles ist dem *Dasein* sprachlich, weil es im Anspruch des sich offenbarenden wie verdeckenden Seienden steht.

Wir *sind* – wie Hölderlin sagt – ein Gespräch, d.h. angesprochen von den Göttern und unter ihren Anspruch gestellt. Die Götter bringen uns zur Sprache, ob wir und wie wir *sind*, ob und wie wir dem Seienden und seinen Mächten antworten, ob uns wir ihrem Gesetz *zu*-sagen oder ihm versagen.²⁵

Wenn das *Seyn* als ein Gewährendes währt, weil *Es* Seiendes (dieses das Gegebene) *gibt*, kann sich nur deshalb in einem solch gewährenden *Offenen* (dieses als Entschiedenenes und Entschlossenes) die Not eintragen und die Erfahrung von Leid und Tod mächtig werden? Geht dies stets nur Hand in Hand mit der Differenz, welche im *Seyn* waltet, und die wir als einen Entzug gekennzeichnet haben, der das Seiende sein lässt und sich in diesem Lassen entzieht?

Hier ist an den *Brief über den »Humanismus«* zu erinnern, der dem *Wesungswandel* des Menschen nachsinnt. Die *Wesung* des Menschen liegt jenseits aller bisherigen metaphysischen Bestimmung des Wesens des Menschen (im Sinne einer Seiendheit) und des Humanums. Erst wo der Mensch als *Wesung* und *Währung*, als *Lichtung* des *Da-seins* und damit als die Augenblicksstätte der *Gründung* des *Seyns* im Seienden in den Blick kommt, erst da (*dann*) lichtet sich auch der Bezug des Menschen zu Gott. Noch einmal seien Heideggers berühmte Worte aus dem Brief zitiert:

Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort »Gott« nennen soll. Oder müssen wir nicht erst diese Worte alle sorgsam verstehen und hören können, wenn wir als Menschen, das heißt als eksistente Wesen, einen Bezug des Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen? Wie soll denn der Mensch der gegenwärtigen Weltgeschichte auch nur ernst und streng fragen können, ob der Gott sich ihm nahe oder entziehe, wenn der Mensch es unterlässt, allererst in die Dimension hineinzudenken, in der jene Frage allein gefragt werden kann? Das aber ist die Dimensionen des Heiligen, die sogar schon als Dimension verschlossen bleibt, wenn nicht das Offene des Seins gelichtet und in seiner Lichtung dem Menschen nahe ist. Vielleicht besteht das Auszeichnende dieses Weltalters in der Verschlossenheit der Dimension des Heilen. Vielleicht ist dies das einzige Unheil.²⁶

²² A.a.O., 327f.

²³ Vgl. Heraklits Fragment 123; vgl. Heidegger, Heraklit (HGA 55), 125.

²⁴ Heidegger, Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie, (HGA 16), 331.

²⁵ Ebd.; vgl. Heidegger, Unterwegs zur Sprache (HGA 12), 17 sowie Heideggers Wort „... dichterisch wohnet der Mensch ...“, (HGA 7), 189-208.

²⁶ Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 351f; vgl. Der Bezug wird vom „*brauchen*“ her ausgelegt; siehe oben: 168, 172 und 202; und die Erläuterungen zum Wort „Bezug“ in HGA 12, 118.

Wir haben dieses Wort aufgeführt, um an ein gestuftes Lichtungsgeschehen zu erinnern. Das Erscheinen Gottes gehört als ein Lichtungsgeschehen (entbergender Entzug) dem Geschick und damit der Wahrheit des *Seyns* zu. Das Lichtungsgeschehen ist als ein Geschehen zu begreifen, das im Entbergen jedoch verhüllt. Es ist ein Geben einer Gabe, worin das Gebende sich entzieht, gleichsam vornehm zurückhält. In dieses Geschehen ist der dunkle Bezug von Gott und Mensch eingeschrieben.

Eine zweite Stelle aus dem Humanismusbrief gehört ebenfalls in den Umkreis des bisher Gedachten.

In dieser Nähe vollzieht sich, wenn überhaupt, die Entscheidung, ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmt, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann. Das Heilige aber, das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist. Nur so beginnt aus dem Sein die Überwindung der Heimatlosigkeit, in der nicht nur die Menschen, sondern auch das Wesen des Menschen umherirrt.²⁷

Das Auszeichnende des gegenwärtigen Weltalters besieht Heidegger in der Verslossenheit der Dimension des Heilen, das uns noch im Namen *Gestell* entgegentreten wird. Die Dimension des Heilen ist im *Gestell* verhüllt, von ihm aber nicht zerstört. Insofern der Mensch in der Nähe zum *Seyn* wohnt, sind wir auch dem *Seyn* nahe im Wesenden des *Gestells*, das die Nähe zum *Seyn* zudem verstellt. Das Heilige ist das Numinose, der Raum des Göttlichen, eine Ortschaft, darin sich die Epiphanie des Gottes ereignet. Entsprechend der stufenden *Lichtung* Gottes und des *Seyns*, die im Humanismusbrief erzählt ist, sagt Heidegger im Vortrag: „Der Gott west nur an, indem er sich verbirgt.“²⁸ Gott birgt sich im Göttlichen und dieses wiederum im Heiligen (dem urverborgenen ansichhaltenden Gewährnden). Das Heilige ist die verhüllende Sphäre Gottes. Ebenso birgt die Erde den Bau der Himmlischen (genitivus subjectivus et objectivus).²⁹ Das Bergende und Verweisende von Erde und Himmel, Sterblichen und Gott zielt in ein reicheres Verhältnis. Das *un-endliche Verhältnis* der vier Stimmen weist in einen Reichtum, der vom Heiligen kündigt und den der Dichter ins Wort heben darf. *Un-*endlich ist das Verhältnis, weil Himmel und Erde, Sterbliche und Gott aufeinander bezogen bleiben, um einander nur noch inniger, un-endlicher hervorzutreten. Der Reichtum des un-endlichen Verhältnisses ist ent-setzt aus der Abgründigkeit des Heiligen. Als aus der Abgründigkeit des Heiligen und von diesem Ent-Lassene (in das *un-endliche Verhältnis* Dargereichte) können Erde und Himmel, Gott und Sterbliche einander sein lassen, inniger einander zugehören und *un-*endlicher werden.³⁰

²⁷ A.a.O., 338f.

²⁸ Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 169f.

²⁹ Vgl. a.a.O., 161f.

³⁰ Vgl. a.a.O., 163.

Exkurs: Eräugnis - Blicken und Erblicktwerden des Menschen im sich dargehenden Blicken der Göttin

Wir bedenken in einer kurzen Einfügung den Bezug von Gott und Mensch (diese beiden als die Stimmen des Geschicks) im alten Namen *Eräugnis*.

Schon mehrmals haben wir den Sachverhalt besprochen, dass die mit Platon und Aristoteles auftretende Inblicknahme und Bestimmung des Seins des Seienden im Sinne einer vorgestellten Seiendheit (als Ur-Sache aller Sachen, das Seiendste des Seienden als das Göttliche) auf das Verständnis des Menschen, als eines ausgezeichneten *Seienden* unter anderen Seienden und von diesen unterschieden, einwirken und dieses wandeln wird. Die Vorstellung des Seins in der Metaphysik (diese als eine Verstellung des *Seyns*) birgt zugleich die Verhüllung des Menschen und seines *Wesens* im Sinne des *Daseins*. Das *Dasein* haben wir verstanden als ein sein eigenes Sein verstehendes *Seiendes*, welches in einem ausgezeichneten Verhältnis zum *Seyn* und dem jeweiligen Seienden steht. Der Mensch wird in einem sich wandelnden Horizont der Bestimmung des Seins des Seienden innerhalb der Metaphysik verschieden in den Blick kommen. Der Bogen spannt sich von der Bestimmung des Seins des Seienden als Idee im Gefolge Platons bis hin zur Ansetzung des Seins als höchsten Wert bei Nietzsche, sodass sich zeigen wird, dass es mit dem Sein und dem Seienden nichts ist. Der Gang der Metaphysik wird schließlich ihr nihilistisches *Wesen* offenbaren.

Der (vergessene, aus dem *Seyn* kommende) Drang und Gang, das Sein des Seienden in der Metaphysik vorzustellen, führt zu einer Haltung, das *Seyn*, dieses ursprünglich gedacht im Seienden sich Zu- und Abwesende (Andrängende, Angängige, Entziehende, Verbergende, Verweigernde), zu stellen und darin das Seiende zu sichern. Das *Seyn* und dessen Angang werden nicht einfach als *Ereignis* (Zueignung) erfahren und „geschaut“ (θεάω), vielmehr wandelt sich die Weise des Erblickens als eine Weise des Denkens des *Seyns*. Das Denken wird zu einer Schau (θεωρία) der Ideen. Das Denken ist nun nicht mehr Denken des *Seyns*, insofern dieses dem Angang des *Seyns* entsprechen möchte. Es wird zunehmend als eine Leistung des denkenden Subjekts verstanden.

Die Wahrheit des *Seyns* erblickten (θεάω) die frühen Griechen in der ἀλήθεια, der Un-verborgenheit. Die Wahrheit des *Seyns* ist Un-verborgenheit. Die Un-verborgenheit bestimmt sich an der λήθη, der Verborgenheit, dem Entzug und Vergessen. Wir werden hier dem Bezug von θεάω und ἀλήθεια nicht weiter nachgehen, uns jedoch mit dem griechisch zu denkenden Gefüge von Θεά und θέα, τὸ θεῖον, θεωρία, θέατρον und θεᾶν-ὄραν/θεωρεῖν befassen.³¹ Die Wahrheit des *Seyns* ist Un-verborgenheit, mithin die Offenheit des Seienden. Heidegger sagt einmal: die Wahrheit des *Wesens* ist das *Wesen* der Wahrheit.³² Wenn wir *Wesen* im Sinne der *Wesung* verbal verstehen, ist ἀλήθεια, ἀληθεύειν, die *Wesung* des *Seyns* im Sinne der Entbergung und Bergung des Seienden ins Un-verborgene der *Lichtung* des *Seyns*. In der Metaphysik wird ausgehend vom der Bestimmung des Denkens des Seins als ὁμολογία die Wahrheit als Übereinstimmung (adaequatio) und später als Gewissheit (certitudo) gedacht. Der Wandel im Denken hin zur Metaphysik zeigt eine Tendenz, das *Wesen* des *Seyns* fixieren zu wollen. Die Pointe scheint gerade darin zu bestehen, dass das *Seyn* und dessen zwispältiges *Wesen* (Offenheit und Sichverbergen) schon deshalb nicht in den Griff gebracht werden können, weil die Verstellung des *Seyns* durch ein metaphysisches Denken aus dem *Seyn* selbst herrührt. Das Sein, begriffen als das Allgemeinste und Leerste des Seienden, vergisst das *Seyn* selbst. Die *Seinsvergessenheit* der Metaphysik aber ist nur die Kehrseite ihrer *Seinsverlassenheit*. Im Denken der Metaphysik verweigert und verhüllt sich nun das *Seyn*. Das Geschick der Metaphysik (*seinsvergessend* und *seinsverlassen*, nihilistisch und *onto-theologisch*) gehört in das Geschick des *Seyns* selbst. Das Vorstellen eines Seins des Seienden führt zur Stellung des Seienden, die in die Wertung als Bewertung und Verwertung des Seienden mündet. Wenn Heidegger das *Wesen* der Technik mit *Gestell* beschreibt, so gehört dieses noch in die

³¹ Vgl. Heidegger, Parmenides (HGA 54), §§ 6-9.

³² Vgl. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, in: Ders., Wegmarken (HGA 9), 177-202, 201.

verbergend-entbergende *Wesung* des *Seyns*. Was das der Metaphysik eigene *Wesen* ist, gründet im anfänglichen Denken der Griechen und wird im Enden der Metaphysik erst hervortreten.

Wir kehren nochmals zum Aufbruch der Metaphysik aus einem anfänglichen Denken zurück und versuchen erneut, nun im Wort von der hereinblickenden Göttin den Wesenswandel im Denken des *Seyns* nachzuzeichnen.

Das anfängliche (vormetaphysische) Denken antwortet auf den Angang des *Seyns*. Der Angang des *Seyns* ist der Anfang des Denkens. Heraklit nennt die Göttin Artemis, die Lichtbringerin (φωσφόρος). Sie ist die Göttin des Aufgangs, des Lichtes und des Spiels. Ihr Zeichen ist die Leier in der Gestalt des Bogens.³³ Im Lehrgedicht des Parmenides erscheint die Göttin (Θεά) „Wahrheit“ (Αλήθεια). Was nun entscheidend ist, die Göttin (Θεά) ist die Hereinblickende (θεά), jene, die in ihrem Blicken schauen lässt. Bedenken wir nun das griechische Wort.

Das Sein des Seienden ist *onto-theologisch* vorgestellt τὸ θεάον. τὸ θεάον, τὸ θεῖον ist zwar richtig, aber ungriechisch gedacht „das Göttliche“; θεάω ist das Blicken, worin das Blickende sich selbst zeigt.³⁴ Griechisch gedacht ist θεάον nun ein Blicken, als das einen Anblick Bietende.³⁵ Heidegger bringt dieses nun zusammen mit dem Wort δαίω .

Θεάω ist vielmehr das Blicken, worin das Blickende sich selbst zeigt, erscheint und »da ist«. Θεάω ist die Grundweise, in der das Blickende sich in den Anblick seines Wesens dargibt (δαίω), d.h. in das Unverborgene und als dieses aufgeht.³⁶

Οἱ θεοί, die sogenannten Götter, sind sodann die Un-geheuren als die ins Geheure Hereinblickenden. Die Un-geheuren sind die δαίοντες, die Sichdargebenden. Sie sind „die im Geheuren überall Blickenden, sind οἱ δαίμονες, die Weisenden und Winkenden.“³⁷ Entsprechend ist hier das Unscheinbare in einen Aufenthalt versammelt mit dem „höchst Erscheinenden und Scheinenden.“³⁸ Ein Gegenwärtiges begegnet da, ein Strittiges, in dem der Denker wohnt.

Der Bezug Gott und Mensch ist im anfänglichen Denken als Entsprechung gedacht. Wie dem sich Zudenken des *Seyns* (Λόγος) der menschliche Logos als horchend-hörendes Vernehmen (λόγος) entspricht, so gehört dem Hereinblicken (τὸ θεῖον, τὸ θεάον, θεάω, θεά) der Göttin (Θεά) das Schauen des Menschen als die Erfahrung des Erblicktwerdens (θεάομαι) zu.³⁹

Im *Ereignis* des *Seyns* ereignet sich ein Erblicken und Erblicktwerden. Das *Ereignis* ist zugleich *Eräugnis*. Im *Ereignis* erfährt (erleidet) der Erblickte ein Angeschautwerden, darin überhaupt erst *etwas* seinen Anblick (εἶδος) bieten kann. Der Blick des Gottes ist der Blitz, der lichtend, Seiendes als Seiendes ansichtig werden lässt.⁴⁰ *Ereignis* und Erfahrung, was bricht sich hier? Das *Ereignis* zeitigt die Erfahrung der Brechung eines Risses, der sich auftut, in dem das Walten des *Ereignisses* (der Blick/ Blitz/ Glanz des Gottes) sich aber verhüllt (verweigert).⁴¹

Im *Ereignis* waltet ein Schauen, das sich im Erblicken entzieht. Das *Ereignis* bleibt das Befremdlichste.⁴² Dieses Befremdliche waltet noch in einer ausstehenden Verwindung der Metaphysik. Am Ende der kleinen Schrift *Überwindung der Metaphysik* taucht der Gedanke des sich lichtenden *Ereignisses* auf, das den Menschen er-äugnet und „im Erblicken Sterbliche auf den Weg des denkenden, dichtenden Bauens bringt.“⁴³

³³ Vgl. Heidegger, Heraklit (HGA 55), 16f; man beachte hier auch folgende schöne Texte von Hans Dieter Bahr *Zeitnis der Muse* (S.17f.) sowie *Der Bogen des Lebens* (S. 103-110), in: Bahr, Zeit der Muße, 2008.

³⁴ Vgl. Heidegger, Parmenides (HGA 54), 154.

³⁵ Vgl. a.a.O., 155.

³⁶ A.a.O., 152.

³⁷ A.a.O., 154.

³⁸ Heidegger, Heraklit (HGA 55), 9.

³⁹ Vgl. Heidegger, Parmenides (HGA 54), 152-155.

⁴⁰ Zum Phänomen des Blicks *im* Blitz: vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 161, 166 und 169; ebenso auch: Heidegger, Seminare (HGA 15), 61ff.

⁴¹ Vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 161.

⁴² Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 27.

⁴³ Heidegger, Martin, Überwindung der Metaphysik, in: Ders., Vorträge und Aufsätze (HGA 7), 67-98, 98.

Ist Θεά die Hereinblickende (θεά), wie ist das Erblicktwerden durch die Göttin, den Gott erfahrbar? Kann Gott, eine Ahnung von Gott, aufgehen, ohne dass Gott vorgestellt wird? Gelangen wir mit diesen Fragen nicht auch in die biblischen Erfahrungen, dass Gott der Angehende, der Anfangende, der Hereinblickende ist in einer Geste der sich entziehenden Zueignung, in Vergebung und Versöhnung, in der Schonung vor dem „Schröcklichen“ wie des Rückhaltes und der Zurückhaltung? Ist also dies nur formulierbar an Orten der Versöhnung und Vergebung, etwa wo JHWH vorübergeht an der Schuld seines Volkes und eine neue Zukunft eröffnet? Vom Gott des Anfangs sagt die Genesis: „Und er sah, dass es gut war.“ Der Blick Gottes sieht die Welt als gute Welt. Sie ist gut, weil sie Gottes Welt ist. In seinem Blicken bewahrt er sie und eröffnet uns einen Blick auf sie, auch wenn sie gefallene Welt ist.⁴⁴

Dem Hereinblicken der Göttin (Θεά) bzw. der sich im Hereinblicken dargebenden Götter (δαίοντες), entspricht das Blicken des Menschen (θεάω, θεάομαι). Das Schauen des Menschen ist ursprünglich als ein absichtsloses Blicken zu verstehen. Es ist ein „anschauen“ und „zuschauen“. Deshalb ist auch θέατρον der Schau-platz, das Theater. Θεάομαι heißt „sich den Blick zubringen, den Blick, nämlich θεά, im Sinne des Anblicks in dem sich etwas darbietet und dargibt.“⁴⁵ Θεωρία ist anfänglich ein absichtsloses Schauen, das im Fest das Aufgehen des Göttlichen erfährt. Anfängliches Denken ist vom Phänomen des Erblickens her ein Entsprechen, nämlich ein Aufblicken, das sich dem Hereinblickenden fügt. Es gehört und gehorcht als Schauendes (Vernehmendes) dem Hereinschauenden (dem zu Vernehmenden).⁴⁶

Das Blicken des Menschen, verstanden als Tätigkeit eines Subjekts im Sinne eines Sichrichtens auf einen Gegenstand (auf ein Seiendes), ist schon ein defizientes Verständnis, das seine Voraussetzung vergessen hat. „Das Blicken, auch das Blicken des Menschen, ist, ursprünglich erfahren, nicht das Erfassen von etwas, sondern das Sichzeigen, im Hinblick auf welches erst ein erfassendes Blicken möglich wird.“⁴⁷ Erst ein Sichdargebendes und Sichzeigendes eröffnet dem Menschen ein Blicken. Der Mensch ist demnach jenes Wesen, das im sich dargebenden Blicken des Gottes (des Un-geheuren) erscheint. Der angeblickte Mensch birgt in seinem Blick den Gott. Das Un-Geheure gibt sich dar im Geheuren.⁴⁸

⁴⁴ Vgl. dazu auch: Bonhoeffer, Dietrich, Schöpfung und Fall, Theologische Auslegung von Gen 1-3 (DBW3), München 1989, 42-44.

⁴⁵ Heidegger, Parmenides (HGA 54), 152.

⁴⁶ Vgl. dazu: Bahr, Hans-Dieter, Theoria oder die Muse als Fest, in: Ders., Zeit der Muße, 38-50. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch ein Wort Heideggers aus *Sein und Zeit*. Der *Augenblick* ist eigentliche Gegen-wart. Sie lässt „erst begegnen, was als Zuhandenes oder Vorhandenes »in einer Zeit« sein kann.“ Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), 447.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Vgl. a.a.O., 154f.; An dieser Stelle ist an ein Wort zu denken, das uns aus der Lebensgeschichte des Pfarrers von Ars, Johannes Maria Vianney, überliefert ist. Als dieser einmal einen Bauern eine geraume Zeit in der Kirche verweilen sieht, befragt der Pfarrer von Ars den Betreffenden nach seinem Aufenthalt vor dem Allerheiligsten. Der einfache Mann antwortet: „Er (Gott) schaut mich an und ich schaue ihn an.“ Was dieser in seinem Wort sagt, ist abseits der frühen griechischen Denker dasselbe in christlicher Mystik Erfahrene. Das absichtslose Verweilen in der Schau Gottes sagt demnach dasselbe, wie das oben bedachte *Wesen* der Θεά im Phänomen des Blickes. Im Schauen als dem Hereinblicken des Gottes erblickt der Betende das Erblicktwerden durch Gott. Es ist dies kein vorgestelltes Göttliches, sondern ein Getroffenwerden vom Angang Gottes, in dessen Anwesen die eigene Existenz als von Gott angegangene und erblickte erfahren ist. Was uns hier in der christlichen Mystik als Weise des Betens begegnet, ist ein Verweilen in der Gegenwart Gottes. Es ist ein sich Aufhalten (und Offenhalten) in einem *Offenen*, einem von Gott eröffneten, zugeeigneten *Raum* seines Anwesens. Der Betende ist einer dem gegen-wartenden Gott sich Aussetzender und Ausgesetzter. Beten ist da eine Weise des *Sprechens* zu Gott, im Sinne eines schweigenden Entsprechens und damit alles andere als ein, von einem Subjekt ausgehend, Sichhinwenden zu einem vorgestellten Gott. Wenn wir, uns an die Sinaitheophanien erinnernd, mit Heidegger das Heilige, als den Raum der Anwesenheit Gottes benennen, so wird dieser versehrt, zerstiebt und entschwindet, wo und sobald das Heilige in einer vom Menschen vorgestellten Sphäre des Sakralen, aufgehoben werden will.

Man beachte hier nur den Bezug von Denken, Dichten und Bauen. Die Götter der Griechen sind in das Seiende Hereinscheinende und Hereinblickende (θεάοντες). Das Gotthafte der Hereinblickenden (τὸ θεῖον) wird von den Angeblickten, dem Menschen ins Wort und ins Bild gebracht. „Im μῦθος erscheint das δαμόνιον.“⁴⁹ Im Griechentum muss das Sagenhafte dem Gotthafte entsprechen (ὁ μῦθος und τὸ θεῖον). Der „im Sein selbst gründende »An-spruch« des Gotthafte wird vom Menschen selbst in den Spruch und in die Sage aufgenommen, weil nur und erst im Sagen sich das Entbergen des Unverborgenen und das Bergen des Entborgenen ereignet.“⁵⁰ Der Gedanke der Ent-sprechung gehört zum Kernbestand des anfänglichen Denkens der Griechen und ist hier neuerlich angedeutet. In ihm formuliert sich die *Wesung* des Menschen. Denken und Dichten, Bauen und Bilden des Menschen gehören in das Medium des Wortes, in den Bereich der Sage, des Mythos.

Im μῦθος erscheint das δαμόνιον. Wie das Wort und das »Wort-haben« das Wesen des Menschen, und d. h. den Bezug des Seins zum Menschen, tragen, so bestimmt in derselben Wesensweite, und d. h. im Bezug auf das Ganze des Seienden, das δαμόνιον den Grundzug des Seins zum Menschen.⁵¹

Noch im späten Griechentum wird der Bezug des Seins zum Menschen gesagt im Wort der εὐδαμονία.⁵² Das Hereinblicken des Gottes findet seine Ent-Sprechung im Erblicktwerden des Menschen, sowie das Gott-hafte seine Entsprechung empfängt im Sagen-hafte des wortenden Menschen. Im Erblicktwerden erfährt und empfängt der Mensch seine *Wesung* im Bezug zum Gotthafte aus dem Sein. So ist der Mensch jenes ausgezeichnete *Seiende*, das der Ankunft wie der Verweigerung der Ankunft des Gottes als entsprechende Ortschaft zugehört, darin sich zugleich seine *Wesungsweite* verdunkelt oder lichtet.

Mit unserem kurzen Exkurs in das Phänomen des Blickes haben wir versucht einen weiteren Weg in das reichere Verhältnis des *Gevirts* zu suchen und die Besinnung auf Heideggers Auslegung von *Hölderlins Erde und Himmel* voranzubringen. Zuletzt hat sich uns das Sagenhafte des *Seyns* gezeigt und uns in die Zusammengehörigkeit von Denken und Dichten verwiesen. Der Dichter wird das symphonische Zueinander von Erde und Himmel ins Wort stiften. Heidegger spricht von einem der „Nachtgesänge“, der das Griechenland singt.⁵³ Die Erde tönt als die Widertönende des Himmels. Sie tönt in den ewigen Gesetzen, durch Wissenschaft und Zärtlichkeit. Nachher kann das Singen als Gesang erscheinen, als ein Rufen des Himmels von der Erde her. Wer sind die Rufenden? Es sind der Erde zugehörnde Sterbliche. Es sind die Sänger, die Dichter, die Betenden.⁵⁴ Sie rufen den Himmel und erwidern das ursprüngliche Tönen des Himmels, stimmen gleichsam ein in die Stimme des Himmels, diese als die stille, unhörbare Stimme des Geschicks. Ihr Ruf ist ein Wider-Ruf als Ant-Wort auf das Tönende des Himmels. Das Rufen der Sänger ist ein Aufschauen zu den Göttern, zur Unsterblichkeit. Sie gehen gleichsam in der „Augen Schule Blau“ des Himmels in die Lehre. Wie im dargehenden

⁴⁹ Heidegger, Parmenides (HGA 54), 173.

⁵⁰ A.a.O., 169.

⁵¹ A.a.O., 173.

⁵² Zum Verständnis der εὐδαμονία ist sehr hilfreich Wucherer-Huldenfelds kritische Anfrage an die herkömmliche Interpretation dieses Grundwortes der Nikomachischen Ethik des Aristoteles: Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Zur philosophischen Theologie des Aristoteles: Liebe und Eudämonie in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Eine Anfrage an die herkömmliche Interpretation, in: Ders., Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien, Bd. II, 243-268.

⁵³ Vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 168.

⁵⁴ Vgl. das oben zum Beter des Ps 130 Gesagte.

Blick der Göttin etwas in den Blick kommen mag, so entsprechen hier einander „Gesang des Sängers“ und „Stimme des Himmels“, wie „Blick und Blitz“.⁵⁵ In der Stimme des Sängers tönt die Stimme des Gottes (als das Tönende des Himmels). Da bringt und birgt sich Gott in ein Fremdes. Er „west nur an, indem er sich verbirgt.“⁵⁶ Der Gott deckt dem Sängers die Augenlieder, um ihn vor dem Schrecklichen zu bewahren. Es sind die Lider der Augen, die in die Augenschule des Himmels gehen. Selbst Mose ward eingehüllt und bewahrt im Vorüberzug Gottes. JHWH deckte ihm die Augen, nur so konnte Mose JHWHs Herrlichkeit (vermittelt) gewahren, ohne von ihr verzehrt zu werden. Der Gott schickt sich selbst in die Verdeckung des schauenden Sängers. Er schickt und stimmt sich ein in die Stimme des Sängers und tönt darin auf, wie der Himmel in der Erde seinen (konsonantischen wie dissonantischen) Klangraum findet.⁵⁷

3. Der Bezug von Gott und Mensch und ihr Verhältnis zum Seyn als dessen Geschick

Stehen Gott und Sterbliche auch *unter* dem Seyn, so ist das Seyn nie ein *Darüber* im Sinne eines Abseitigen und Jenseitigen von Gott und Sterblichen, Erde und Himmel. Gott und Sterbliche stehen *unter* dem Seyn, insofern als sie vom Seyn *Gebrauchte* sind. Sie sind vom Seyn *Gebrauchte*, damit diese das Seyn hüten. Im Blick auf den sterblichen Menschen braucht das Seyn das *Dasein*, weil nur das *Dasein* das Seyn als die Überkommnis des Seienden anwesen (sein) lässt. Der Sterbliche ist gerade dieses Da der *Lichtung* des Seyns.

Im un-endlichen Verhältnis begegnen uns Mensch und Gott als Hüter des Seyns. Dies wird je offener, je mehr Gott und Mensch in ihrem Bezug in die je eigene *Wesung* hervortreten. Gott und Sterbliche sind also nicht einfach *im* Seyn, gleichsam in einem Behältnis des Seyns als *Seiende* enthalten und aufgehoben. Vielleicht dürfen wir das auch so sagen, Gott und Mensch (Sterbliche), Erde und Himmel sind nach einem herkömmlichen metaphysischen Verständnis dann gar keine *Seienden*. Das Innestehen des *Daseins* (Sterblichen) im Seyn ist eine *Inständigkeit* im Ausstehen der *Lichtung* des Seyns als der Offenhaltung der Augenblicksstätte für die Ankunft des Seyns und dessen Bergung im Seienden. Dergestalt braucht das Seyn das *Dasein*. Um noch einmal an die oben genannte Stelle aus dem Humanismusbrief anzuschließen, die *Lichtung* der Wahrheit des Seyns im Denken des *Ereignisses* wird auch den wechselseitigen Bezug von Gott und Sterblichen, von Erde und Himmel (als verschließende und bergende Stimmen des Geschicks), sprich das *un-endliche Verhältnis* lichten und hervortreten lassen.

Von theologischer Brisanz dürfte der Bezug von Gott und Mensch (wie in ähnlicher Weise der Himmel als der Tönende und die Erde als Widertönende einander *brauchen* und

⁵⁵ Vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 161 und 169.

⁵⁶ A.a.O., 169f.

⁵⁷ Vgl. Röm 8,26: Es ist der Geist Gottes, der in rechter Weise in uns beten möge.

bedürfen) sein. Lichtet sich mit der Wahrheit des *Seyns* dessen Nähe zum Menschen, dieser gleichsam als Ortschaft für den Anklang des Heiligen und des Gottes, wie auch umgekehrt in Gott der Mensch erst unter dem Geschick des *Seyns* in sein *Wesen* finden wird? Ist dies biblisch gewendet nicht dasselbe, wo wir von der *Götterung* Gottes im Menschen Jesus von Nazaret sprechen? Gott bedarf des Menschen als der Ortschaft seiner Menschwerdung. In der Entäußerung Gottes als eines letzten Seinlassens Gottes ereignet sich die *Götterung* Gottes im Menschen. Gott *ist* Jesus – ecce homo, der Mensch schlechthin.

Biblisch ist uns der Bezug von Gott und Mensch allzu selbstverständlich. Stets ist Gottesrede auch Menschenrede und spricht, offen oder auch verdeckt, von der wechselseitigen Verbundenheit, ja Gebundenheit von Gott und Mensch. Der schicksalshafte Bezug von Gott und Mensch begegnet uns in der Bibel auf Schritt und Tritt. Der Sterbliche gehört zu Gott wie der Nagel zum Kreuz Jesu Christi. Diese Bild ist sehr zwiespältig. Es sagt die Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch. Es spricht von der Entäußerung Gottes in die Sterblichkeit des *Daseins* und von der Zugehörigkeit des Sterblichen zum Los des Gottmenschen.⁵⁸ Es sagt aber auch die Versuchung des Menschen seinen Gott zu fixieren. Das Kreuz ist *fixatio* (*crucificatio*) *dei*. *Homo deum fixit*. Der Mensch fixiert Gott. Mit Nägeln, in Urteilen, Vorstellungen und Bildern (vgl. Hebr. 6,6). Dies tut der Mensch auch mit dem Menschen. Und Gott? Lässt Gott sich darauf ein? Er fügt und entzieht sich. Die Menschwerdung Gottes, seine Entäußerung geht noch bis in die Vorstellungen und Verstellungen Gottes durch den Menschen. Bis dorthin, wo wir Gott fixieren und fassen wollen, ihn allzuschnell her sagen und ins Bild bringen. Selbst in dieses Fremde schickt sich der Gott und verbirgt sich darin.

Gott verbirgt sich darin, ist darin aufgehoben (im Hegelschen Sinn) und geht darin verlustig. Das Bildnis als Vorstellung und Verstellung Gottes vermag aber in den Fehl Gottes einzuweisen. Unser Reden, so Bonhoeffer, erfolgt in Bildern, in welchem Gott nach uns greifen muss.⁵⁹ Inmitten der *imago-dei*-Geschöpf-Möglichkeit fällt der *sicut-deus* Adam in den Zwiespalt der Erkenntnis von gut und böse und lebt fortan daraus. Er ist zwischen Gott und Götze. Was aber ist der Götze dem Adam „anderes als die letzte Gnade, in der Gott den Menschen an sich bindet?“⁶⁰

Den Fehl Gottes als Bruch wahrnehmen, wohin führt dies? Heißt es, die Erfahrung des Abwesens Gottes als Erfahrung des Hinwegschleichens zu den Göttern begreifen? Der Fehl Gottes offenbart auch ein Zerbrechen der Bilder und Vorstellungen, der Verstellungen des göttlichen Gottes. Er entlarvt das Wegschleichen derer, die sich ein Bild schaffen, zu den Götzen als das, was es ist. Im Fehl Gottes wird ein Verlangen offenbart, es offenbart die Absenz des anderen, eine Absenz, die

⁵⁸ Wie es der Wiener Fundamentaltheologe und unser verehrter Lehrer Johannes Reikersdorfer immer wieder ins Gespräch gebracht hat, ist die biblische Offenbarung im Horizont der Apokalyptik zu lesen. Offenbaren heißt aufdecken, enthüllen, ἀποκαλύπτειν. Der Exodus erzählt den Bund von JHWH und Israel. Die Schöpfungserzählungen decken auf, entmythologisieren. Offenbarung ist ein aufdeckend-lichtendes Geschehen, ein praktisch-befreiendes Ereignen. Biblische Offenbarung eröffnet uns einen kritischen, einen vernunftgeleiteten Blick auf Welt und Geschichte. Hierin gründet ein immanent christliches Vernunftverständnis. Kirche als eine *communio* in dieser Welt braucht einen Blick *auf* die Welt. Welt muss also auch ein Moment von Kirche sein, insofern als Welt ja Ortschaft des christlichen Zeugnisses ist. Die *Transzendenz* Gottes ist schon in die *Immanenz* dieser Welt eingeschrieben. Kehren wir zum Kern des christlichen *Ereignisses* zurück, dem Kreuz. In ihm deckt sich der Gang dieser Welt auf. Das Kreuz Jesu ist von immens soteriologischer Bedeutung, aber es erschöpft sich nicht im soteriologische *Ereignis*, das uns mit Gott versöhnt, sondern es deckt die vielen Kreuze an den Straßen unserer Welt, unserer Geschichte auf, um diese ihrer Sinnlosigkeit und Verzweiflung zu entreißen. Gerade in dieser Hinsicht bekommt das Wort von Johann Baptist Metz besonderes Gewicht: „Gott ist in dieser apokalyptischen Sprache das noch nicht herausgebrachte, noch anstehende Geheimnis der Zeit.“ (Metz, Diagnosen zur Zeit, 88).

⁵⁹ Vgl. Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 77.

⁶⁰ A.a.O., 105.

immer drängender wird, vielleicht auch gerade deshalb dramatischer ist, weil sie nicht als solche wahrgenommen werden muss und sich so selber noch einmal maskiert und entzieht. Den Fehl wahrnehmen eröffnet erst ein Sich-Einlassen auf die Flucht des Gottes und die Not des Sterblichen. Den Fehl wahrnehmen ist die Bereitschaft sich der Not der Notlosigkeit auszusetzen und den Fehl Gottes zu erleiden. Dies ist, so Heidegger, den Zukünftigen aufzugeben. Nehmen diese auch die Dignität des Verhältnisses von Gott und Sterblichen im *Ereignis* des Fehls Gottes wahr? Wahren die Zukünftigen (etwa in der Gestalt der Dichter) in der Erahnung des Fehls Gottes die Dignität dieses Bezuges?

Heideggers Rede von der Bezogenheit Gottes zum Menschen spricht, vorsichtig geworden aus der Erfahrung der Fixierung Gottes und des Menschen durch zweitausend Jahre metaphysischen Denkens. Wo Heidegger (freilich sich von diesem Denken abhebend) uns eine neue Achtsamkeit hinsichtlich der Rede von Gott und Mensch lehrt, stehen wir ganz im Umkreis der Erfahrung des Bildverbotes, welches uns heilsam zurückschrecken lässt, Gott und Mensch, ihr *Wesen* und ihren Bezug zueinander durchbestimmen zu wollen. Die biblische Rede von Gott und Mensch verspricht Erfahrungen. Wir verehren Gott, den Allmächtigen und sprechen unseren Lobpreis, die Bitte und Klage im Bewusstsein der von Gott her Lebenden und auf ihn Bezogenen, ja von ihm Abhängigen. Wir könnten hier das Wort über den Menschen als „Marionette Gottes“ (Bruno Liebrucks) in all seinen Facetten durchspielen. Wir erfahren Gottes Mächtigkeit in seinem Ausbleib als Ohnmächtigkeit Gottes und des Menschen. Es ist eine eigentümliche Verbundenheit und wechselseitige Gebundenheit, die stets in der biblischen Rede von und zu Gott mitschwingt und den Menschen im Auge behält.⁶¹ Je länger wir diese eigentümliche Relationalität von Gott und Mensch bedenken, desto abgründiger entdecken wir sie im Geschick des Menschen. Solche Relationalität wird noch in der gänzlichen Negierung derselben durchbuchstabiert und begegnet uns auch in den Spielarten eines pathologischen Gottesverhältnisses (wo der Betende sich in Gott spiegeln will und sein Wollen nochmals verdeckt ist). Hinter all dem geht erneut die in den biblischen Schriften niedergelegte und tief erfahrene Wahrheit des Bildverbotes auf. Sie gehört damit in den innersten Kern eines Wissens um die Relationalität von Gott und Mensch.

Die *Beiträge* haben uns den Bezug von Gott und Mensch im Wort der Inzwischenenschaft des *Seyns* ausgelegt.

Das *Seyn* west als das Zwischen für den Gott und den Menschen, aber so daß dieser Zwischenraum erst dem Gott und dem Menschen die Wesensmöglichkeit einräumt, ein Zwischen, das sein Ufer überbrandet und aus der Brandung erst als Ufer erstehen läßt, immer zugehörig dem Strom des Er-eynisses, immer verborgen im Reichtum der Möglichkeiten, immer das Herüber und Hinüber der unerschöpflichen Bezüge, in deren Lichtung Welten sich fügen und versinken, Erden sich erschließen und die Zerstörung dulden.⁶²

Der Bezug von Gott und Mensch ist von der *Weise* der Entgegnung. „Das *Seyn* west als die Er-eynung der Götter und des Menschen zu ihrer Ent-gegnung.“⁶³ Das *Seyn* als das *Zwischen* von Gott und *Dasein* eignet beide einander zu und entgegnet sie zugleich. Zugeeignet wird dem Menschen Gott, als der vom *Seyn* Verweigerte, sowie dem Gott der

⁶¹ Bedenken wir die Gottesrede des Psalmbeters. Ich paraphasiere hier die Psalmen 51 und 139: „Erbarme dich meiner, o Gott, denn in Sünde bin ich empfangen. Doch du hast mich bereits im Mutterleib erwählt. Du hast mein Inneres geschaffen, mich gewoben im Schoß meiner Mutter.“ Besonders deutlich wird dieser schicksalshafte Bezug am Beginn des Jeremiabuches erzählt. „Noch ehe ich dich im Mutterleib formte, habe ich dich ausersehen ...“ (Jer 1,4ff.).

⁶² Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 476.

⁶³ A.a.O., 477. Vgl. dazu auch die im letzten Kapitel aufgezeigte Zwischenenschaft des *Daseins*. Das *Da-sein* ist das *Zwischen* von *Seyn* und Seiendem. (Heidegger, *Beiträge* 345, 322, 311.) *Da-sein*, das *Zwischen* zwischen den Menschen und den Göttern. [Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 311f.].

Mensch, als der diesem vom *Seyn* Zugeeignete. Der Mensch ist als *Dasein* der vom *Seyn* ereignete *Gebrauchte*. Der Gott ist der vom *Seyn* Verweigerte.

Zu einem besseren Verständnis kann hier das Wort vom ἦθος, dem Aufenthalt des Menschen *im Seyn* und *in* der Nähe Gottes, erinnert werden. Heidegger nennt diesen im Horizont der Unterscheidung von Gott und Mensch den geheuren Aufenthalt des Menschen, hier des Dichters und Denkers, welcher ein *Offenes* für die *Anwesenung* des Ungeheuren, des Gottes zulässt. Der Mensch, der das *Wesen* der Wahrheit des *Seyns* denkt und aussteht, wohnt im Umkreis des Ungeheuren, wie das Un-geheure (der Gott, die Götter) in der Nähe des Geheuren (dem offenen Aufenthalt des Menschen) anwest.⁶⁴ Die „Nähe“ sagt das Verhältnis von Geheurem und Un-Geheurem, einen Bezug (vgl. χώρα, die Gegend, ein offener Bereich), den Heidegger unter anderem im Verb χωρίζειν darlegt. Man vernehme hier schon die Nachbarschaft zum Wort χάος, der Aufklaffung, Eröffnung und Gähnung,⁶⁵ das wir weiter unten im Namen „das Heilige“ besprechen werden. Hegel denkt den Bezug in der reinen Bewegung des Übergangs, des Absoluten. Das Absolute ist das Ab-solvere, ein von allem Losgelöstes und Entzogenes. Ist es aber auch das Ent-Lösende, alles Ent-Lassende, und Freigebende hier bei Heidegger? Ein Entsetzendes, weil in sein je eigenes Sein Setzendes und Entlassendes? Ist das die von Heidegger gesagte Verfügung Gottes *über* den Menschen, wenn er sagt, fugend in die Fuge des *Seyns* stehen wir zur Verfügung den Göttern? Das Ab-solute sagt den Bezug. Das von allem Gelöste (πάντων κεχωρισμένον)⁶⁶ und Ent-Haltene ist ein solches, das als Entzogenes allem enthalten ist. Ist das Un-endliche ein im Endlichen aufgehobenes Moment, ein Moment desselben wie auch umgekehrt das Un-Geheure das Geheure, Besondere und Ent-setzte in sich birgt? Ist das Absolute in jeder Bewegung der Besonderung und Vereinzelung und diese Bewegung ein Übergang, der Vorübergang des Gottes, der in Abgeschiedenheit und Stille sich ereignet?

4. Das gegenwärtige Geschick des *Seyns* – *Es (Seyn) west im Gestell*

»Das Gestell« ist schon eine rätselhafte Sache; je weniger wir das Geheimnis zu umgehen versuchen, um so eher wird es glücken, einmal seinem Wesen zu entsprechen. Vorerst sieht es so aus, als müsste erst seine zerstörerische Seite zu einem vollendeten Austrag kommen.⁶⁷

Die Stimmen des Geschicks sind stets aufeinander bezogen. Sie bilden ein *un-endliches Verhältnis* und tönen nie ohne die anderen. Sie gehören in ein Geschick, stehen *unter* diesem. Ihr Geschick ist die Innigkeit des großen, kommenden Anfangs, der zu Geringem kommen will. Jedoch, welchen Himmel ruft die Erde, wo dieser verschlossen erscheint? Wie tönt der Himmel im dröhnenden Lärmen des *Ge-stells*, tönt auch er dann einen Wider-Ton? Was ist die Ant-Wort auf das Rufen der Erde? Ruft in diesem Ruf der Himmel sich? Hört dies ein Gott? Wie sagt dann der Sterbliche den Gott? In welchen Hymnen *west* welcher Gott? Worin birgt und verbirgt er sich? Wie kann die Erde tönender Klangraum (und ein Resonanzraum des Himmels) sein, wenn dies nicht mehr vernommen wird?

⁶⁴ Vgl. Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 356 und Heidegger, Parmenides (HGA 54), 150f. u.ö.

⁶⁵ Vgl. Heidegger, Heraklit (HGA 55), 335.

⁶⁶ Vgl. a.a.O., 333f.

⁶⁷ Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse, 121 (Nr. 71).

Vorwegnehmend sagen wir: Das *Seyn* schickt sich gegenwärtig im *Ge-stell*. Das *Ge-stell* enthüllt und verhüllt. Es enthüllt ein Stellen und Herausfordern, das gegenwärtig im Seienden währt und dessen Sein bestimmt, um es bestellbar, nutzbar und verwertbar zu machen. Jedoch verhüllt und verdunkelt es zugleich den Bau des un-endlichen Verhältnisses und scheint den Bezug von Erde und Himmel, Gott und Sterblichen zu zerstören.⁶⁸ Heidegger sagt einmal, das *Ge-stell* verhüllt das hervorbringende Entbergen (ποίησις), das im *Seyn* waltet. Es verstellt das Walten der Wahrheit des *Seyns*.⁶⁹ Was Mensch und Welt herausfordert, ist das Wesende der Technik, das *Ge-stell*, dessen „Machenschaft ebnet das Gefüge des unendlichen Verhältnisses ein.“⁷⁰

Es bedarf Himmel und Erde, Gott und Sterblicher, um das Geschick des *Seyns* zu entbergen. Umgekehrt gehören Himmel und Erde, Gott und Sterbliche diesem Geschick (zu). *Vier* Stimmen sind es, die tönen: Himmel und Erde, Gott und Sterbliche. Jedoch ist ihr Tönen und Widertönen überhaupt noch vernehmbar? Bedenken wir das gegenwärtige Geschick des *Seyns*. Was unser gegenwärtiges Zeitalter kennzeichnet, ist das *Wesende* der Technik, das *Ge-stell*. Im Denken des Überganges, anders gesagt, in einem *Schritt zurück* vor die Geschichte des Denkens des *Seyns*, ist dieses gegenwärtige Geschick des *Seyns* vernehmbarer geworden. Das *Ge-stell* (*Wesen* im Sinne der *Wesung* der Technik) ist das gegenwärtig Währende des Seins im Seienden, und dies von Gnaden der Wahrheit des *Seyns* als des Gewährenden. Das Währende in der *Gestalt* des *Ge-stells* zu bewähren (dies auszustehen) ist dem *Dasein* im gegenwärtigen Weltalter aufgegeben. Wie in einzigartiger Weise das *Seyn* den Menschen als *Dasein braucht*, zeigt sich noch im *Ge-stell* als dem Äußersten der Bestellung des Seienden und dieses als des vermeintlichen Wirklichen.

Gerade im *Ge-stell*, das den Menschen in das Bestellen als die vermeintliche einzige Weise der Entbergung fortzureißen droht und so den Menschen in die Gefahr der Preisgabe seines freien Wesens stößt, gerade in dieser äußersten Gefahr kommt die innigste, unzerstörbare Zugehörigkeit des Menschen in das Gewährende zum Vorschein, gesetzt, daß wir an unserem Teil beginnen, auf das Wesen der Technik zu achten.⁷¹

Das herausfordernde *Wesen* des *Ge-stells* ist nur möglich und lebt allein vom freigebenden *Wesen* einer uranfänglichen seinlassenden (ansichhaltenden) Gewährnis. Es ist dies eine Vor-Gabe im Frühgedicht des *Seyns*. Seinsgeschichtlich ist das gegenwärtig sich enthüllende Seinsgeschick kein blindes Fatum. In unserer Epoche schickt sich das *Seyn* im *Wesen* der Technik zu. Im Wesenden des *Ge-stells* stellt sich das *Seyn* als ein Herausforderndes zu (und verhüllend vor). Auch das *Ge-stell* ist nun eine Weise des Entbergens der Wahrheit des *Seyns*. Jedoch was entbirgt sich hier? Es entbirgt sich das gegenwärtige Geschick des *Seyns*. Wir können dies in zweifacher Weise lesen. Ist das Geschick des *Seyns* seinlassende Gewährnis, dann können wir zum einen auf das Gewährte, das Seiende in seinem Anwesen blicken, zum anderen auf die sich entziehende, verborgene Herkunft des Gewährten. Metaphysisch denken, heißt eher auf

⁶⁸ Vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 176 und 178.

⁶⁹ Vgl. Heidegger, Martin, Die Frage nach der Technik, (HGA 7), 5-36, hier 29 und 31.

⁷⁰ Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 178.

⁷¹ Heidegger, Die Frage nach der Technik, (HGA 7), 33.

das Anwesen des Seienden zu blicken.⁷² Hier nehmen wir aber den anderen Ruf des Seins im Anwesen des Seienden auf, der sich uns entbirgt als Ruf in die Herkunft der *Lichtung* des Gewährten. Dieser Ruf entbirgt aber eine Verborgenheit und Verweigerung, wie wir schon mehrmals angedeutet haben. Wie können wir aber dann den Wesenszug der gegenwärtigen Epoche wissen, wenn das *un-endliche Verhältnis* verstellt ist? Wir können ja nur das wissen, was sich zu wissen gibt. Aber was ist das? Es ist kurz gesagt dies, dass gegenwärtig das Seiende als ein Herausgefordertes in den Blick kommt. Das Hervorbringen und Unterbringen des Seienden erfolgt traditionell im Handwerk und Kunstwerk. Als solches kommt das Seiende zum Vorschein. Die gestellhafte Weise das Seiende hervorzubringen, es „technisch zu bewältigen“, besieht Heidegger nun nicht mehr im *Hervorbringen* (in der *ποίησις*), sondern als ein *Herausfordern*.⁷³ Im *Ge-stell* tritt zu Tage, dass Seiendes und damit auch der Mensch als bloß Verfügbares herausgefordert werden und deshalb in ihrer je eigenen *Wesungsweise* bedroht sind und verdunkelt werden. Ganz dunkel und düster dämmert hier ein Wissen um das Geheimnis der *Lichtung* des *Seyns*, welches die Verfügbarmachung alles Seienden im *Gestell* offenkundig sein lässt und gewährt.⁷⁴

Um es aus dem Denken der *Beiträge zur Philosophie* zu sagen: Im gegenwärtigen Zeitalter erklingt ein machenschaftlicher Zug, der seit jeher im *Seyn* waltet (*Fügung* des *Anklangs*). Das Machenschaftliche im *Seyn* maskierte sich in der langen Geschichte der Metaphysik in die denkerische Gestalt eines Ursache-Wirkungs-Zusammenhanges, die das Seiende als ein Verursachtes erblickt. Theologisch bedeutsam ist dabei das „Hereinspielen des jüdisch-christlichen Schöpfungsgedankens“, welches das *ens* als *ens creatum* betrachten wird und die *ποίησις* als die Machbarkeit des Seienden auslegen hilft.⁷⁵ Im *Gestell* waltet eine Herausforderung, welche als ein Unheimliches unsere Weltzeit umgreift. Dieses Unheimliche ist selber ein aus der Mitte des un-endlichen Verhältnisses Zugeschicktes, als das Geschick dieses Weltalters, anders gesagt, es *west* als das *Seynsgeschick* in der gegenwärtigen Weltzeit. Wir müssten überhaupt erst einmal einen Schritt zurücktreten, um zu gewahren, was die Zeichen unserer Zeit sind. Was ist heute? Was ist das Signum der gegenwärtigen Weltzeit? Woran ist dies abzulesen? In welcher Weise werden wir fähig, überhaupt erst das *Wesen* des gegenwärtigen Weltzustandes zu empfangen? Wir sind ja noch nicht einmal Notdürftige geworden, um die Not der

⁷² Vgl. Helting, Holger, Vom Gestell zum Geviert. Gedanken zu Heideggers Epochenverständnis und zur Wende der Zeit, in: *Daseinsanalyse. Zeitschrift für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 15 (1999) 15-25, 16f.

⁷³ Vgl. a.a.O., 20.

⁷⁴ Metaphysisches Denken ist darauf aus, nach ersten (letzten) Gründen, Ursachen und Anlässen zu suchen und *gründlich* Zusammenhänge zu erforschen. Wir Sterbliche werden dabei in den Mühlen von Machenschaftlichkeit, Begründungszwängen und Geltungssucht ge- und zermahlen. Auch die Moralität, obschon seit Hegel längst entlarvt, tut hier nach wie vor ihr machenschaftliches Werk, unterwirft alles ihrem urteilenden Bewusstsein. Wer sind diese, die darum wissen? Es sind die Besinnenden, die Ahnenden und Wachenden, die Zukünftigen (*Beiträge zur Philosophie*), die Berufenen (*Hölderlins Erde und Himmel*), die Schweigenden, die darum *wissen*. Ihr *Bewusstsein* ist niemals ein Herrschaftswissen. Sie sind Wissende, weil sich ihnen ein zu Wissendes zuweist, ein Wissen, das um die Notwendigkeit einer Verwindung der Metaphysik weiß. Wir dürfen hier durchaus auch Hegel als Denker des absoluten Wissens mit einbeziehen.

⁷⁵ Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 126f.

Notlosigkeit wahrzunehmen. Wir Sterblichen erblicken noch nicht einmal die Not, dass das Erscheinen des un-endlichen Verhältnisses verweigert bleibt.⁷⁶ Zum einen geht uns da *etwas* an, was sich verweigernd zustellt, auch wenn wir dies noch gar nicht gewahren. Andererseits, was uns anzugehen vermag, ist selber eines, das uns in den Ursprung weisen kann.⁷⁷

Zu bedenken ist, dass alles *Wesen* (verbal!) ein Währen ist und alles Währende stets ein Entbergen. Das Währende ist hier das *Ge-stell* und dieses also eine Weise der Entbergung des Gewährnden. Das Währende währt nur als das Gewährte eines Gewährnden. Das Gewährnde aber ist nur ein anderer Name für das *Seyn*, das sich im Währenden entziehend entbirgt, wie das Währende sich im Gewährnden ereignet. Das *Ge-stell* als die *Wesung* der Technik ist noch eine Weise der Entbergung, selbst da, wo es alles, selbst das freie *Wesen* des Menschen mit sich fortzureißen droht und das Entbergende der Gewährung verdunkelt.

Allein, wenn dieses Geschick, das *Ge-stell*, die äußerste Gefahr ist, nicht nur für das Menschenwesen, sondern für alles Entbergen als solches, darf dann dieses Schicken noch ein Gewähren heißen? Allerdings, und vollends dann, wenn in diesem Geschick das Rettende wachsen sollte. Jedes Geschick eines Entbergens ereignet sich aus dem Gewähren und als ein solches. Denn dieses trägt dem Menschen erst jenen Anteil am Entbergen zu, den das Ereignis der Entbergung braucht. Als der so Gebrauchte ist der Mensch dem Ereignis der Wahrheit vereignet. Das Gewährnde, das so oder so in die Entbergung schickt, ist als solches das Rettende.⁷⁸

Weiter korrespondiert die Herrschaft des *Ge-stells* mit der Not der Abwesenheit Gottes,⁷⁹ einer Not, und das ist das Erschreckende, die gar nicht mehr erfahren und wahrgenommen werden muss, geschweige denn eine neuerliche Ankunft Gottes erhofft. Gemäß Hölderlins Wort: „Nah ist und schwer zu fassen der Gott. Wo aber Gefahr ist,

⁷⁶ Vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 177f.

⁷⁷ Vgl. a.a.O., 178.

⁷⁸ Heidegger, Die Frage nach der Technik, (HGA 7), 33.

⁷⁹ Wucherer-Huldenfeld hat (1992) hinsichtlich der gegenwärtigen religiösen Situation ein in unserer Geschichte neues Phänomen aufgezeigt, das des indifferenten Atheismus. Es ist dies ein Daseinsentwurf, der meint ohne Gott und Religion auskommen zu können. Der religiös indifferente Atheist ist übersensibel gegenüber Ideologismen und hält den Glauben für eine subjektive Setzung im Sinne des „ich glaube, dass“ (ein Dass-Glaube apersonaler Art im Unterschied zu einem personaldialogischen Verständnis des Glaubens). Die Welt wird als grund-, gott- und sinnlos erfahren, was „zu einer eigentümlichen Immunisierung gegenüber Sinnfragen“ führen kann (vgl. Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Zum Menschen heute von Gott sprechen. Die Notwendigkeit eines Rückgangs in die Grund-Erfahrung, in: Österreichische Pastoraltagung, 28.-30. Dezember 1992, hg. von H. Erharter/ M. Rauter, Wien 1993, 45-55, 47; vgl. dazu auch: Ders., Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus).

„Die Gottlosigkeit des Menschen von heute kann sich nach wie vor auch drapieren mit einer selbst gemachten Gottesvorstellung, die sich das höchste Wesen ohne echte Grunderfahrung nur ausdenkt (Ontotheologie) und die so vorgestellte Allmacht als Ausweg aus aller Not, als Rückhalt gegenüber den Kräften des Bösen und des Todes sowie als Garanten der Gerechtigkeit und Menschenwürde reklamiert. Mit der illusionären Erfüllung eines subjektbezogenen Bedürfnisses verbaut man sich (bei aller verbalen Rechtgläubigkeit) die Möglichkeit, Gott im eigenen *Dasein* Gott sein (anwesen) zu lassen.“ (Wucherer-Huldenfeld, Zum Menschen heute von Gott sprechen, 47).

Einer derart nihilistische Grundstimmung, wo die Erfahrung vorherrscht, dem *Dasein* sei Boden und Sinn entzogen, und dies noch verstärkt wird durch eine (gesunde) Skepsis gegenüber ideologischen Konzepten aller Art, erscheint das *Dasein* als dunkles Rätsel. Dies dürfte nicht nur dem indifferenten Atheisten sondern auch religiösen Menschen bekannt sein. „Spricht ihn sein Dasein an als besorgniserregendes, dunkles und düsteres Rätsel, so dürfte er vielleicht gar nicht so fern dem im Spiegel erblickten ‚inigma‘ (1Kor 13,12) sein.“ (A.a.O., 48).

wächst das Rettende auch“⁸⁰, könne eine derartige Erschütterung durchaus heilsame Züge bekommen, so Wucherer-Huldenfeld.

Das nihilistisch verhangene Rätsel des Daseins könnte dann Ursprungserfahrungen weichen, für die zunächst kein Name da ist: Öffnungen der Tiefe und Weite des Daseins, Ursprungserfahrungen, die der Mensch von heute oft überhaupt nicht mit dem Vokabular überlieferter religiöser Deutungsangebote in Verbindung bringen kann.

Oft habe ich den Eindruck, daß er irgendwie vom Mysterium des Seins weiß und so, vielleicht mehr als man ihm zuzumuten vermag, in der Nähe des Ursprungs wohnt. Gott ist doch nicht so, wie man meint, ‚einem jeden von uns fern‘, sondern wie Paulus zu den Philosophen am Areopag nicht zufällig gesagt hat: ‚in ihm (im Raum seiner Anwesenheit) leben wir, bewegen wir uns und sind wir‘ (vgl. Apg 17,28).⁸¹

Es ist gerade Heidegger, der das Rätsel des *Daseins* und *Seyns* bedenkt. Er deutet den Fehl Gottes als Geschick des *Seyns*. Gemäß dem Wort Hölderlins lässt höchste Gefahr das Rettende erfahren und dieses den Menschen in sein *Wesen* (währen und weilen) einkehren. Dort, wo der Mensch einen *Schritt zurück* tut, sich besinnend (denkend) vor das Währende der Technik bringt, erblickt er die Gefahr und das Gefährdetste. Möglicherweise kann er nur so achtsam werden für die in der Gefährdung des Menschenwesens sich entbergende Rettung.⁸² Der gegenwärtige Weltzustand kann sich nur aus einem ursprünglich Wesenden her wandeln, also aus demjenigen her empfangen, von woher sich dieser Weltzustand (des *Gestells*) entfaltet (entbirgt).

Die Stimmen des Geschicks weisen in ein Kommen, in ein Zukünftiges des Großen Geschicks. Jedoch ist der symphonische Raum der Stimmen verdunkelt.⁸³ Wir wollen es im Horizont der *Fügungen* der *Beiträge zur Philosophie* zu sagen. Die Stimmen des Geschicks harren der Verwindung und Überwindung der Metaphysik und damit der Möglichkeit der *Gründung* der Wahrheit des *Seyns* entgegen. Muss nicht erst das *unendliche Verhältnis* durch die herausfordernde Stellung des *Ge-stells* bedroht und zu jenem Geringen werden, damit es würdig wird, dass großer Anfang zu ihm kommen kann?

5. Das große Geschick: Kommt großer Anfang zu Geringem?

Wie kommt großer Anfang zu Geringem? Das Geschick ist das die Stimmen des Geschicks stimmende Geschick, der alles fügende und versammelnde An-fang.⁸⁴ Das Geschick schickt zueinander. Es hält Erde und Himmel, Mensch und Gott zueinander und auseinander. Es fügt den Himmel als den Tönenden und die Erde als die Widertönende.

⁸⁰ Hölderlin, *Patmos*, in: Werke II, 54ff; hier sind alle vier Fassungen von *Patmos* versammelt. In: Friedrich Hölderlin, Werke in vier Bänden, hg. von f. Beissner und J. Schmidt, Frankfurt am Main, ²1986.

⁸¹ Wucherer-Huldenfeld, Zum Menschen heute von Gott sprechen, 48.

⁸² Vgl. Heidegger, Die Frage nach der Technik, (HGA 7), 34-36.

⁸³ Was wir Ver- und Entgötterung Gottes nennen, gehört in die Geschichte der Metaphysik und ist nur im Bezirk eines vorstellenden Denkens gegeben. „Erst durch eine wesentliche Überwindung aller Metaphysik und ihres Grundes wird die Möglichkeit eines Zeit-Raumes geschaffen, in dem die Gottschaft der Götter aus der *Wesung* des *Seyns* entspringt und Vergötterung und Entgötterung hinfällig geworden sind. Streng gedacht vermögen diese überhaupt nicht eine Gottschaft der Götter bereiten, sie führen nur entsprechend der Seinsvergessenheit und der Verhaftung an die Seiendheit – zu einer allgemeinen Vorstellung des »Göttlichen«. [Heidegger, Besinnung (HGA 66), 241].

⁸⁴ Vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 171.

Es fügt dem Gott die Sterblichen zu wie den Sterblichen den Gott. Das Geschick fängt Erde und Himmel, Gott und Mensch (an). Das Geschick ist (deren) Versammlung, Fang und Anfang. Als deren Fang ist es ihre Mitte und Innigkeit. Das Geschick von Erde und Himmel, Gott und Mensch ist ihr aufeinander Bezogensein. Sie sind einander zugeeignet und gegeben, bedürfen und brauchen einander. Sie halten und hüten sich wechselseitig. Dies ist das Geschick, die mittelnde Mitt'⁸⁵ von Erde und Himmel, von Gott und Sterblichen. Jedes Geschick des *Seyns* versammelt, selbst in der Verdüsterung des *Ge-stells*.

Das große Geschick des un-endlichen Verhältnisses ist das Kommen des großen Anfangs. Sein Kommen, und das ist hier entscheidend, ist ein im Kommen Bleibendes,⁸⁶ das sich seit dem Aufgehen der φύσις - seit dem ersten Anfang – vorbereitet hat. Das Geschick ist die innige Mitte der Stimmen, (ihr) Anfang. Der Anfang ist ein großer Anfang, weil er stets ein Kommender bleiben muss. Der im Kommen bleibende (umso kommendere) Anfang ist das ganze *un-endliche Verhältnis*.⁸⁷ Es ist ja ein großer Anfang, der von einer Quelle kündet, woraus bereits das erste, anfängliche Denken hervorgegangen war.

Nun ist aber das *un-endliche Verhältnis* verschüttet, der symphonische Raum der Stimmen verhüllt. Die Besinnung auf das *Wesen* des *Ge-stells* hat uns erahnen lassen, dass dem Menschen die Nähe zum *Seyn* (die er *ist*) rätselhaft verborgen ist und er nicht in sein *Wesen* finden kann. Gibt es dann nicht eine harrende Huld und ein Innehalten des Geschicks, insofern es Erde und Himmel, Mensch und Gott mittelt und als ihre „Mitt“ inniger in das *un-endliche Verhältnis* sammeln möchte? Ist diese Huld des Geschicks ein Innehalten, insofern es sich zurückhält, an sich hält als das alles gewährende *Seyn*, alles fügend, sich ent-fügend, entziehend und verweigernd, um in der Verstellung des un-endlichen Verhältnisses dessen Geringes vorzubereiten? Die harrende Huld des großen Geschicks liegt in seinem bleibenden (kommenderen) Kommen zu Geringem, damit das *un-endliche Verhältnis* (nun im Namen *Geviert*) von Erde und Himmel, Gott und Sterblichen in ein reineres Scheinen kommt.⁸⁸

Wir nehmen nochmals die Frage auf: Muss nicht erst das *un-endliche Verhältnis* durch die *Wesung* des *Ge-stells* verdunkelt und zu jenem Geringen werden, damit großer Anfang zu ihm kommen kann? Entscheidend ist: Das Geringe ist nur Geringes, insofern als zu ihm großer Anfang kommen kann und sich das Heilige in ihm zu bergen vermag.⁸⁹ Ebenso gilt: „Das Kommen des großen Anfangs erbringt erst das Geringe in sein Geringes.“⁹⁰ Es ist nur Geringes, weil es dazu befähigt ist, das Verhältnis zum Heiligen schöner, d.h. scheinender hervortreten lassen zu können.

⁸⁵ Vgl. a.a.O., 163.

⁸⁶ Vgl. a.a.O., 171; Die Rede des tollen Menschen (Nietzsche) paraphrasierend ist das Kommen des großen Anfangs seit langem unterwegs, - eine Wahrheit, weit herkommend, noch vielfach unvernommen.

⁸⁷ Vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 175.

⁸⁸ Vgl. a.a.O., 178f.

⁸⁹ Vgl. a.a.O., 176.

⁹⁰ A.a.O., 175.

6. Das Geringe und das *Symbolon* von der Hochzeit

Das Geringe ist das Kleine, das Un-scheinbare. Das ganze *un-endliche Verhältnis* ist noch nicht in sein Scheinen gelangt. Das Geringe ist dann auch das Kleine im Sinne des Kleinods, ein armer kostbarer Ort, zu dem Großes unterwegs ist, eine Ortschaft und Gegend (*χώρα*), die sich Großem (Hochzeit von Erde und Himmel) offenzuhalten vermag.⁹¹ Worauf das Kommenbleibende des Anfangs zielt, ist das dem Kommen des großen Anfangs Entsprechende. Wenn das Geringe das Entsprechende des großen Anfangs ist, wie (auf welche Weise) kommt dann großer Anfang zu Geringem? Die Weise, „wie der Reigen zur Hochzeit“⁹² so kommt großer Anfang zu Geringem. Die Hochzeit entspricht dem Geringen und der Reigen (*χορός*) dem Großen. Hochzeit und Reigen erzählen die alte Sage, wie großer Anfang zu Geringem kommen kann. Auch die Hochzeit als das Geringe gehört in das Kommen des großen Anfangs. Die Hochzeit ist das Ganze des un-endlichen Verhältnisses, das *dann* kommt. Wie ist aber *dann*? Was ist die Zeit der Hochzeit? *Wann* ist sie an der Zeit? Wie ist es dann, wenn großer Anfang zu Geringem gekommen ist? Die Antwort lautet: Es ist Vollendruhe.⁹³ *Dann* gelangt das Dasein Gottes in ein bergendes Aufscheinen, denn die hellste Helle ist verhüllender als jegliche Dunkelheit. Gott und Mensch feiern Hochzeit, sie gelangen in ihr innigstes, seinlassendes *Wesen* zueinander. Der Reigen (*χορός*) nennt den Reichtum eines innigen Anfangs, der kommen möchte. Ist nun das Kommende des großen Anfangs das Ganze des un-endlichen Verhältnisses, so ist zum einen der große Anfang einst aufgegangen, dennoch immer unterwegs. Das Verhältnis von Erde-Himmel, Gott-Mensch: ist es je schon rein gefügt?⁹⁴ Das Ganze des unendlichen Verhältnisses ist noch nicht in sein Innigstes eingekehrt.

Das Geringe, zu dem erster Anfang aufgegangen war, ist ehemals Griechenland gewesen. Es ist das in das Abendländische gestiftete *un-endliche Verhältnis*. Heidegger fragt: Ist das Abendländische noch? Stand nicht einst das Abendländische, als das Geringe und zu dem großer Anfang kommen kann, im Aufgang eines großen Anfangs, eines Aufgangs des Abendländischen im Denken? Ist dieses Abendländische noch? Ja, es ist Europa geworden, in dem sich ein technisch planetarisches *Wesen* ausbreitet, in dem jedoch das Abendländische als das Geringe verhüllt ist.⁹⁵ Das gegenwärtig *wesende* Geschick des *Seyns* im Sein äußert sich im planetarisch gewordenen *Wesen* der Technik. Das *Wesende* der Technik, das *Ge-stell*, ist selber gar kein Technisches, sondern eine Weise der Herausforderung und Bewerkstelligung der Welt.

⁹¹ Vgl. A.a.O., 173f; vgl. dazu: *χορός* ist der Reigen; *χάος* nennt eine Aufklaffung, Eröffnung, Gähnung, Heiliges.

⁹² A.a.O., 172.

⁹³ Vgl. a.a.O., 173.

⁹⁴ Vgl. a.a.O., 176.

⁹⁵ Vgl. Ebd.

Eingangs dieser Arbeit steht die Frage: Wie entfaltet sich das Verhältnis Religion und Europa unter dem Zeichen des Fehls Gottes? In den Kontext der Frage und des „Abendländischen“ ist ein Gedanke Nancy's naheliegend. Das Christentum ist untrennbar mit dem Okzident verbunden. Dessen Christlichkeit bestimmt sich aus einer impliziten Entäußerungsbewegung des Christentums, jener Religion die aus der Religion austritt (vgl. Nancy, Jean-Luc, Dekonstruktion des Christentums, Zürich-Berlin 2006, vgl. 241f.).

Das Geringe (Abendländische) ist aber nur, sofern zu ihm großer Anfang kommen kann. Wenn es um das Abendländische so stünde, könnte es jedoch nicht zerstört, sondern nur verstellt sein. Wir müssten also einmal die Verstellung gewahren. Erst *dann* ist es möglich der Verweigerung nachzudenken, die in der Verhüllung eines großen Anfangs waltet. Es gilt zunächst sich diese Verweigerung sagen lassen, die sich im *Ge-stell* kundtut.⁹⁶

Der Mensch ist durch das *Wesen* der Technik herausgefordert in das rechnende Bestellen des Seienden. Im *Wesen* der Technik aber dämmert auch eine Verheißung. Heidegger lädt uns ein, wieder eine ältere Sage hören zu lernen,⁹⁷ diese uralte Sage des *Seyns* (und dessen Geschick) in Hölderlins Dichtung zu vernehmen – sich das Kommende zu Geringem im Symbolon von Hochzeit und Reigen sagen zu lassen. Sind wir so hörender geworden, empfangen wir das Geheiß des *Seyns*, das aus dem Wesenden der Technik sich zustellt. Denn im herausfordernden und stellenden *Wesen* der Technik (ver-)birgt sich das verweigernde *Wesen* des *Seyns* und darin seine Verheißung.

Im *Bildnis* von der Hochzeit erscheint nun die Verheißung eines neuen Aufgangs des *Seyns* im Da, ein Aufgang, der sich in ein Fremdes schicken mag. Das Wort zielt auf das Fremde selbst. *Seyn* wie Gott sind in ein Fremdes verwiesen und auf es angewiesen. Dieses Fremde ist der Sterbliche, insofern der Mensch Sein des Da (*Da-sein*) ist, das Da der *Lichtung* des Seins (*Seyns*). Der Sterbliche ist selbst eingewiesen in eine Befremdlichkeit und verwiesen an das Befremdliche der alten Sage (des *Seyns*), die auch in anderen fremden Sagen tönt.

Wenn wir das Kommen des großen Anfangs verstehen als Aufgang des *Seyns*, als das die vier Weltgegenden Verfügende, als das gewährende Heilige, das sich in seinem schenkend-bergenden *Wesen* selber entzieht und verbirgt, dann ist in den *verschiedenen* alten Sagen seines Aufgangs eine Ahnung aufbewahrt, die uns alle das Selbe sagen können. Insofern *Es* (dieses Kommen eines großen Anfangs) *west* als ein sich stetes in Fremdes-Schicken, sind wir selber verwiesen an ein Fremdes, an die großen Sagen, die von den *anderen* Anfängen der Welt erzählen, in welchen sich der *eine* Ur-Anfang bekundet.⁹⁸ Damit sind wir in das Gespräch mit den großen, für uns möglicherweise befremdlichen Sagen eines anderen Anfangs geladen, „die mit ihrem Eigenen in das Selbe des Anfangs des un-endlichen Verhältnisses gehören, worin die Erde einbehalten ist.“⁹⁹ Zum anderen sind wir eingewiesen in das gegenwärtige Geschick des *Seyns*, das sich im *Gestell* bekundet und das uns zur Frage provoziert: Kann denn überhaupt noch großer Anfang zu Geringem kommen? Und wenn ja, birgt das Kommen des großen Anfangs den Aufgang eines neuen Göttertages?

⁹⁶ Vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 178f.

⁹⁷ Vgl. a.a.O., 179.

⁹⁸ Vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 177. Mit diesem Hinweis Heideggers sind wir in andere fremde, alte und große Erzählungen verwiesen, die denselben Anfang dichten. Wir sind gleichsam eingeladen Gäste dieser Erzählungen zu werden, in welchen sich die Ahnung eines Entzuges manifestiert. Sind wir nicht angewiesen auf diese Erzählungen, weil sie uns ebenso im Geschick des *Seyns* unterweisen mögen?

⁹⁹ Ebd.; vgl. Helting, Heideggers Gedanken zum möglichen Kommen des »großen Anfangs des Heiligen«, 538.

Hölderlin weiß, wie großer Anfang sich zu Geringem verhält. Die alten Sagen nennen das sich Zeigen eines großen Anfangs. Der Vortrag endet mit dem Vertrauen in das *Wesen* der Menschheit, ein Vertrauen, das auf den Sterblichen *im* un-endlichen Verhältnis setzt, der darin in Beziehung zu Gott steht. Es vertraut darauf, dass der Mensch in seinem Aufenthalt in der Nähe des *Seyns* wohnt, nicht Herr des *Seyns* ist, auch nicht dessen Knecht, sondern dessen Hüter sein kann und das *un-endliche Verhältnis* auszustehen vermag.

7. Wozu Dichter in dürftiger Zeit?

Der Mensch ist eingelassen in das *Seyn* und dessen Geschick, oder wie Heidegger in den *Beiträgen* formuliert: Der Mensch ist „vom *Seyn* ausgeschlossen und doch gerade in die Wahrheit des *Seyns* hineingeworfen“.¹⁰⁰ Demnach gehört er heute der *Wesungsweise* des *Seyns* in der Gestalt des *Gestells* zu. Ist der Mensch zugehörig der Epoche der *Seinsverlassenheit* und *Seinsvergessenheit* und durch die *Wesungsweise* des *Ge-stells* in seinem eigenen *Wesen* herausgefordert und zutiefst bedroht, so ist er ebenso einem ausstehenden Wandel, oder anders gesagt, dem Kommen eines großen Anfangs zu Geringem, versprochen.

Dichterisch wohnt nun der Mensch, wo er in einer besonderen Nähe zum *Seyns* weilt. Der Dichter ist derjenige, der in der Notschaft des *Seyns* steht und sie erleidet.¹⁰¹ Er ist vom *Seyn* selbst genötigt die Not des gegenwärtigen Zeitalters auszustehen. Der Dichter weiß um die Not der Zeit, er weiß um *Seinsvergessenheit* und *Seinsverlassenheit*, welche zusammengeht mit dem Wesenden des *Ge-stells*. Sein Dichten bewegt sich im Ausstehen der Not (der Notlosigkeit) dieser Vergessenheit und Verlassenheit. Zudem hat er den Entzug und das Wegbleiben Gottes erfahren.

Die Frage Hölderlins aufgreifend: „...und wozu Dichter in dürftiger Zeit?“, fragt Heidegger nach der Dürftigkeit des gegenwärtigen Zeitalters.¹⁰² Dies deshalb, um Hölderlins Frage zu würdigen und um das Fragwürdige von Hölderlins Dichtung ins Wort zu heben. Die Dürftigkeit der Zeit ist die Dürftigkeit unseres Weltalters. Dieses ist bestimmt durch das Wegbleiben des Gottes und „weil die Sterblichen sogar ihr eigenes Sterbliches kaum kennen und vermögen.“¹⁰³ Der Abend unseres Weltalters neigt sich hinein in die Weltnacht. Das Ende des Göttertages ist angebrochen. In diesem Horizont steht Nietzsches Wort von der Götzendämmerung. Hölderlin spricht hier das Selbe, jedoch anders als Nietzsche, wenn er seine Erfahrung vom Fehl Gottes sagt. „Der Fehl Gottes bedeutet, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen

¹⁰⁰ Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 488.

¹⁰¹ Vgl. a.a.O., 204.

¹⁰² Zwei Referenzschriften Heideggers (vor dem Hintergrund der *Beiträge zur Philosophie*) zum Vortrag *Hölderlins Erde und Himmel* (1959) sind: *Wozu Dichter?* (1948); und ein später Text aus 1974 *Der Fehl heiliger Namen* in: Heidegger, Martin, *Aus der Erfahrung des Denkens* (HGA 13), 231-236.

¹⁰³ Heidegger, *Wozu Dichter?*, (HGA 5), 274.

Aufenthalt in ihr fügt.“¹⁰⁴ Die Götter und der Gott sind entflohen, ja selbst der „Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen.“¹⁰⁵ Die „Spur des Heiligen ist unkenntlich geworden.“¹⁰⁶ Die Dürftigkeit der Weltnacht besteht in ihrer Not, „den Fehl Gottes als Fehl zu merken.“¹⁰⁷ Es erhebt sich eine Not der Notlosigkeit, wie Heidegger dies bereits in den *Beiträgen* aufgezeigt hat. Heideggers Rede vom *Geviert* und vom Erscheinen des *letzten Gottes* kann sich nur aus dieser Erfahrung des Fehls Gottes erhellen. Damit der (letzte) Gott heraufkommen kann, muss sich zunächst ein Raum des Heiligen und Göttlichen lichten. Dies aber gehört in das Geschick des großen Anfangs.

Ist Hölderlin der Dichter, der nun an heiligem Orte und im philosophischen Lichte wohnen darf, ein Gläubiger und Berufener, der um den An-Spruch der Götter weiß? Ist er als ein *Zukünftiger* nicht (chronologisch verstanden) ein Zeitgenosse Nietzsches und unzeitgemäß wie dieser?¹⁰⁸ Was hier geschieht, geht beide an. Das Geschick des *Seyns* ist schon lange unterwegs, aber verdeckt und verborgen, sich verweigernd gebend aus einem ersten Anfang her. Das *Wesen* der Technik wie der Tod eines zum bloßen Wert herabgewürdigten Gottes (Nietzsches toller Mensch) gehören noch in dieses Geschick (in die Geschichte) des *Seyns* und offenbaren es.

In den *Beiträgen zur Philosophie* sind Verhaltenheit und Verschwiegenheit die Grundstimmungen der Zukünftigen des *letzten Gottes*.¹⁰⁹ In ihnen gehören die Zukünftigen dem Gott als dem Fernsten zu. Sie sind selber Ferne. Als solche wohnen sie in der Nähe des Gottes. Wir erinnern uns, Heraklit wohnt in der Gegenwart des lichtenden Feuers des ersten Anfangs. Derselbe Aufenthalt im philosophischen Licht stimmt Hölderlin in die Freude, die ihm die Erde neu zur Erde werden lässt.¹¹⁰ Es ist derselbe Aufenthalt im philosophischen Licht, nun in der Dämmerung der Weltnacht wie eines anderen Anfangs.

Die Dichter sind, von den *Beiträgen zur Philosophie* her gelesen, *Zukünftige* und Fremde, vom *Seyn* Gestimmte. Die in diese(n) Stimmungen (Verhaltenheit, Schweigen) Gestimmten sind vom *Seyn* Be-stimmte. Die Dichter (*Zukünftige*), zugehörig (inständig) der Mitte des *Seyns*, müssen als „Gründer des Abgrundes im Feuer“ des (dort) „Verwahrten verzehrt werden, damit dem Menschen das Da-sein möglich und so die Beständigkeit inmitten des Seienden gerettet werde, damit das Seiende selbst im *Offenen* des Streitigen zwischen Erde und Welt die Wiederbringung erfahre.“¹¹¹

Sie sind die in Verhaltenheit, Scheu und Schweigen gestimmten Fügsamen und bestimmt für die Bereitung der Stätte, die dem Vorbeigang des *letzten Gottes* bestimmt ist. In der Stimmung der Erschweigung (gestimmt in ein Schweigen) bereiten die Dichter die Nähe zum letzten Gott vor, „und sei diese Nähe die fernste Ferne der Unentscheidbarkeit über

¹⁰⁴ A.a.O., 269.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ A.a.O., 275.

¹⁰⁷ A.a.O., 269.

¹⁰⁸ Vgl. dazu Agambens Interpretation der „Zeitgenossenschaft“ (Agamben, Was ist Zeitgenossenschaft? in: Ders., Nacktheiten).

¹⁰⁹ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 33f.

¹¹⁰ Vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 158 und 161.

¹¹¹ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 7.

die Flucht oder die Ankunft der Götter“.¹¹² Gelangen wir damit in den Zeit-Raum der Entscheidung über Flucht und Ankunft der Götter?¹¹³

Die Dichter sind jene, die in der Nacht des Fehls Gottes wachen und das Geschick der Nacht (*Seinsvergessenheit* und *Seinsverlassenheit*) ausstehen. Die Dichter dichten, das heißt zunächst, dass sie sich das Geschick der Weltnacht sagen lassen.

Dichten ist ein Sich-sagen-Lassen des Geschicks des *Seyns*. Das *Seyn* nötigt den Dichter in die Not der *Seinsverlassenheit* und *Seinsvergessenheit*. Indem er diese Not aussteht, steht er im Angang des Anwesens eines Entzuges und Vorenthaltes, darin er überhaupt erst die Erfahrung des Fehls Gottes vorbereitet.¹¹⁴ Die Dichter sind an der *Wesung* des Entzuges Beteiligte, die die Not des Fehls heiliger Namen trifft. Erst die Erfahrung der Not der *Seinsverlassenheit* und *Seinsvergessenheit* eröffnet ein Verständnis dafür. Sie sind Dichtende im Empfangen und stiften ausschließlich Empfangenes.¹¹⁵ Sie empfangen, was gegenwärtig ist.

Für Giorgio Agamben ist der Dichter der wahre „Zeitgenosse“, weil Genosse *seiner* Zeit. „Seine“ Zeit besagt sowohl die Lebenszeit des Dichters wie auch die Epoche, in der der Dichter lebt. Er ist gleichsam die verbindende Bruchstelle von Lebenszeit und Saeculum. Der Dichter geht weder in *seiner* Zeit auf, noch flieht er aus ihr. Er verleimt mit seinem Blut das „gebrochene Rückgrat“ *seiner* Zeit.¹¹⁶ Er ist zeitgenössisch, weil er unzeitgemäß ist. Der Dichter ist zukünftig (im Sinne der *Beiträge zur Philosophie*), denn er nimmt „die Dunkelheit seiner Zeit“ als etwas wahr, „das ihn angeht“.¹¹⁷ Er ist imstande „in der Finsternis der Gegenwart das Licht zu erkennen, das ohne uns erreichen zu können, uns beständig entgegenreist.“¹¹⁸

Das Weltalter ist durch das Wegbleiben des Gottes bestimmt. Dem sterblichen Menschen ist sein eigenes *Wesen* immer verhüllter und unzugänglicher. Der Fehl Gottes ist „vor allem durch die Menschen bedingt, die sich nicht an ihr Wesen kehren, d.h. nicht auf die Zugehörigkeit zum freigebend-sichentziehenden Urgrund (*dem Heiligen*; d.Verf.) achten.“¹¹⁹

Die Weltnacht ist nun gerade die Zeit der Dichter (und Denker). Denn der Mensch (überhaupt Seiendes) soll in sein unverstelltes *Wesen* wiedergebracht werden. Wer kann dies erbringen? Ist es ein Gott? Heidegger hat das Wort von der Rettung im berühmten Spiegelinterview gesagt: „Nur noch ein Gott kann uns retten.“¹²⁰ Retten heißt nicht einfach „einer Gefahr gerade noch entreißen“,¹²¹ sondern in sein eigenes *Wesen* befreien. Gott rettet den Menschen, indem er dessen eigenstes *Wesen* anerkennt. Dazu muss der Mensch „das innerste Gelenk des *Seyns* erfahren“¹²² und diesem erst gewachsen sein. Es

¹¹² A.a.O., 12.

¹¹³ Vgl. a.a.O., 405.

¹¹⁴ Vgl. Heidegger, Martin, Der Fehl heiliger Namen, (HGA 13), 231-236.

¹¹⁵ Vgl. Heidegger, Martin, Das Wohnen des Menschen, in: Ders., Aus der Erfahrung des Denkens (HGA 13), 213-220, 215.

¹¹⁶ Vgl. Agamben, Giorgio, Was ist Zeitgenossenschaft?, 22 und 24.

¹¹⁷ A.a.O., 27.

¹¹⁸ A.a.O., 29.

¹¹⁹ Helting, Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung, 415.

¹²⁰ Heidegger, Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger, in: Ders., Reden und andere Zeugnisse (HGA 16), 652-683, 671; vgl dazu auch: Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse, 81 (Nr. 51).

¹²¹ Arendt/ Heidegger, Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse, 81 (Nr. 51).

¹²² Ebd.

braucht die Dichter, um dieses innere Gelenk des *Seyns* zuerst einmal zu empfangen und zu erfahren und sodann Gelenk und Geschick des *Seyns* ins Wort zu bringen.

Heidegger hat uns in seiner Besinnung vor die Dichtung Hölderlins gebracht. Er ist der Dichter in dürftiger Zeit, einer, der an armem Ort im philosophischen Licht wohnt. Das Geringe ist versammelt an solch armem, aber heiligen Orten, denn es ist selber ein Sammelndes (ein Ge-Ringe). Dieser heilige Ort ist arm, aber kostbar (ein Kleinod), weil jenen seltenen Orten zugehörig, darin Seltene (Rufende und Singende, Dichtende, Denkende und Betende) weilen. Es ist ein Ort inmitten des ver-stellten *Gevirts*. So ruft die den Himmel widertönende Erde im Gesang der Dichter (den entzogenen) Gott. Im Widertönen des Gesanges tönt der Gott. Warum rufen und singen die Dichter? Die im Gesang (Gebet) den Himmel rufenden Dichter und Beter gehören der widertönenden Erde zu. Sie sind Sterbliche, von den Himmlischen verschieden. Aber nur mit ihnen sind sie Sterbliche, Sterbliche von den Himmlischen her und kommen nur mit ihnen (et vice versa) in ihr eigene *Wesung*.

Was hat es mit dem Gesang des Dichters auf sich? Der Dichter offenbart die Not, die aus dem Herausfordernden des *Gestells* kommt. Diese überhaupt erst wahrnehmend und bekennd, hilft er dem Kommen eines großen Anfangs einen Weg bahnen (wëgen). Im Gesang (Gebet) stiften (wëgen, wëgen, wagen) Dichter und Betende solch einen Weg, um ein Rettendes vorbereiten zu helfen.¹²³ Muss nicht das Befremdliche der Entzogenheit Gottes erst einmal als Befremdliches erfahren werden? Biblisch gewendet, klingt das so: „Bist du es Gott, der uns nur im Schrei zu Dir, in der Klage oder nur mehr im Verstummen, nahegeht? Oder kommt darin nur mehr deine Abwesenheit nahe?“ Ist das möglicherweise noch immer ein Geltungsanspruch, der hier formuliert wird oder doch Ausdruck des reineren un-endlichen Verhältnisses? Muss nicht zuletzt noch diese Metapher zerbrechen?

8. Das Heilige

Das von Heidegger gedachte *Seyn* ist das von Hölderlin gedichtete Heilige. Heidegger erläutert das Heilige im Kontext von Hölderlins Dichtung. Das Heilige *west* als ein abgründig aufklaffend (*χάω*) gewährendes Chaos (*χάος*),¹²⁴ das Einstige und Künftigste. Es ist unsagbar und *west* jenseits von Seiendem und Sein. Nun entdecken wir eine eigentümlich paradoxe Dialektik. Das Heilige ist gleichsam die Chiffre für das Un-sagbare, das nur in einer Versetzung erfahrbar und *sagbar* werden kann.¹²⁵ Aus dem abgründigen Dunkel des Heiligen erheben sich, einander rufend, die Stimmen des Geschicks. Anders

¹²³ Vgl. Heidegger, Wozu Dichter?, (HGA 5), 281.

¹²⁴ Vgl. Heidegger, »Wie wenn am Feiertage...«, (HGA 4), 63; und: Heidegger, Heraklit (HGA 55), 335.

¹²⁵ Ob sich da nicht auch eine Nähe Heideggers zu Plotin auftut, der das *Eine* selbst (*αὐτὸ τὸ ἓν*) als Undenkbare bespricht. Es ist das *Eine* des Ganzen des Seienden und Denkbaren, das nochmals jenseits von Geist (*ἐπέκεινα νοῦ*) und Sein (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) *west* (vgl. Halfwassen, Jens, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, 11f.). Erstaunlich ist, dass Heidegger in seinen umfangreichen Schriften kaum ausdrücklich Bezug nimmt auf Plotin.

gesagt wurzeln *Dasein*, Göttliche und Sterbliche, Erde und Himmel in diesem urverborgenen dunklen Abgrund.¹²⁶ Das Heilige birgt das Göttliche und den Gott, Seiendes und *Dasein*. Das Heilige schickt sich in ein Fremdes, indem es gewährend-lichtend, nichtend-entziehend (absolvent) an sich hält. Gott *west* als das Verweigernde des Heiligen (*Seyns*). Das Heilige ist Wesensraum des Göttlichen, darin Gott sich verhüllt und entschwindet, wo wir ihn von uns her festhalten wollen. Ebenso kann das Heilige nur aufgehen, wo der Mensch es nicht zu fassen, zu erhaschen sucht.

Ist Gottesbegegnung nur im Heiligen möglich und dort, wo Gott und Mensch an sich halten? Nur im Ansichhalten als einem Seinlassen, einem Absehen von allem, tritt allein der Gott wie auch der sterbliche Mensch hervor. Stehen Gott und Sterblicher, Erde und Himmel *unter* diesem Geschick des Seinlassens? Das Dekalogwort vom Bildverbot (Ex 20,4) hat uns dies eingeschärft.¹²⁷ Hier ist ein Blick eingenommen, der nur mehr wahrnimmt und von jeglichem Urteil absieht. Ein äußerstes Seinlassen erfolgt im Tod. Der Tote ist durch kein Urteil einholbar, wie umgekehrt das Seinlassen als Vermögen in der Möglichkeit des *Daseins* als *Sein zum Tode* gründet. „Im Tode werden die Sterblichen unsterblich.“¹²⁸ Das Geheure *im* Un-geheuren. Ist das Heilige ein anderer Name für das *unendliche Verhältnis*, ein reines Inzwischen (Inzwischenenschaft) des *Seyns*, reine Zeit-Raumhaftigkeit des *Seyns*, Riss und Aufklaffung des *Seyns*, ein Ab-solutes?

Wenn wir vom Absoluten reden, und dies als das von allem und jedem Los-Gelöste (Ab-solvente/ab-solvere) auch noch einmal losgelöst von diesem Gedanken hier, dann gehört zu ihm, dass es als das Losgelöste das Andere seiner selbst als seinen Gegensatz an sich haben muss und dessen Gegensatzes bedarf. Wie kann dieser Gegensatz nun gedacht werden? Wohl doch nur in einer Art oszillierender Bewegung, einem wechselseitigen Umschlag dieser Differenz, die sich in einem

¹²⁶ Einen schönen Hinweis zum dialektischen Verhältnis von Heiligem und Göttlichem finden wir im Werk Maria Zambranos. Das Heilige wird als ein namenloser, unsagbarer Abgrund, als ein plazentaler dunkler Schoß, aus dem alles, die gesamte Realität (res aliter) entlassen ist, gedacht. Das Numinose des Heiligen, sein unsagbares tremendum et fascinosum, das alles überkommt und allem vorweg ist, wird vom Menschen ins Göttliche transformiert, um es ins Wort zu bringen. Nun verhüllt sich das Ambivalente des Heiligen (tremendum et fascinosum) in diesen Benennungen. Das Heilige ist jedoch von dem aus ihm Entlassenen unabtrennbar. Wir können uns weder davon distanzieren noch darüber verfügen. Vgl. dazu: Zucal, Silvano, Die Dialektik von Heiligem und Göttlichem bei Maria Zambrano, in: Bidose, E./ Fidora, A./ Renner, P. (Hg.), Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen, Darmstadt 2008, 217-249.

Um hier Heideggers Gedanken aufzunehmen, das *Seyn* ist dasjenige, das sich in ein Fremdes schickt. Es ist ein alles gewährendes, sich aber entziehendes Un-Grund. Es schickt sich in das *unendliche Verhältnis* so, dass es das *Geviert* von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen aus sich entlassend und sich diesem enthaltend, aufspannt. Über ein ansichhaltendes Schicken des *Seyns* (sein Geschick) kann der Mensch nicht verfügen. Er bleibt an dieses Geschick gebunden, diesem übereignet. Das *Seyn* schickt sich gegenwärtig in der Weise des *Gestells*, das das *unendliche Verhältnis* des *Gevierths* verhüllt. Das Geschick des *Seyns* (genitivus subjectivus et objectivus) verbirgt sich im *Gestell*, im Wesen der Technik. Dieses Geschick, das *Wesende* der Technik im Seienden gilt es zunächst zu vernehmen, um für das *Seyn* als *Seyn* (dem Zuspruch des Heiligen) ansprechbar zu werden.

¹²⁷ Das Wort des Dekaloges, sich keine Bilder zu schaffen von Gott, dem Menschen oder von irgend etwas, das auf, über oder unter der Erde *west*, ist sehr achtsam gewählt (vgl. Ex 20). Dieses „Du sollst nicht“ ist niemals Ausdruck bloßer Moralität. Schon die hebräische Rede deutet ein „Du wirst nicht“ an. Sagt nicht das in den Exodustheophanien von der Bereitung der Begegnung mit JHWH Gesagte das Selbe? Nämlich – dass Großer Anfang zu Geringem kommen kann und dies unserem Wollen und Urteilen enthoben ist? Ist nicht der Kern der christlichen Hoffnung, dass der sich seinem Fremden zueignende Gott stets der anfängliche Gott ist, der der fängt und an-fängt, sodass auch hier Großes zu Geringem kommen kann?

¹²⁸ Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 165.

ständigen Entzug ereignet und sich etwa im Phänomen der Zeit, der Sprache und des Todes äußert. Daran sehen wir umgekehrt, dass wir vom Endlichen wiederum nur dann adäquat sprechen können, wo wir den Gedanken wenden, weil auch gilt, dass das Endliche, um Endliches zu sein, ganz seines Gegensatzes bedarf, des Un-Endlichen. Das Endliche steht in einem Verhältnis zum Un-Endlichen, um Endliches sein zu können.

Das Heilige ist das ansichhaltend-schenkend (schickend) Gewährende.¹²⁹ *Es* gibt Sein und *Es* gibt Zeit.¹³⁰ Das *Es ist* ein Gewähren und Seinlassen, ein Reichen (vgl. Reigen) und Schicken. *Es ist* das Sein und Zeit Gewährende, welches im Gewähren und Geben an sich hält. Heidegger nennt das Ansichhalten auch Vorenthalt und Verweigerung. Im *Ereignis* des *Seyns* reicht (gibt) *Es* Sein und Zeit.¹³¹

Es ist das Wesende des *Gevirts*, das sich im Schicken der Weltgegenden verbirgt. Mit Hölderlin und Heidegger nennen wir es das Heilige, das „als das Urverborgene die Lichtung in ihr vierfaches Sichentfalten“¹³² entlässt. Nur so bahnt sich aus dem urverborgenen Wesenden des *Gevirts* (dem Heiligen, dem Chaos) die Einräumung (Aufspreizung) einer offenen Zukunft an, indem die *vier* Stimmen sich einander frei geben (sein lassen) und so in ihrer je eigenen Tonart erklingen.¹³³

Das Heilige ist das ansichhaltend-schenkend Gewährende. Helting hat in einer kleinen Studie das Gottdenken Meister Eckeharts dem Denken Martin Heideggers gegenübergestellt und beide in eine erstaunliche Nähe zueinander gebracht. Eckehart denkt *Gott* als *Nichts*. Auch hier gilt: *Gott* ist weder Seiendes noch Sein. Das *Nichts* kann phänomenologisch als schenkendes, gewährendes, gönnendes *Nichts* aufgewiesen werden, das Seiendem zu sein gibt. Wenn wir nach dem Verhältnis zwischen Sein/Seiendem und Urgrund (*Nichts* genannt) fragen, so sehen wir eine Ab-hängigkeit besonderer Art. *Nichts* hält alles im Sein, aber so, daß dieses „Im-Sein-gehalten-Sein“ sich dem alltäglichen Gewahren entzieht. Das Verhältnis von Urgrund (*Nichts*) und Sein kann als schenkender Entzug betrachtet werden. Das *Nichts gibt* Sein, *gibt* Zeit. In der *Gabe* von Sein und Zeit entzieht es sich, diese sich ereignend. Es zeigt sich eine eigentümliche Ab-hängigkeit des Seins zu seinem Urgrund in beide Richtungen.

Die Ab-hängigkeit des Seins von seinem Urgrund hat den Charakter des Freigegeben-werdens (also des Ab-gehängt-werdens) [...] Der Urgrund ‚verzichtet‘ gewissermaßen auf den Anspruch, das Freigegebene zu bestimmen; er vollbringt den Entzug und daher die Freigabe in einer Weise, wie kein Ding es jemals vermag.¹³⁴

Phänomenologisch zeigt sich in diesem Verzicht ein gebend-entziehendes *Nichts*, das jedoch weder von der Art des überhaupt Nichts (οὐκ ὄν) noch des privativen Nichts, des Mangels (μὴ ὄν) ist. Das, was Sein gibt (solches *Nichts*) entzieht sich derart dem Frei-Gegebenen, dass dieses eigenständig ist und den Bezug zu seinem Urgrund (Quelle, *Nichts*) wahren und gewahren kann, oder aber auch gar nicht beachten muss. Zum Moment der Gabe gehört der Entzug, das sich völlige Zurücknehmen des Gebers im Geben. Darin wird auch ein „Anspruch auf das Verfügewollen über das Frei-gegebene zurückgenommen“¹³⁵, um die Eigenständigkeit und Freiheit des Frei-Gegebenen zu wahren. Verzicht heißt, Seiendes sein lassen, Sein gewahren. Ein solch

¹²⁹ Vgl. hier das Wort vom Ansichhalten des *Seyns*, in: Heidegger, Zeit und Sein, (HGA 14), 27; zum Ansichhalten als sein lassen; siehe auch: Heidegger, Martin, Seminar in Le Thor 1969, in: Ders., Seminare (HGA 15), 326-371, besonders 363-365; vgl. auch: Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes, (HGA 5), 54.

¹³⁰ Vgl. Heidegger, Zeit und Sein, (HGA 14), 9.

¹³¹ Vgl. a.a.O., 19 und 27.

¹³² Helting, Vom Gestell zum Geviert, 22.

¹³³ Vgl. ebd.

¹³⁴ Helting, Heidegger und Meister Eckehart, 22.

¹³⁵ Ebd.

gebendes *Nichts* lässt sein, es ist positiv gesprochen uneigenützigste Liebe (χάρις).¹³⁶ Im Ansiehalten des Gebers verbirgt sich der Entzug als Entzug. Dieser kann „im letzten Grunde so walten“, daß der Beschenkte die Möglichkeit hat sein fortwährendes Beschenkt-werden sein Leben lang zu ignorieren (oder aber zu gewahren).“¹³⁷ Von da her eröffnet sich überhaupt erst die Möglichkeit, von der ein Nihilismus und Atheismus lebt.¹³⁸

In der Frei-gabe des Seienden (*durch* Nichts/*Gott*, Heiliges) wird das zu ureigenem Sein freigegebene Seiende gewürdigt und ermächtigt, am Seinlassen des Seienden teilzuhaben. Seiendes lässt sein in der Weise seiner wechselseitigen Negativität. Für den Menschen heißt das, er ist in die Ermöglichung eingelassen, selber anderes wie den Nächsten sein zu lassen, ihm den Raum zu eigenem Erblühen einzuräumen und füreinander da zu sein.¹³⁹

Mit Blick auf Heidegger haben wir bereits weiter oben ein im Sein waltendes *Nichts* (Heiliges, *Seyn*) ausgemacht, das schenkend-gewährend sich *verhält*. Im Aufgang des Seienden waltet ein sich entäußernd-entziehendes und sich verweigerndes (ansichhaltendes) *Seyn*. Noch in der Verstellung durch das *Ge-stell* enthüllt sich das Verweigernde des *Seyns* als das Geschick des *Seyns* und Geschichte des Seins Durchherrschende. Der Mensch ist in die Offenheit der *Lichtung* des *Seyns* eingelassen. Er ist darin dem Geschick des *Seyns* soweit ausgeliefert, dass schließlich sein sterbliches *Wesen* in der Herrschaft des *Ge-stells* unterzugehen droht. Der sterbliche Mensch ist aber ebenso gewürdigt in der vierfach differenzierten *Lichtung*, dem un-endlichen Verhältnis, zu stehen. Er ist eingelassen in den wechselseitigen Bezug von Erde und Himmel, Gott und Mensch und somit in das reichere (reine) wesensgönnende Verhältnis des *Geviert*s, welches als Ganzes in die Abgründigkeit und Urverborgenheit des Heiligen zeigt und von diesem gewürdigt ist, dessen verweigernde *Wesung* in ein reineres Scheinen hervorkommen lassen zu können.

9. Das *Geviert* oder das *un-endliche Verhältnis* als die reinere Sammlung der Weltgegenden

Ist das *Ge-stell* eine Schickung des *Seyns*, *dann* auch das *Ge-viert*. Die Versammlung der Vier Stimmen des Geschicks (*un-endliche Verhältnis*) lautet mit einem anderen Namen: *Geviert*. Im *Geviert* werden die Stimmen des Geschicks einander tönender und vernehmbarer. Die Zueignung (Er-eignis) von Himmel und Erde und die Zuäugnung (Er-äugnis) von Sterblichen und Gott kommen in ein reineres Scheinen.

Das *Geviert* versammelt Zugehörigkeit wie Entzogenheit der Weltgegenden und lässt diese als Geschick des *Seyns* in ein reineres Scheinen kommen. Die Weltgegenden tönen nicht als Ansichseiende. Im Seinlassen halten sie an sich. Die Sterblichen sind in die

¹³⁶ Vgl. Michelangelos Bildnis in der Sixtina von der Erschaffung des Menschen. Gottes Hand hat *soeben* Adam, der innig an die Erde (adamah) angeschmiegt ist und ihr zugehört, zu ureigenem Sein freigegeben (s. Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 33f.).

¹³⁷ A.a.O., 23.

¹³⁸ Vgl. a.a.O., 22 ,Anm. 18.

¹³⁹ Vgl. a.a.O., 24f.

Begegnung (Ent-gegnung) mit den Unsterblichen gebunden. In dieser Bindung kommt erst die Sterblichkeit der Sterblichen angemessen in den Blick. Umgekehrt geht mit dem Verschwinden der Sterblichen auch der Gott unter und entflieht. Wenn wir uns hier Heideggers Einschätzung des metaphysischen Denkens vergegenwärtigen und das Seiende als Seiendes im Sinne der Seiendheit erinnern, so dürfen wir im Kontext des *Geviertdenkens* die vorgestellte Seiendheit ($\theta\epsilon\iota\omicron\nu\nu$) als dasjenige ansehen, worin sich auch eine Unterschiedenheit zeigt und den Entzug Gottes und seine Befremdlichkeit selber symbolisiert.¹⁴⁰

Das *Geviert* ist Verhältnis (Zueinander und Auseinander) von Erde und Himmel, von Gott und Sterblichen sowie die Aufspreizung eines Heiligen, welches sich verbergend-entbergend dieses un-endliche (und diesem un-endlichen) Verhältnis fügt. Die Stimmen des Geschicks stehen unter dem Geschick als die Seingelassenen, als die Sein Empfangenden. Die Sterblichen sind stets seinsempfangend und seinsvernehmend *Wesende*, in allem was sie tun und lassen vom *Seyn* Ereignete und in das *Ereignis* des *Seyns* Eingelassene.

Vernehmen wir Sterbliche als die vom *Seyn* Empfangenen (gleichsam Gäste des *Seyns*) die Gabe des *Seyns* und zwar so, dass sich das *Seyn* im Geben der Gabe dem Gegebenen entzieht und verweigert? Zu einem Neuaufgang bedarf das *Seyn* des Menschen. Der Anstoß zu einer neuerlichen *Lichtung* des *Seyns* steht jedoch nicht in der Verfügungsmacht des Menschen. Dennoch ist das *Dasein* (*wesende* Sein des Menschen) die Ortschaft eines Aufgangs, der in sein Äußerstes, der Möglichkeit seines *Seins zum Tode*, gehört. Der Wink des *letzten Gottes* wie das Äußerste des *Daseins* (den Tod zu vermögen) korrespondieren miteinander. Das Äußerste des *Daseins* wie das Letzte des Gottes kehren in der Bedürftigkeit des *Seyns* (auch dieser Genitiv ist als genetivus subjectivus et objectivus lesbar) einander sich zu. Das *Seyn* benötigt beide zur *Gründung* und Ereignung seiner Wahrheit und zur Wiederbringung des Seienden. Das *Dasein* bedarf des *Seyns*, um in dessen Nähe in seine ureigene *Wesung* zu kommen. Der Gott braucht das *Seyn* als dessen Erscheinungsraum. *Schließlich* ist das Braut-Fest (Hoch-zeit) jener Zeit-Spiel-Raum, *worin* die Sterblichkeit des *Daseins* vom *Seyn* in die Nähe zum letzten Gott vereignet und gefeiert wird. Im Braut-Fest wird das *wesende* Zueinander von Erde und Himmel, Gott und Mensch - ihr *unendliches Verhältnis*, darin das *Seyn* sich als deren mittelnde Mitt' (als das urverborgene, freigebende Heilige) erweisen und einen neuerlichen Aufgang bereiten wird - offenbar. Hinter dem Wort vom Brautfest steht die fundamentale Frage, wie denn der Aufgang des *Seyns* (als Verweigertes) dargestellt werden kann. Der Zeit-Spiel-Raum des Festes ist der nicht (mehr) verortbare Ort (ein A-topos)¹⁴¹ des

¹⁴⁰ Damit wäre die Geschichte der Metaphysik und das in ihr Gedachte kein Vergangenes, sondern wieder zu holen, also neu aufzunehmen, um es zu verabschieden (ähnlich wie dies im Schlusskapitel der *Phänomenologie des Geistes* bei Hegel geschieht, worin alle bisherigen Wissensgestalten im absoluten Wissen neuerlich aufgenommen/rekapituliert werden, um diese dann zu verabschieden).

¹⁴¹ Ich verwende hier das Wort A-topos, um eine Ent-ortung anzudeuten und um die missverständliche Rede von einem U-topos zu vermeiden. Das Brautfest ist ein Nicht-Ort, der den Aufgang des *Seyns* als Verweigertes symbolisiert wie auch den Bezug von Gott und Mensch, Erde und Himmel als Ent-ortung begreift.

Daseins, seine äußerste Möglichkeit, sein *Sein zum Tode* zu ergreifen, zu bewahren und zu feiern und damit der eigenen Sterblichkeit so ansichtig zu werden, worin das *Dasein* sich nicht mehr spiegeln kann. Es ist die Stätte für das Nahekommen des *letzten Gottes* und dessen Vorübergang. Das Unverzweckte des Festes (dessen Nutzlosigkeit) symbolisiert die Entzogenheit des Gottes wie des *Seyns*. Sie wird erfahren in der Zeitweise des Festes.¹⁴²

Das Brautfest wird zur *Darstellung* der Vermählung des *Äußersten* des *Daseins* (seiner Sterblichkeit/ dessen *Sein zum Tode*) mit dem *Letzten* des Gottes (als das Verweigernde des *Seyns*). Im Brautfest waltet das *Seyn*, das Mensch und Gott einander zustellt und entgegnet. Das Brautfest ist der Versuch, das Entzogene (im Sinne von Nähe und Entzogenheit Gottes wie des Sterblichen) darstellig zu machen als das, was jeder Verzweckung enthoben ist. Erst *dort* und *dann* ist *etwas* eröffnet, darin das *Seyn* sich neu zusagen wird können. Kehrt *dann* Vollendruhe ein, eine zweck-lose und sinn-freie Zeit,¹⁴³ die im Brautfest vergegenwärtigt wird und in der die Herrschaft der Zeit zerbrochen ist? Wird *dann* jedes urteilende und a-pathische Bewusstsein, jeder distanzierende und alles durchdringende (bespiegelnde) Blick verloschen sein?¹⁴⁴ Ist *dann* die Zeit der verheißenen Fülle, eine heilsgeschichtliche Zeit, die keimhaft schon gegenwärtig ist? Haben wir ähnliches nicht schon aus dem biblischen Wort vernommen (vgl. Jesu Wort vom „Leben in Fülle“, Joh 10,10)?

Im Brautfest öffnet sich ein Raum, in dem sich ein neuer Aufgang des *Seyns* anbahnt und die Bedürftigkeit des Zueinander von Mensch und Gott, von Erde und Himmel erfahrbar wird. Gott und Mensch, Erde und Himmel bedürfen ihres Gegensatzes zu ihrer Vollständigkeit.

Wir erlauben uns an Hegels *Phänomenologie des Geistes* zu erinnern, darin die Negativität des Entzuges im Selbst, im Tod, in der Sprache, in der Zeit ansichtig wird. Der Tod ist äußerstes Moment der Endlichkeit des *Daseins*. Er ist das Künftige des *Daseins*. Das endliche *Dasein* kann den Tod nie einholen, jedoch (nur) als Sterbliches den Tod vollziehen. *Sein zum Tode* ist ein Vermögen des *Daseins*, sein äußerstes Vermögen. Endliches vermag zu sterben. Der Tod ist stets entzogen, er kann nicht fixiert werden. Das *Dasein* kann sich in ihm nicht festmachen und finden. Angesichts dieses Entzuges kann das *Dasein* nur sein *Sein zum Tode* übernehmen und darin seine Sterblichkeit anerkennen, was Heidegger „eigentliche(s) Sein zum Tode“¹⁴⁵ genannt hat. Der Sterbliche ist nun jener, der in diesem *Übergang* steht, im *Zwischen* des Überganges, des Entzuges

¹⁴² Vgl. Bahr, *Zeit der Muße*.

¹⁴³ Vgl. a.a.O., 18; vgl. hier *Zeitnis* als ein An-fang, mit dem nichts anzufangen ist.

¹⁴⁴ Vgl. Appel, Kurt, *Pathos und Gottespassion im Ausgang von Hegels Phänomenologie des Geistes* (Vortrag, gehalten am 26. Mai 2012 bei der Tagung *Pathos und Passion. Leiden im Spannungsverhältnis von Individuation und Gemeinschaft*, Campus der Universität Wien, Seminarraum „Alte Kapelle“ – altes AKH; der Vortrag ist noch nicht erschienen).

¹⁴⁵ Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), 345. *In-der-Welt-sein* wie *In-der-Zeit-sein* ist stets ein *Sich-vorweg-sein* des *Daseins*. *Sich vorweg* ist das *Dasein* sowohl in *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit*. Heidegger unterscheidet deshalb „uneigentliches“ und „eigentliches“ *Sein zum Tode* [vgl. Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), §§41 und 53].

des *Seyns*. Das *Seyn* ist das bergend Heilige, ein vollkommen Negatives, reiner Entzug und reine Absolvenz. In seinem Gebirge werden die Sterblichen un-verfügbar, un-sterblich.¹⁴⁶

Die Zeitweise des Festes, die Hochzeit ist reiner Vollzug. Das Fest setzt keinen eigenen Anfang. Es muss sich nicht aus einem anderen her verorten und bestimmen. Es hat selber kein Äußeres an sich. Das *Geviert* braucht keine äußere Vermittlung. Das *Seyn* (Heilige) ist als die mittelnde Mitt' der vier Stimmen das sammelnd-aufspreizende Geschehen des un-endlichen Verhältnisses, das gebend-gewährend sein lässt. Es ist weder den *vier* Weltgegenden äußerlich wie umgekehrt diese niemals dem *Seyn* (Heiligen) als ihrer Mitt' äußerlich sind. Auch sie brauchen und ergänzen einander in ihrem wechselseitigen Seinlassen. Ist dann das *Geviert* ein entsprechender Name, um von der Ein-räumung, wir könnten auch sagen von der Durchmessung (*dimensio*) und Distanzierung des *Seyns* zu reden? Das *Geviert* wäre *dann* der *Zeit-Raum* als das Distanzierende, nicht nur Verortende. Nebenbei bemerkt gehört in diesen Gedankengang auch die Rede vom Ding als demjenigen, in dem die vier Weltgegenden ruhen. Der Mensch als Sterblicher (Weltgegend) ist *dann* der Einräumende und das *Geviert* als den *Zeit-Raum* Durchmessende.

Nehmen wir noch einmal den Gedanken des Gewährenden des *Seyns* (Heiligen) auf. Zum Moment des Gebens gehört der Entzug als Entzug, das völlige Sich-Zurücknehmen des Gebers im Frei-Geben des Gegebenen. Es ist Gewähren im Verzicht, ist uneigennützigste Liebe, die das Andere und zugleich sich selbst preis gibt, um wieder in unsere Begrifflichkeit zu wechseln. Das Heilige, das *Seyn* (*Nichts*) kann demnach nicht als letztes Prinzip, als Arche verstanden werden. Es ist kein - Gott und Sterblichen, Erde und Himmel - Äußeres. Das während und freigebend Ansichhaltende des *Seyns* ist reine Bewegung, reine Negativität.¹⁴⁷

10. Hölderlins mythologische Geschichtskonzeption

Hölderlins Mythologie kennt die griechischen Götter, ihren Aufgang und Untergang. Die Auseinandersetzung mit dem tragischen Schicksal des Empedokles, „das zugleich als Präfiguration von Christi Schicksal angedeutet wird“¹⁴⁸, führte Hölderlin zur Auffassung, dass die griechischen Götter als von den Menschen verehrte geschichtliche Realitäten zu verstehen sind. Menschen und Götter sind aufeinander verwiesen.

¹⁴⁶ Vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 165; vgl. auch der Tod als Gebirge (Bergende) des Seins und Schrein des Nichts, in: Heidegger, Das Ding, (HGA 7), 180.

¹⁴⁷ Sind wir da nicht Hegel sehr nahe, wenn dieser sagt: „Das Selbst führt das Leben des absoluten Geistes durch“? (Hegel, Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen, Abs. 9, 581). Der absolute Geist ist auch der sich von sich selbst lösende Geist, Gott, der das Sein preisgebende Gott und diesem Preisgebene (vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Absolutes Wissen, Abs. 4, 577). Das Selbst muss das Ablösen des absoluten Geistes durchführen. Das Ablassen ist sowohl ein In-sich-Gehen wie sich Preisgeben des Heiligen.

¹⁴⁸ Düsing, Klaus, Die Mythologie des späten Hölderlin und Heideggers Seinsgeschichte, in: Fischer/ von Herrmann (Hg.), Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, 129-147, 131.

Die Götter zeigen sich demnach den klassischen griechischen Menschen in geschichtlicher Epiphanie, weil sie nur durch jene ein eigenes Selbstverhältnis gewinnen; und umgekehrt erlangen die Menschen ein Selbstbewußtsein ihres religiösen, künstlerischen und kultischen, aber in Handlungen auch tragischen Daseins nur im Angesicht der Götter.¹⁴⁹

Götter wie Menschen sind in ein Verhältnis von Nähe und Ferne zusammengespannt. Das Geschick dieses Verhältnisses wird in den Namen Göttertag, Götternacht und Wiederkehr der Götter gedichtet. Hölderlin gibt uns damit eine dreigestaltige, mythologische Geschichtskonzeption. Heidegger folgt diesem Modell Hölderlins durchaus auf weiten Strecken, wenn er die Geschichte des *Seyns* und damit dessen epochales Geschick als *Lichtung*, Angang und Verweigerung des *Seyns* denkt und in diese das Geschick der Götter, ihr Nahesein wie deren Flucht sowie das Geschick des Menschen, der in der Nähe wie Abwesenheit des Gottes wohnt, einschreibt.

Im seligen Griechenland kehren die Himmlischen in die Welt der Menschen ein. Der Göttertag bricht unter ihnen auf, in dessen Überfülle die Menschen wohnen dürfen. Doch der Göttertag dämmt in den Abend: „Denn nicht immer mag ein schwaches Gefäß sie (*die Himmlischen*; d.Verf.) zu fassen/ Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch“¹⁵⁰, heißt es in Hölderlins Elegie *Brot und Wein*.

Dies ist das Notvolle des Göttertages. „Die Epiphanie der Götter und lichtvolle Übermacht muß enden, weil die Menschen ihr auf Dauer nicht gewachsen sind.“ Christus ist der „schönste antike Gott“.¹⁵¹ Mit ihm erlischt der Göttertag. Nun bricht herein die Götternacht, eine dürftige Zeit. Es ist die Epoche der Gottverlassenheit, des Gottesentzugs, in der der Höchste entschwunden ist und die Menschen orientierungslos umherirren und nicht in ihr eigenes finden können.

Für Hölderlin ist jedoch die dürftige Zeit der Gottesnacht auch eine heilige Nacht, da in ihr das Andenken an die Götter aufbewahrt ist. „Denn noch lebt Christus“, heißt es in der Hymne *Patmos*. „Eine erneute Ankunft der Götter oder der Gottheit bei den Menschen wird vom gottbegeisterten Dichter vorausgeahnt“¹⁵² und von Hölderlin im Brautfest der Menschen und Götter gedichtet. Darin ereignet sich erneut die Begegnung von Gott und Mensch. *Dann* lichten sich das Selbstverständnis des Menschen im Bezug zu Gott sowie das Selbstverhältnis der Götter angesichts des sterblichen menschlichen Gegenübers.¹⁵³

Heidegger folgt in seiner Hölderlinrelektüre durchaus Hölderlins mythologischem Dreiphasenmodell, dem Dreischritt von Göttertag, Götternacht und der Wiederkehr der Götter. Leitend ist hier der Gedanke des Heiligen, der das dreigliedrige Modell durchzieht. Der Göttertag gehört in den Aufgang der Natur, die *Physis* ist. Diese ist das von sich her Aufgehende, darin Heidegger das *Wesen* der Wahrheit (Un-verborgenheit/ ἀλήθεια) sieht. „Wahr ist, was sich von sich her in der Anschauung unverstellt gibt und damit evident, für Heidegger einleuchtend für das Dasein ist.“¹⁵⁴ Zur *Unverborgenheit* als dem Von-sich-her-Aufgehen der *Physis*, das erst ein „wahres Sich-zeigen von Seiendem für ein Verstehen

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Hölderlin, Elegie *Brot und Wein*, in: Werke I, 167-172, 170.

¹⁵¹ Düsing, Die Mythologie des späten Hölderlin und Heideggers Seinsgeschichte, 132f.

¹⁵² A.a.O., 134.

¹⁵³ Vgl. Ebd.

¹⁵⁴ A.a.O., 138.

des Daseins ermöglicht“¹⁵⁵, gehört die Verborgenheit als Un-wahrheit, die, so Heidegger älter ist „als jede Offenbarkeit“ von Seiendem, älter „auch als das Seinlassen selbst“.¹⁵⁶

Das bedeutet bei Hölderlin, dass die Natur über die Götter hinausgeht,¹⁵⁷ die Physis aber aus einem noch Ur-Sprünglicheren hervorgeht, dem Chaos (Heiligen). Dieses ist „jenes Aufklaffen, aus dem das Offene sich öffnet, damit es jedem Unterschiedenen seine umgrenzte Anwesenheit gewähre.“¹⁵⁸

Wir sind bereits zuvor im Kapitel über das Heilige und in der Besprechung der *Fügung* der *Gründung* diesem noch Ur-Sprünglicheren als dem alles Gewährenden und Ent-Setzenden begegnet. Heidegger benennt es in der Besprechung der Hymne *Wie wenn am Feiertage* mit unterschiedlichen Namen. Es ist das Heilige und Heile selbst, das Allgegenwärtige, das Unversehrte und Un-nahbare, das stets *Einzigste* im Sinne des Ältesten wie Künftigsten. Das Heilige ist das ursprünglich Heile, das allgegenwärtig „jedem Wirklichen das Heil seiner Verweilung“ verschenkt. Das Heilige ist das Unversehrte und Heile, das die Physis Hervorbringende und noch für Menschen und Götter unnahbar Bleibende. Das Heilige ist schließlich das die Dichter Erziehende, weil es diese in das *Wesen* ihres Ent-Setzens einbezieht. Die Dichter sind darum die Zukünftigsten, weil sie die Dämmerung des Heiligen ahnen.¹⁵⁹ Es ist Aufgabe des Dichters, nun dieses Heilige als das Ursprüngliche zu dichten, „wie der Denker das Sein als entspringen-Lassen des Seienden denkt.“¹⁶⁰ Der Dichter dichtet das Heilige in der Sage des Göttertages, der Götternacht wie der Wiederkehr der Götter. In ihrer Sage tut sich der Wink des Heiligen kund. Die Götter Hölderlins wohnen in seiner Dichtung. Liebrucks hat es so gefasst: „Die Götter Hölderlins wohnen im Hegelschen Begriff.“¹⁶¹ Der Hegelsche Begriff umfasst das Einzelne, das Besondere und das Allgemeine. Jedes für sich ist der ganze Begriff. So ist „auch jeder einzelne Gott immer zugleich besonderer Gott wie allgemeine Gottheit.“¹⁶² Jesus Christus, Gott und Gottheit. In ihm sind (für Hölderlin) alle Götter aufgehoben. Soweit ist Heidegger wohl nicht gekommen.¹⁶³

Für den späten Hölderlin kommt mit Christus der Göttertage in seine Fülle und endet mit Christi Opfertod. Es beginnt die Götternacht, die dürftige Zeit des „Fehls Gottes“ und der Gottesfinsternis. Es ist jene Epoche, in welcher die Götter entflohen und vergessen sind, ja ihre Abwesenheit unbemerkt bleibt. Die Götternacht ist das *Ereignis* der Flucht der Götter wie die zunehmende Verhüllung des eigentlichen *Wesens* des Menschen. In der Geschichte des *Seyns* ist nun jene Epoche angebrochen, in der es zum Geschick des

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Heidegger, Vom Wesen und Begriff der Φύσις, in: Ders., Wegmarken (HGA 9), 239-301, 193f.

¹⁵⁷ Vgl. a.a.O., 240.

¹⁵⁸ Heidegger, »Wie wenn am Feiertage...«, (HGA 4), 63.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Düsing, Die Mythologie des späten Hölderlin und Heideggers Seinsgeschichte, 139.

¹⁶¹ Liebrucks, Sprache und Bewusstsein, Band. 7 »Und«. Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos, 11. Vgl. „Nur innerhalb des Begriffs gibt es etwas, das außerhalb des Begriffs existiert.“ (Liebrucks, Bruno, Sprache und Bewußtsein, Band 1: Einleitung. Spannweite des Problems, Frankfurt am Main 1964, 4).

¹⁶² A.a.O., 782.

¹⁶³ Vgl. Heidegger, Wozu Dichter?, (HGA 5), 269.

Seyns gehört, vergessen zu werden und worin sich das *Seyn* entzieht und verborgen hat. Nietzsche wird schließlich den Tod Gottes ansagen und den unheimlichen Gast des Nihilismus begrüßen. Das Notvolle der Götternacht äußert sich in einer Notlosigkeit, in der die Flucht der Götter nicht mehr bzw. noch nicht wahrgenommen werden will, ja vergessen ist.¹⁶⁴

Das Geschick des *Seyns* besteht darin, dass es als Vergessenes den Menschen verlassen hat, jedoch sich, als Verweigertes entzogen, in der Not als das Nötigste zuwinkt. Dieser Wink des *Seyns* kann jedoch nur von den Wenigen und Seltenen, den Dichtern und wahrhaft Denkenden (als den *Zu-künftigen*) vernommen werden. Der Mensch muss erst in diese Not verrückt werden, um überhaupt erst jene dunkle Schweben zu erfahren, ob der Gott vor uns auf der Flucht ist oder nicht. Von sich her entscheiden kann er dies schon gar nicht. Kann dieses Geschick also nur erfahren und erlitten werden, indem diese Not als Not wahr genommen und dann gelassen wird? Ist dies allein die Freiheit weniger Sterblicher, dies zu gewahren? Heidegger verbindet mit der Figur des Dichters einen durchaus elitären Anspruch, der entschieden zurückzuweisen ist. Das Ausstehen der Nöte, wie auch immer diese geartet sein mögen, ist nicht die Sache Weniger. Ist mit den wenigen Zukünftigen nicht wieder ein Ort angezielt, der den Entzug des *Seyns* fixieren möchte?

Heidegger folgt als ein Denkender dem ahnenden Dichter Hölderlin, wenn er sagt:

Kommt der Mensch durch die Verrückung in das Ereignis zu stehen und bleibt er inständig in der Wahrheit des *Seyns*, dann steht er erst noch immer nur auf dem Sprung zur entscheidenden Erfahrung, ob im Ereignis der Ausbleib oder der Anfall des Gottes, sich für ihn oder gegen ihn entscheidet.¹⁶⁵

Das Befremdliche des *Seyns* muss erst erfahren werden. Es deutet sich aber an, dass im Zeitalter des „Fehls Gottes“ von Wenigen die Glut der Gottessehnsucht in der sie verbergenden Asche der Gottesnacht gehütet wird. Die Gottesnacht trägt gleichsam eine Verheißung von der Wiederkunft Gottes in sich. Dunkel und tief verborgen birgt dieses Zeitalter die Erwartung auf das Kommen eines Gottes, gemäß dem Wort Hölderlins: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.“¹⁶⁶ Die Götternacht ist nicht nur die Stunde der Verzagtheit und Not, sondern auch der Hoffnung und des (angefochtenen) Glaubens.¹⁶⁷

Sind nun *Orte* (Stege) erreicht, um das *Seyn* wiederum als das Gewährende und alles Entsetzende zu gewahren? Werden wir neuerlich der Spur des Heiligen gewahr,¹⁶⁸ in der sich uns das *Seyn* neu zuspielt, aber als das Verweigerte anwest und uns als Verweigertes neu an-geht? Haben wir im Heiligen schließlich einen Namen des *Seyns* vernommen, der uns späterhin in den Stimmen des Geschicks neuerlich und klarer widertönen wird? Ist das

¹⁶⁴ Es ist gleichsam die Notlosigkeit eines bewusstlos gewordenen Atheismus, der sogar vergessen hat, dass er Gott vergessen hat.

¹⁶⁵ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 26.

¹⁶⁶ Dieses Hölderlinwort aus der Hymne *Patmos* nimmt Heidegger unter anderem in »Wozu Dichter?« auf; in: Heidegger, Holzwege (HGA 5), 296.

¹⁶⁷ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus, 11; Ders., Zum Menschen heute von Gott sprechen, 48.

¹⁶⁸ Vgl. Pöltner, Günther (Hg.), Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage, Wien-Köln 1991.

Heilige dann das Reich des un-endlichen Verhältnisses von Erde und Himmel, Gott und Mensch, ihre mittelnde Mitt'?

In der Götternacht ist der Glanz der Götter, ihr Erscheinen und Scheinen nicht mehr sichtbar. Dennoch denken Heidegger wie Hölderlin einer neuen Ankunft der Götter entgegen. Die Verheißung eines neuerlichen Aufgangs des Gottes, der sich dem Menschen zukehrt, gehört allerdings in einen anderen Anfang. *Seynsgeschichtlich* entsprechend „erwartet Heidegger in neuer Zukehrung eines oder des Gottes zu den Menschen das Ereignis eines Wahren, einer neuen Seinsentbergung und damit eines neuen lichtvollen Seinsverständnisses der Menschen.“¹⁶⁹ Ist die Nacht zunächst der Zeit-Raum der Gott-losigkeit, birgt sie dennoch den kommenden Tag. Die Götternacht ist zugleich Bergung und Verbergung. In ihr sind geborgen die gewesenen Götter und noch verborgen das Kommen des Gottes. Die Nacht ist die Mutter des kommenden Tages, der wieder das Heilige bringen wird. Sie wird zur *heiligen* Nacht.¹⁷⁰

Die Dichter sind nun jene, die achtsam in der *heiligen* Nacht der Götter wachen und diese hüten, um prophetisch das Heilige zu sagen (zu dichten). Heidegger setzt jedoch das Prophetentum der Dichter ab von einem jüdisch-christlichen Verständnis des prophetischen Sagens, da dieses den Gott vorhersagt, „auf den die Sicherheit der Rettung in die überirdische Seligkeit rechnet“ und somit in die „römische Deutung des Verhältnisses zwischen Menschen und Göttern“¹⁷¹ gehört. Heidegger unterstellt dabei ein Verständnis der biblischen Propheten im Sinne von wahrsagenden Sehern, um sich sodann davon zu distanzieren. Er hat sich dafür Bubers Kritik zugezogen. Heidegger missverstehe die biblische Prophetie völlig.¹⁷² Heidegger hat jedoch in anderen Texten dies durchaus akzentuierter dargestellt. Ist *praedicare* ein Vorsagen (kundtun, vgl. πρό-φημι), das dem sich *zu-Sagenden* entsprechen und in seinem Glanz erscheinen lassen kann, dann ist diese Weise zu „predigen“ das Wesen des dichterischen Sagens.¹⁷³ Eine eigentümliche Facette folgt daraus, wenn wir das soeben Gesagte auf Heideggers Wort zur Predigt Jesu anwenden. Das Abwesen (der Fehl) Gottes ist eine Weise der

¹⁶⁹ Düsing, Die Mythologie des späten Hölderlin und Heideggers Seinsgeschichte, 141f.

¹⁷⁰ Vgl. Heidegger, »Andenken«, in: Ders., Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (HGA 4), 79-151, 109f; sowie Helting, Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen, 418f.

¹⁷¹ Heidegger, »Andenken«, (HGA 4), 114.

¹⁷² Martin Buber über Heidegger: „Nebenbei vermerkt, ich habe nirgends in unserer Zeit ein so weitgehendes Mißverstehen der Propheten Israels auf hoher philosophischer Warte gefunden. Die Propheten Israels haben nie den Gott angesagt, auf den die Sicherheitssucht ihrer Hörer rechnete; sie sind je und je darauf ausgegangen, alle Sicherheit zu zerschlagen und im aufgerissenen Abgrund der letzten Unsicherheit den unerwünschten Gott zu verkünden, der das Wirklichwerden seiner Menschengeschöpfe, ihr Menschwerden von ihnen erheischt und alle, die in die Sicherheit auszuweichen vermeinen, daß der Tempel bei ihnen ist, zuschanden macht.“ (Buber, Martin, Gottesfinsternis. Werke 1. Band: Schriften zur Philosophie. München 1962, 555-561, besonders 557).

Helting vermerkt dazu: Es müsste untersucht werden, „ob die Verlässlichkeit der Gottese Erfahrung biblisch wirklich als eine ‚rechnende Sicherstellung‘ zu verstehen ist, oder nicht vielmehr als ein sich der Erfahrung des urgründig-gewährten Seinszuspruches verdankendes Gründen der zugesprochenen Pracht bereits auf Erden im Hinblick auf die Einkehr in die Herkunft.“ (vgl. Helting, Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen, 421).

¹⁷³ Vgl. Heidegger, Martin, Hebel der Hausfreund, in: Ders., Aus der Erfahrung des Denkens (HGA 13), 133-150, 143.

Anwesenheit. Solche Abwesenheit „ist die gerade erst anzueignende Anwesenheit der verborgenen Fülle des Gewesenen“, welches „im Griechentum, im Prophetisch-Jüdischen, in der Predigt Jesu“ uns gleichsam an-*west*. „Dieses Nicht-mehr ist in sich ein Noch-nicht der verhüllten Ankunft seines unausschöpfbaren Wesens.“¹⁷⁴

Die Frage bleibt, ob Heidegger nicht doch dem biblischen Verständnis bedenklich nahesteht und von hier aus gelesen werden kann, selbst wenn er sich klar davon distanziert hätte. Auch die biblischen Propheten stehen die Not der Abwesenheit Gottes aus, bringen sie ins Wort und sagen eine verheißungsvolle Zukunft an.¹⁷⁵ In diesem Zusammenhang wäre wohl höchst aufschlussreich den biblischen Begriffen der Gottesfinsternis sowie des Glanzes der Gegenwart Gottes nachzudenken und diese der Hölderlinauslegung Heideggers beizustellen.¹⁷⁶ Die biblischen Propheten haben die drängende Befremdlichkeit erlitten, seine bleibende Offenheit (Entzogenheit) bekannt und darin JHWHs schenkende Nähe erhofft und erbeten. Der sich dem Menschen als Entzug zu erfahren gebende Gott bestimmt die Zeiten, er lässt in den Nächten seiner Abwesenheit das prophetische Wort vom Aufgang einer neuen Welt und Zeit verheißen, in der er sich zueigen geben und sein Volk heilen wird, um ihm nahe zu sein. Auch die Weltnacht der Gottesfinsternis ist demnach eine heilige Nacht (vgl. *felix culpa*). Das *Ereignis* der Gottesfinsternis verhüllt und verheißt die Glut eines neuen Aufgangs.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Heidegger, *Das Ding*, (HGA 7), 185.

¹⁷⁵ Wir wollen hier einen Text aus der Allgemeine Einführung in das Stundengebet (AES Nr. 16) zitieren, um diesen Einwand Heltings zu untermauern (vgl. *Die Feier des Stundengebets. Stundenbuch für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, erster Band, approbiert 1978, Freiburg im Breisgau 1989, 35*).

AES 16: „Die Propheten (*der biblischen Offenbarung*; d.Verf.) erschauten diese himmlische Liturgie im Siege des Tages, der keine Nacht, des Lichtes, das keine Finsternis mehr kennt. ‚Bei Tag wird nicht mehr die Sonne dein Licht sein, und um die Nacht zu erhellen, scheint dir nicht mehr der Mond, sondern der Herr ist dein ewiges Licht, dein Gott, dein strahlender Glanz‘ (Jes 60,19; vgl. Offb 21,23.25). ‚Dann wird es einen Tag lang – er ist dem Herrn bekannt – weder Tag noch Nacht werden, sondern am Abend wird Licht sein‘ (Sach 14,7). ‚Das Ende der Zeiten ist also bereits zu uns gekommen (vgl. 1Kor 10,11), und die Erneuerung der Welt ist unwiderruflich bestimmt und wird in dieser Weltzeit in gewisser Weise wirklich vorausgenommen.‘ Der Glaube lehrt uns über den Sinn unseres irdischen Lebens, dass wir mit allen Geschöpfen das Offenbarwerden der Söhne Gottes erwarten. Im Stundengebet bekennen wir diesen Glauben; wir geben dieser Hoffnung Ausdruck und Nahrung und haben in gewisser Weise schon Anteil an der Freude des ewigen Lobes und des Tages, der keinen Untergang kennt.“

¹⁷⁶ Vgl. unten die Anmerkungen 213f. und 216 zu *kābôd* und *šākan*.

¹⁷⁷ Es ist die Nähe zu den Heiligen Nächten (Ostern, Weihnacht, Vigilen der Nacht, Matutin) als verdichtetes Moment der Zeit, die hier anklingt. Die Heiligen Nächte unterbrechen die herkömmliche Zeit und verdichten sie. Wir hoffen, beten und glauben in den christlichen Kirchen, dass sich Gott, unsere Zukunft, mit neuer Huld naht. Wir lesen und hören die Verheißungen Jesaias, vom Aufgang eines neuen Lichts inmitten eines Volkes, das im Dunkeln sitzt. In der Mitte der Heiligen Nächte von Ostern und Weihnachten beginnt das Leben zu blühen, bricht die Dämmerung an, die niemals Gewissheit, aber stets Hoffnung, Heiligkeit und Leben mit sich führt.

Die Tagzeitenliturgie des Stundengebets ist sich der heilbringenden *Lectio* des Wortes Gottes, wie es in den Texten der Heiligen Schrift, insbesondere in den Psalmen spricht, bewusst. Die Unterbrechung und Strukturierung der Tageszeit durch den Gesang des Stundengebets soll die Zeit, den gesamten Verlauf von Tag und Nacht, den Menschen und sein Tun heiligen und auf das Gedächtnis des Heilsmysteriums in der Feier der Eucharistie hinführen (vgl. AES 10-12, 14). Vor allem in der Matutin, dem Nachtgebet der Kirche, so diese wirklich als Unterbrechung des Tages inmitten der finsternen Nacht geschieht, wird die Dynamik eines Einbruches in die Zeit bewusst, ein Einbruch, in dem sich eine abgründigere, tiefere Dimension der Zeit offenbaren will, in der sich Gott als Zeit wie ein Hauch zubringt und äußert (vgl. auch AES 70-72).

Während Heidegger durchaus Hölderlins mythologischem Geschichtsmodell folgt, - und hier dem Dreischritt von Göttertag, Götternacht und neuerlicher Epiphanie des Gottes und der Götter entsprechend das Geschick des *Seyns* in der Geschichte von Seynsentbergung, Seynsverbergung (*Seinsvergessenheit* und *Seinsverlassenheit*) wie einer neuerlichen Entbergung des *Seyns* (als Verweigertes) aus einem anderen Anfang her denkt, - vollzieht er Hölderlins tendenzielle Hinwendung zum Christentum gerade nicht mit.¹⁷⁸ Warum blendet hier Heidegger bewusst das Christentum aus? Warum ergänzt er Hölderlin nicht durch sein differenziertes Verständnis von Christlichkeit, wie wir es oben dargelegt haben? Was wäre wohl, wenn Heidegger auch Hölderlins *Christushymnen* oder die Marienhymne *An die Madonna* mit bedacht hätte?¹⁷⁹ Warum konnte sich Heidegger gerade im Ende der Metaphysik nicht auf das biblische *Ereignis* einlassen? Hatte er sich selbst einen Zugang dazu durch sein Verständnis von einem *onto-theologisch* verbrämten Christentum verlegt?

Wir können mit Johann Baptist Metz wehmütig fragen: Was wäre wohl herausgekommen, wenn Heidegger in der Frage nach dem Verhältnis von „Gott und Zeit“ in die Zeitlehre der apokalyptischen Traditionen zurückgefragt hätte, anstatt sich in seinem Denken in die griechische Denkwelt der Antike zurückzuwenden¹⁸⁰ oder sich an Schelling und Nietzsche¹⁸¹ zu orientieren? Freilich hat Heidegger in seiner frühen akademischen Zeit, und das müssen wir ihm klar zugestehen, durchaus die Zeitlehre der biblischen Apokalyptik reflektiert, etwa wo er in der Kommentierung der Paulusbriefe einer authentischen *Christlichkeit* der Urgemeinde nachspürt und

¹⁷⁸ Vgl. Düsing, Die Mythologie des späten Hölderlin und Heideggers Seinsgeschichte, 142f.

¹⁷⁹ Eine schöne Ergänzung zu *Hölderlins Erde und Himmel* gibt uns Bruno Liebrucks. Auch für ihn ist Hölderlin der herausragende Dichter. Er widmet Hölderlins Dichtung einen umfangreichen Band mit dem Titel »Und«, der gleichzeitig Höhepunkt und Abschluss seines gewaltigen Werkes *Sprache und Bewusstsein* darstellt (Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Band 7: »Und«. Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos).

Liebrucks befragt unter anderem Hölderlins Christushymnen. Das Gedichtete der Christushymnen gibt Aufschluss darüber, wie Hölderlin Christus erfahren hat. Er spricht vom Herannahen Christi. Der biblische Hintergrund ist das Johannesevangelium. Im Unterschied zum Johannesevangelium, das Christus den Vater auslegen hilft, wird im Gesang Hölderlins Christus von der Sphäre des Vaters her erfahren, den wir aus dem Alllebendigen der Natur her kennen (vgl. a.a.O., 767 und 803). Im Gefolge Christi kommen die gewesenen Götter (ebenfalls Stimmen des Geschicks). Der Dichter ist der im Gesang Christus zum Festtag Rufende. Das Fest ist das All-versammelnde. Es versammelt die Götter des Abendlandes und des Orients sowie die Elemente der Natur, und diese mit dem Menschen (vgl. a.a.O., 803f.). Das dichterische Sagen bringt den Fehl Gottes ins Wort und sagt dessen Wiederkunft an. Hölderlin ruft „Christus zum Gastmahl, zum Abend der Zeit und zum Fürsten des Festes“ (a.a.O., 804). Der Festtag ist der Zeit-Raum, in dem die Himmlischen wie die Sterblichen versammelt sind. Jedoch ist das Herannahen Christi, seine Wiederkunft durch die Weltgeschichte aufgehalten (vgl. a.a.O., 790). Christus hat „im Angesicht der Verwüstung der Erde gestanden, die uns noch bevorsteht.“ (a.a.O., 789). Das dichterische Sagen bringt den Fehl Gottes ins Wort und sagt dessen Wiederkunft an. Hölderlin ruft „Christus zum Gastmahl, zum Abend der Zeit und zum Fürsten des Festes“ (a.a.O., 804).

¹⁸⁰ Vgl. Schuster/ Boschert-Kimmig, Trotzdem hoffen, 34.

¹⁸¹ Heideggers Kommentare zu Nietzsche und Schelling können als orientierender Zugang zu seiner Spätphilosophie angesehen werden, so Alfred Jäger. Sie gehören wohl zum „Tiefsten, was sich auf seinem Denkweg finden lässt“. In der Abhandlung *Überwindung der Metaphysik* (1936-1946) finden wir „Motive der konservativen Revolution“ (etwa einen kultur- und gesellschaftspolitischen Pessimismus) auf höchstem philosophischen Niveau, wie auch eine (erste?) kritische Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Heidegger zeigt sich da (durchaus im Gefolge Spenglers) als „Denker des epochalen Untergangs, der im Zeichen des Nihilismus für das Abendland und für das Seinsgeschick nur noch weiteren Untergang erwartet.“ (Jäger, Das Erscheinen Gottes, 57f.).

diese noch einmal in seiner Kritik an einem (metaphysisch verbrämten) *Christentum* deutlich von diesem absetzt.¹⁸²

Wo Hölderlins poetische Gedankenwelt im Rahmen des Deutschen Idealismus verbleibt, bemüht und beansprucht Heidegger ein Denken, das *übergänglich* genannt werden kann und die Metaphysik verwinden will im Bewusstsein einer sich steigernden *Seinsvergessenheit* und *Seinsverlassenheit*. Damit gelangen wir in eine eigenartige Paradoxie. Im Angang des *Seyns* entbirgt sich dieses als ein Überbordendes. Das Übermaß *im Seyn* ist dessen Sichverbergen, von dem her sich das Seiende als das Endliche und Maßvolle bestimmt.¹⁸³ Klaus Düsing rückt deshalb Heidegger in die Nähe der negativen Theologie des Neuplatonismus, weil in einem sich neuerlich zuwendenden (letzten) Gott das *Seyn* selbst in einer neuen Weise zu-denkt, zu-fügt und gibt, und darin zugleich das Übermaß der Ereignung des *Seyns* offenbart wie verbirgt. Dies ist nun aber ein durchaus vertrauter Gedanke der negativen Theologie des Neuplatonismus.¹⁸⁴ Begegnen wir mit dem Gedanken des Über-maßes nicht wieder einem Verständnis von *Seyn*, das im Sinne einer Überfülle gedacht wird (eigentlich un-denkbar und un-sagbar ist), von dem nun alles Seiende zwar empfängt, es selbst aber nichts bedarf? Bedarf *Es Nichts*?

Heidegger folgt Hölderlins mythologischem Zeitkonzept und überträgt es in die Epochen des Seinsgeschicks. Das Seinsgeschick zeitigt (ereignet) eine Geschichte, die sich nicht unendlich dehnt, *darin* das *Seyn* sich vielmehr das *Dasein* zueignet und dessen radikale Endlichkeit wahr. Aber was, wenn in einem ereignisontologisch gedachten Gotthaften sich nur wieder ein *Seyn* zeigt, das sich gibt, zwar überbordend, aber sich selbst genügen könnte? Sind wir da nicht doch wieder bei einem Verständnis von Sein angelangt, abseits von allem und bedürfnislos, welches ja Heidegger kritisiert hat? Gegenüber einer Verortung Heideggers in die Nähe zum Neuplatonismus wird noch einzuwenden sein, dass das *Seyn* das *Dasein* wie den Gott als seine *Wesungsweisen* braucht.¹⁸⁵ Es ist

¹⁸² Vgl. Heideggers Vorlesung, Einleitung in die Phänomenologie der Religion, in: Ders., Phänomen des religiösen Lebens (HGA 60), 1-156.

¹⁸³ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 249.

¹⁸⁴ Vgl. Düsing, Die Mythologie des späten Hölderlin und Heideggers Seinsgeschichte, 144.

¹⁸⁵ Was das Gottdenken des späten Heidegger angeht, hat bereits Alfred Jäger gefragt, ob Heidegger da nicht eher vom Deutschen Idealismus herkomme als von den Vorsokratikern. Die Spätphilosophie Heideggers setzt sich durch das Erscheinen des Gottesgedankens von vorhergehenden Denkwegen ab. Alfred Jäger versucht uns in seinem Aufsatz „Das Erscheinen Gottes in der Spätphilosophie Martin Heideggers“ zwei Schlüssel zum Verständnis dieses Wandels an die Hand zu geben. Zum einen gebe es hier eine „strukturelle Analogie des Erscheinen Gottes zum Pantheismusgedanken des deutschen Idealismus und darin besonders zu Schelling“. Zum anderen betont Jäger den „Einfluss der konservativen Ideologie auf Heideggers späteres, an Epochen orientiertes Geschichtsverständnis.“ (Jäger, Alfred, Das Erscheinen Gottes in der Spätphilosophie Martin Heideggers, in: Pöltner (Hg.), Auf der Spur des Heiligen, 49-61, 52).

Heidegger steht in seinem Fragen nach dem Sinn einer „Eschatologie des Seins“ dem Denken des 19. Jhdts. (und hier vor allem Schelling und Nietzsche) näher als seinen vertrauten „alten Griechen“. „Heideggers vorgeifende, denkende Vision einer Menschen- und Lebenswelt, in der nach der Überwindung des Nihilismus alles in die »Vierung« des »Gevierths« gebracht wird, kann in einem ersten Zug als eine Abwandlung des Schellingschen »The-en-pantismus« verstanden werden. Die »Göttlichen« sind eschatologische Schritte auf dem Weg des Seinsgeschicks zum heilvollen Ziel, in welchem sich die »Gottheit« verborgen lichtet.“ (Jäger, Das Erscheinen Gottes, 55).

gerade nicht bedürfnislos, wobei die Bedürftigkeit des *Seyns* keineswegs Armut und Mangel bedeutet, sondern einen Anspruch, einen Bezug sagt, der sich im Übergang von verweigerndem Entzug und Zueigengeben von Sein und Seiendem bewegt.

Wird obiges Paradox noch gesteigert, wenn Heidegger einerseits ein Denken des *Seyns* bemüht, das die Metaphysik verwinden möchte, andererseits aber wiederum in eine Art *Grund* (Ab-Grund, Un-Grund) weist, der ja auch das Denken der Metaphysik provoziert und geformt hat? Versucht Heidegger nicht auch das *Seyn* wie das Gotthafte ereignisontologisch zu denken und erreicht er damit nicht einmal mehr Hegels Erkenntnis, dass diese Bestimmung unmöglich ist, wenn das Wesen Gottes Geist ist?¹⁸⁶

Möglicherweise ist hier ein Gedanke von Paola-Ludovica Coriando aufschlussreich, die uns ermutigt, die Geschichte der Metaphysik als eine uns aufgegebenen Erzählung zu lesen. Diese kann im Sinne Heideggers durchaus nur verwunden werden, wenn wir uns in ihr (der Metaphysik) dichterisches *Wesen* einlassen, schon allein deshalb, weil die Geschichte des *Seyns* noch nicht zu Ende erzählt ist.¹⁸⁷

Das Kapitel der Metaphysik hat uns das Erscheinen des Nihilismus gelehrt, worin die christliche Hoffnung selbst immer mehr verstellt scheint. Die Welt der Menschen verdunkelt sich, sie gehen in die Irre und werden orientierungslos. Wie lange wohl wird dieser Unter-Gang gehen? Was kommt danach? Mit der Gestalt des Nihilismus offenbart sich jedoch auch ein „Muss“, welches in der Weltgeschichte waltet. Mit dem Nihilismus bricht das Unheil herein, genauer gesagt, es kann als dieses offensichtlich werden. „Ist überhaupt Rettung? Sie ist erst und ist nur, wenn die Gefahr *ist*. Die Gefahr *ist*, wenn das Sein selbst ins Letzte geht und die Vergessenheit, die aus ihm selbst kommt, umkehrt.“¹⁸⁸

Der Nihilismus bereitet selber eine Kehre im Gang der Metaphysik.¹⁸⁹ „Im äußersten Ausbruch des Untergangs bahnt sich im Seinsgeschick schon eine soteriologische »Kehre« an, die der Denker denkend und dichtend vorwegnimmt.“¹⁹⁰ Im Nietzscheband heißt es:

Die Überschattung des Seins durch das Seiende kommt aus dem Sein selbst, als die Seinsverlassenheit des Seienden im Sinne der Verweigerung der Wahrheit des Seins.

Doch indem wir diesen Schatten *als* Schatten erblicken, stehen wir schon in einem anderen Licht, ohne das Feuer zu finden, dem sein Leuchten entstammt. Der Schatten selbst ist so schon anderes und keine Verdüsterung.¹⁹¹

In der Finsternis der Gottesnacht ist die *Wesung* des *Seyns* verhüllt, damit die vier Weltgegenden des *Gevirts* in ihrem Bezug verdeckt. Wird die Finsternis als Überschattung wahrgenommen, kann auch eine Ahnung des verborgenen Feuers dämmern (erblickt werden), ja überhaupt erst diese Glut als in diese Ahnung hinein Versetzende erfahren werden. In der Ahnung um die lichtend verborgene Glut dämmert ein *Wissen* um die Weltgegenden und die Hoffnung, dass diese in ihren Bezügen in ein

¹⁸⁶ Vgl. Düsing, Die Mythologie des späten Hölderlin und Heideggers Seinsgeschichte, 142-144.

¹⁸⁷ Vgl. Coriando, Paola-Ludovica, Seinsbedürfnis. Zum »letzten Gott« in Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«, in: Fischer/ von Herrmann (Hg.), Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, 89-103, 102f.

¹⁸⁸ Heidegger, Holzwege (HGA 5), 373.

¹⁸⁹ Vgl. Jäger, Das Erscheinen Gottes, 58.

¹⁹⁰ Jäger, Das Erscheinen Gottes, 58.

¹⁹¹ Heidegger, Nietzsche I (HGA 6.1), 593.

reineres Scheinen gelangen mögen. Heideggers philosophisches Ringen zielt nicht auf ein Untergehen, auf ein Kapitulieren. „Die Grundtendenz im Seinsgeschicks ist auf eschatologisches Heil hin angelegt.“¹⁹² Ist Heidegger damit zum *seynsgeschichtlichen* Apokalyptiker geworden im Versuch einer vordenkenden Verwindung der Geschichte der Metaphysik? Ist die Frage nach dem *Seyn* nun in die Gottesfrage einbenommen? Denkt Heidegger nicht doch von Gott her?

¹⁹² Jäger, Das Erscheinen Gottes, 59.

ZUSAMMENSCHAU

Heideggers *seynsgeschichtliches* Verständnis Gottes und des Heiligen steht in der Nähe zu dem von uns aufgewiesenen Phänomen des Entzugs Gottes der biblischen Erzählungen.¹

Wir wollen abschließend diesen, die Arbeit anleitenden und begleitenden Satz aufnehmen, um anhand einiger Punkte noch einmal das Gesagte zusammenzufassen und Nähe wie Unterschiedenheit von biblischem wie *seynsgeschichtlichem* Teil zu zeigen. Die Vergleichspunkte heißen: „Zeitlichkeit und Zeitigung des *Daseins*“, „Die Negativität des *Seyns* (Heiligen) betrachtet als Geschichte der Beziehung von Gott und Mensch“ und „Wink, Horizontalität und Vorübergang Gottes“.

1. Zeitlichkeit und Zeitigung des *Daseins*

Heidegger hat in *Sein und Zeit* versucht, die Zeit als den Horizont für die Frage nach dem Sinn von Sein aufzuzeigen. In einer fundamentalontologischen Analyse des *Daseins* wird ein vulgärer Begriff der Zeit suspendiert angesichts der Zeitigung des *Daseins*. Das *Dasein* zeitigt sich in seiner Sorge, in welcher es ihm um sein je eigenes Sein geht. *Sein zum Tode* ist die sprachliche Metapher für die absolute Endlichkeit des *Daseins* wie dessen Entspringen. Das *Dasein* zeitigt sich als *Sein zum Tode* von seinem Ende her. Es existiert aus diesem *Sein zum Tode*. Entspringen (Anfänglichkeit) und Tod (als Zukunft/Zukommende des *Daseins*) sind gewissermaßen dasselbe und nicht einholbar. In ähnlicher Weise sind *Geviert*, *un-endliches Verhältnis*, und der *letzte Gott* Metaphern der Zeitigung (des sterblichen *Daseins*). Die Bibel erzählt Zeitlichkeit und Zeitigung des sterblichen *Daseins* im Rahmen der Geschichte und des Geschicks des Volkes Israel, das Gott sich erwählt hat und dem er sich als dessen Zukunft zueignen wird.

Es bietet sich hier an, einen Hinweis auf Paul Ricœur zu geben. Ricœur stellt im Rahmen seiner Frage nach der Möglichkeit der Erzählbarkeit von Zeit und Welt zwei Konzeptionen, die von Augustinus und Heidegger, vor und versucht eine darüber hinausführende, vermittelnde und weiterführende Perspektive.² Augustinus zeigt uns, gemessen an der Vorstellung einer dreifachen Gegenwart, das Paradox der Zeit, wenn er die Vergangenheit als das Nicht-mehr der Gegenwart, die Zukunft als das Noch-nicht der Gegenwart versteht. Die sich auflösende, stets entfliehende Zeit (Vergangenheit und Zukunft als das Nichts der Gegenwart, und diese als das Übergängliche der beiden) finden ihre Sammlung im Gedächtnis. Die Dissonanz der Zeit, ihr Auflösendes, versammelt sich in die

¹ Wir untermauern das mit dem Hinweis auf Heideggers Aufnahme von Hölderlins Dichtung, die um die Nähe zum Kirchturm weiß, der in lieblicher Bläue blüht [Vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel (HGA 4), 165].

² Vgl. Ricœur, Paul, Zeit und Erzählung. Zeit und historische Erzählung (Bd 1), München 1988, vgl. 104-135.

Konsonanz der *memoria*. Diese hat wiederum ihren Maßstab im *nunc stans* der Ewigkeit Gottes.³

Heidegger dagegen betont, nicht das *nunc stans* Gottes, sondern die Endlichkeit des *Daseins* und damit den Tod als dessen absolute Schranke und äußerste Möglichkeit. Die Endlichkeit des *Daseins* ist der Referenzpunkt für ein angemessenes (ursprünglicheres) Verständnis von Zeit.

Während Augustinus die Negativität der Zeit (als Fliehende und Entziehende) in das *nunc stans* Gottes verortet, würdigt Heidegger ganz die Endlichkeit des *Daseins*. Das *Dasein* ist *In-der-Welt-sein* und *In-der-Zeit-sein* (*Innerzeitigkeit* und *Innerweltigkeit*). Im Unterschied zur dreifachen Gegenwart bei Augustinus setzt Heidegger einen Primat der Zukunft an.⁴ Das *Dasein* zeitigt sich als *Sein zum Tode*. Eine nicht unwesentliche Frage hat Paul Ricœur aufgeworfen und beiden Denkern gegenübergestellt. Ist es möglich Zeit und Welt durch eine Erzählung nachzuahmen (*mimesis*)? Dürfen wir Zeit und Welt so betrachten, *als ob* daraus eine Geschichte im Sinne von Textur erstellt werden könnte? Sind Zeit und Welt überhaupt nur besprechbar, wenn sie in eine bestimmte Geschichte gehoben werden?⁵

Ricœur nimmt Augustinus' *memoria* in den Begriff der Mimesis auf und bereitet uns mit seiner Frage hinsichtlich der Erzählbarkeit von Zeit einen möglichen Zugang, um Heidegger besser zu verstehen. Das *Dasein* zeitigt sich als Sorge. Darin ist es sich stets vorweg. Der Tod, als dessen äußerste Möglichkeit, ruft es in die Eigentlichkeit. Die Interpretation des *Daseins* als Zeitlichkeit bewegt sich zwar nicht gänzlich abseits des vulgären Zeitbegriffes (hier Zeit begriffen als eine Abfolge von Jetztpunkten, ein Vergehendes und in den Verlauf von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zerfallend, und deshalb zähl-, mess- und datierbar), der Chronos ist aber nur *ein* Moment an der Zeit. Heidegger hat zudem in *Sein und Zeit* angemerkt, dass im Kontext eines vulgären Verständnisses von Zeit die Ewigkeit Gottes als *nunc stans* vorgestellt wird und ein metaphysisches Konstrukt sei. Das *nunc stans* orientiert sich an der Idee einer Zeit im Sinne einer „ständigen“ Vorhandenheit.⁶

Damit enthüllen Heidegger und Augustinus das Phänomen der Negativität der Zeit. Augustinus ist der Not einer sich auflösenden Zeit begegnet, indem er das Paradoxe der Zeit in das *nunc stans* Gottes verortet (auslagert).⁷ So ein Ort abseits der Endlichkeit des

³ Wir beziehen uns hier bewusst auf Ricœur. Er hat mit Recht auf die Vielfalt an Ewigkeitsvalenzen, die im Wort *nunc stans* verborgen liegen, aufmerksam gemacht, und uns damit gegenüber Heideggers fixierter Auslegung des Begriffes sensibilisiert; siehe Ricœur, Paul, Zeit und Erzählung. Die erzählte Zeit (Bd.3), München 1991, 423-425.

⁴ Vgl. Ricœur, Paul, Zeit und Erzählung (Bd. 1), 94-135, 99-103 und 133.

⁵ Vgl. A.a.O, 104; Vgl. das Ge-dicht als Verdichtung von Welt.

⁶ Vgl. Heidegger, Sein und Zeit (HGA 2), 564, Anm. 7.

Wo die Ewigkeit Gottes als *causa prima* zum Seienden (als *causae secundae*) angesetzt ist, dringt der Bezug von Ursache und Wirkung im Sinne eines Nacheinander in das Verständnis von Zeit im Sinne eines fließenden Verlaufs ein. [Vgl. Heidegger, Wissenschaft und Besinnung, (HGA 7), 44].

⁷ Entgegen dem von Heidegger beschriebenen und uns heute geläufigen vulgären Zeitbegriff der Metaphysik ist das biblische Zeitverständnis kein chronologisches. Der christliche Kanon der Bibel erzählt die Geschichte der Welt von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende, von der Erschaffung der Welt bis hin zu ihrer Neuschöpfung. Sie erinnert deren Verletzlichkeit und Erlösungsbedürftigkeit.

Daseins ist jedoch für Heidegger nicht auszumachen. Seine Besinnung auf die Zeitlichkeit des *Daseins* hat Heidegger dahin geführt, auch die Frage nach dem *Wesen* der Ewigkeit Gottes anzudeuten. Wenn überhaupt, ist die Rede von einer Ewigkeit Gottes nur im Sinne einer ursprünglicheren, unendlichen Zeitlichkeit möglich.⁸

Ricœur schlägt uns eine eigenartige Dialektik vor. In der Endlichkeit, Sterblichkeit und Verletzbarkeit liegt eine Würde, die gerade über die Vergänglichkeit hinausweist. Die Würde der Vergänglichkeit besteht im Erzählen der Verletzbarkeit und Endlichkeit. Das Geschick der Versehrten und Toten kann aber nicht völlig in eine Geschichte aufgehoben, gewissermaßen darin verdoppelt werden. Es kann jedoch erzählend erinnert und vor dem Vergessen behütet werden. Hat Heidegger, über *Sein und Zeit* hinaus, in einer Besinnung auf das Geschick des *Seyns* nicht auch eine Geschichte angedeutet, die eine Geschichte des Bruchs (der Verletzbarkeit und Sterblichkeit) erzählt? Es wird aber die Frage wachgehalten werden müssen, inwieweit die Besinnung auf die Sage und das Geschick des *Seyns* empfindsam sein kann für das Leid des und der anderen.⁹ Die biblischen Texte erinnern Gott gerade als den, der das Elend gesehen und die Klage gehört (Ex 3,7f., Joh 5,1-9 usw.), sich aufmacht, gleichsam einschreibt in diese Geschichte, und sich zeitigt im Kommen in seine Welt.

2. Die Negativität des *Seyns* (Heiligen) betrachtet als Geschichte der Beziehung von Gott und Mensch

Die Negativität des *Seyns* – dieser Titel eröffnet uns einen Blick auf die *Wesung* Gottes wie des Menschen und offenbart ihr abgründiges Zueinander.

In unserem Kommentar zur Sinaitheologie des Buches Exodus haben wir auf die Differenz von *heilig* und *profan* als Voraussetzung für die Begegnung des Heiligen mit dem Profanen hingewiesen und von einer Stufung der Heiligkeit gesprochen. Die Erfahrung der Heiligkeit steht im Kontext von Räumen und Personen. Es ist die Rede von der Heiligkeit Gottes und von der Heiligung des Volkes Israel. Jedoch ist deren Heiligkeit nicht bloß an Orte und Personen gebunden. Die Heiligkeit Gottes erscheint und geht auf an solchen Orten.

Die Stätte des brennenden Dornbuschs macht als solche noch nicht die Heiligkeit JHWHs aus. Es ist das Aufgehen Gottes an diesem Ort, wo eine Ahnung von JHWHs gleißender Heiligkeit und Herrlichkeit Mose streift. Deshalb soll Mose seine Schuhe ausziehen, wenn er sich nähern möchte. Es zeigt sich, dass der Mensch diesem Heiligen, der Begegnung mit dem Göttlichen, mit Gott nähern kann. Doch er kann diese Begegnung nicht von sich aus veranstalten und herstellen. Es ist die Erfahrung des Beters, dass er Gott nicht herbeirufen, gar herbeizwingen kann. Gott und das Heilige sind nicht Spielbälle des Menschen. Dennoch ist es dem Menschen gegeben, in die Erfahrung mit diesem Numinosen, dem Göttlichen und Heiligen einzutreten.

⁸ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2), 564, Anm. 7.

⁹ Vgl. Ricœur, *Zeit und Erzählung* (Bd. 1), 134f.

Im Buch Exodus erschließt sich uns ein bestimmtes Verhältnis von Mensch und Gott. Der Mensch begegnet als einer, dem der Gang in die Freiheit zugemutet wird und der in Sünde und Schuld gefallen ist. Gott wird ansichtig als der, der an der Schuld seines Volkes vorüberzieht, um so eine neue Welt für sein Volk und für die Begegnung mit ihm zu eröffnen und darin sein *Wesen* kundzutun, JHWH JHWH.¹⁰ Die Bibel erzählt uns Gottes Handeln als Aufspreizung einer neuen Welt, als Aufgang von Zeit und die (schon immer währende) Eröffnung einer Geschichte Gottes mit dem Menschen. Darin kommt uns ein Blick auf Mensch und Welt zu, der die Erfahrung des Sündigenkönnens und der Schuldverfallenheit, die Erkenntnis von gut und böse und damit auch einen Gestus von Freiheit enthüllt. Ebenso offenbart sich die Barmherzigkeit eines Gottes, der die Begegnung mit dem Menschen sucht, um in seiner Welt erkannt und bekannt (im Sinne von kennen und bekennen) zu werden als der, der sich als der für andere *Daseiende* erwiesen haben wird. Wir dürfen diesen aufspreizenden Gestus Gottes als einen Einbruch in das Geschick dieser Welt deuten. Gottes unterbrechendes Handeln öffnet einen Horizont unserer Hoffnung auf eine kommende Welt. Der unterbrechende Gott ist einer, der sich als zukünftig (stets künftig Kommender) zu erkennen gibt und damit eine Geschichte aufspannt, welche sich durch einen abgründigen Anfang, eine Mitte der Zeit und eine Ende auszeichnet.¹¹

Der Gestus des Bezugs von Gott und Mensch, wie es uns im Buch Exodus erzählt ist, begegnet uns in Heideggers Darstellung des un-endlichen Verhältnisses als (ereignisontologische) Denkfigur eines Entzuges. Gott überantwortet sich an eine Welt und übereignet sich so dem Menschen, ohne eine letzte Geheimnishaftigkeit aufzugeben. Mit der Erfahrung der Offenbarkeit Gottes wächst auch das Bewusstsein von Gottes Abgründigkeit und Mysterium. In JHWHs Handeln wird seine Barmherzigkeit kund, aber auch Gottes Verborgenheit mit offenbar. Ein Offenbarwerden Gottes ist wohl nur als Entzug zu denken. Durchaus in ähnlicher Weise entfaltet Heidegger diesen Gedanken in seiner Besinnung auf ein Denken des *Seyns*. Das *Seyn* entbirgt sein Geschick in den verschiedenen Epochen der Geschichte des *Seyns*. Was ist dieses Geschick des *Seyns*? Es ist dies, sich als Entziehendes, ja Verweigertes zuzusagen. Stets wird, wenn überhaupt, der Angang des *Seyns* als Entzug offenkundig werden, selbst dort wo sich dieser Gestus noch einmal verschleiert im Zeitalter der *Seynsvergessenheit* und *Seynsverlassenheit*. In einer neuerlichen, möglicherweise gar erhofften, Zuwendung des *Seyns*, lichtet sich dessen Geschick: Das *Seyn* als Verweigertes. Eine Nähe zum biblisch erzählten Gott ist hier durchaus zu bemerken. Gott wird offenbar als ein sich Zuwendender, darin aber sich entziehend und verbergend. Heidegger geht einen Schritt weiter, wenn er vom *Seyn* als Verweigertem spricht. Sowohl der biblische Gott wie auch das *Seyn* entäußern sich in Geschichte und Welt hinein, indem sie diese eröffnend offenhalten. Die Differenz zeigt sich aber darin, dass *Seyn* sich zwar ständig in ein

¹⁰ Vgl. die doppelte Namensnennung in Ex 34,6.

¹¹ Vgl. Zeit als Zueignung Gottes im Sinne einer ursprünglicheren Zeitigung und als ein verwandelnder und verzeihender Einbruch Gottes in Welt und Geschichte.

Seiendes entäußert und an dieses überantwortet, darin sich aber zugleich entzieht und verbirgt. Deshalb muss auch das Seiende ins *Seyn* geborgen werden. Es muss in sein Eigenes kommen, um im Raum einer vorgängigen Offenheit in seinen unendlichen Facetten leuchten zu können.

Kann man so vom Gott des Exodus reden? Ist Gott der dieses *Offene* Eröffnende? Gott äußert sich in seiner Welt und entäußert sich an sie oder wie es Johannes formuliert, er kommt in sein *Eigentum* (Kenosis), aber Gott geht nicht in seiner Welt gänzlich auf, ist nicht identisch mit der Welt, so dass diese sich in ihm restlos identifizieren könne. Die Stärke eines solchen Ansatzes liegt wohl darin, dass zum einen in Gottes offenbarendem Handeln Welt, Zeit und Geschichte sowie der Mensch als ein Gott Entäußerter verstehbar werden, wie zum anderen Gottes Mysterium (das Enigmatische Gottes) bleibt und gewahrt ist. *Deus revelatus et absconditus est*. Gott wird in seinem Verhältnis zu Welt, Zeit und Geschichte sowie Mensch ansichtig und verstehbar. Als der Absolute ist er aber der von allem Unterschiedene, der Los-gelöste (absolvere) und Entzogene. In diesem Verhältnis gründet auch die Erkenntnis des Anderen als eines von mir Unterschiedenen, Begrenzten und mich Begrenzenden. Es geht wohl nicht an, weder biblisch gesehen noch in unseren *seynsgeschichtlichen* Denkbemühungen, von Gott jenseits von Offenbarung zu sprechen. Biblisch wäre das, mit einem Wort Heideggers ausgedrückt, die Flucht zu den Götzen, und ein Versuch, Gott vom Menschen her erreichen zu wollen. Es gehört zum *Wesen* Gottes sich mitzuteilen. Nur deshalb kann Gott auch gewusst werden. Von Gott kann der Mensch nur wissen, wenn dieser sich ihm zusagt, offenbart und zu erfahren gibt (Dietrich Bonhoeffer).

Im Buch Exodus wird Gottes Tun als ein Liebeshandeln deutlich. JHWH offenbart seine Liebe, indem er sein Volk aus der Knechtschaft ruft, um es hinaufzuführen in ein Land der Freiheit und um dort in der Mitte Israels zu wohnen. Er nimmt sich seines Volkes an und eröffnet ihm im verzeihenden Vorübergang an dessen Sünde neue Zukunft. Sonst wäre der Sinn des Exodus aus der Knechtschaft obsolet geworden.

Das Offenbarwerden JHWHs in seinem Heilshandeln und stets neuem Anfangen kann nur als eine Versetzung begriffen werden. Der Einbruch JHWHs in die Geschichte (und damit überhaupt erst und stets Geschichte eröffnend) offenbart einen Bezug JHWHs zu seinem Volk, darin JHWH Raum und Zeit schenkend, also neue Zukunft eröffnend sich zusagt, darin aber nicht aufgeht, sondern sich entziehend zurücknimmt. Die Theophanie in Ex 34 erzählt uns eine Geschichte der Eröffnung, der Aufspreizung einer neuen Zukunft. JHWHs Handeln ist stets anfänglich-eröffnend, JHWH bleibt der anfangend Zu-Kommende, um die Geschichte der Begegnung von Gott und Mensch offenzuhalten. Die Theophanie steht im Horizont der Sünde des Volkes. Wer JHWH ist, wird im Spannungsfeld von Schuld und Lösung begreifbar, so wie Gottes Offenbarwerden und das immer wieder neue Erzählen dieses Offenbarwerdens erst die Geschichte von Sünde und Erlösung verstehbar werden lassen.

3. Wink, Horizontalität und Vorübergang Gottes

Der *seynsgeschichtliche* Gott ereignet sich im unendlichen Verhältnis des *Geviert*s. Schon deshalb ist er kein letzter oder äußerster Grund des Seienden. Ebenso ist er weder das *Geviert* noch das *Seyn* selber. Das *Seyn west* als die Behausung der Götter wie es die Befremdung des Menschen ist.¹² Die Götter sind Gestalten, genauer Boten des Befremdlichen, sie künden davon. Die Begegnung mit ihnen befremdet, versetzt und verletzt. Die Götter sind die Un-Geheuren, die in das Geheure hereinragen. Darin geht die Erfahrung der Endlichkeit als Grenze der Sterblichen auf. In einem Augenblick blitzt die äußerste Nacht des *Daseins* auf.

Der Wink Gottes gehört *in* das *un-endliche Verhältnis*. Gott ist im unendlichen Verhältnis des *Geviert*s die, dem sterblichen *Wesen* des Menschen ent-sprechende und entgegnete Weltgegend. Ihm entgegen (ent-zogen) findet der Mensch ein Anderes, worauf er bezogen ist, an das er sich ausrichten und adressieren kann. Im Gegenüber zu Gott geht ihm die Endlichkeit des Sterblichen auf. Endliches ist die Bestimmung des Sterblichen vom *Seyn* her.¹³

West der *letzte Gott* als die höchste Gestalt der Verweigerung, dann verdichtet sich in seinem Vorübergang die *Wesung* des *Seyns*, aus der unermessliche Möglichkeiten der Geschichte entspringen.¹⁴ Aber wie *ist* die Weise seines Vorbeigehens? Welche Möglichkeiten eröffnet sein Vorbeigang? Was besagt die Rede vom Wink Gottes? Wahrt der Gott - in seinem, das verweigernde *Wesen* des *Seyns* kündenden Wink - die Endlichkeit des Sterblichen als dessen Grenze?

3.1. Wink

Was ist die Weise von Gottes Vorübergehen? Das Vorbeigehen Gottes ist die Weise seines (Her-)anwesens (verbal!).¹⁵ Heidegger sagt das im Wort vom Wink Gottes. „Wink“ ist ein Wort aus dem *seynsgeschichtlichen* Denken. Der Wink ist das „Sicheröffnen des Sichverbergenden“.¹⁶ Er weist in einen sich versagenden Aufgang. Der Wink ist Winken Gottes. Es ist die Weise seines Sprechens, welches niemals unmittelbar erfolgt. Der (letzte) Gott *west* in seinem Winken. Um es im Vokabular vom *Ereignis* (*Eräugnis*) zu sagen: Gott *zwinkert*.¹⁷ Winken ist deuten, zeigen, verweisen, zwinkern.

Der Wink Gottes ist nicht einfach ein Platzhalter für das Geheimnisvolle und Abgründige Gottes, das noch einer Enthüllung harrt. Vielmehr muss er „im Sinne einer tieferen Eröffnung der Bildlosigkeit gedeutet werden.“¹⁸ Im Wink Gottes erschließt sich eine

¹² Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 485ff.

¹³ Vgl. Heidegger, Martin, Zollikoner Seminare, herausgegeben von Medard Boss, Frankfurt am Main 1994, 230.

¹⁴ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 411 und 416. Vgl. dazu Coriandos Dissertationstitel: Der letzte Gott als Anfang.

¹⁵ Vgl. Heidegger, Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«(HGA 39), 111.

¹⁶ Heidegger, Beiträge (HGA 65), 385.

¹⁷ Vgl. Nancy, Dekonstruktion des Christentums, 46 und 179f.

¹⁸ Deibl, Jakob, Der Entzug heiliger Namen, 526.

Entzogenheit, eine Abwesenheit und Befremdlichkeit, die in die Offenheit und Unverfügbarkeit von *Seyn* und *Dasein* und damit in die Unverfügbarkeit jedes anderen einweist (einbricht). Der Wink Gottes lichtet gleichsam eine (innigste) Ahnung wie *Seyn west*. Der Wink des *letzten Gottes* waltet im *Ereignis* des *Seyns*. Er ist selber vom *Seyn* ereignet als die Versetzung in ein Äußerstes (Innigstes). In ihm kündigt der Gott von der Wahrheit des *Seyns* als Verbergung und Entbergung zugleich. Gott offenbart sich (im unendlichen Verhältnis des *Geviert*s) als geheimnisvoll und verborgen bleibend (*deus absconditus*). Ein Kernsatz Heideggers diesbezüglich lautet:

Das Erscheinen des Gottes durch den Himmel besteht in einem Enthüllen, das jenes sehen läßt, was sich verbirgt, aber sehen läßt nicht dadurch, daß es das Verborgene aus seiner Verborgenheit herauszureißen sucht, sondern allein dadurch, daß es das Verborgene in seinem Sichverbergen hütet. So erscheint der unbekannte Gott als der verborgen Bleibende durch die Offenbarkeit des Himmels. Dieses Erscheinen ist das Maß, woran der Mensch sich misst.¹⁹

Gott bleibt in seinem Erscheinen verhüllt, aber im Enthüllen seiner Verborgenheit läßt der Himmel etwas mitsehen und gibt zu erfahren. Deshalb ist Gott niemals völlig repräsentierbar (etwa im Kult). Damit wird auch einsichtig – *Seyn* ereignet sich als die nicht positivierbare Gegend (der Zeit-Spiel-Raum) für den Aufenthalt von Gott *und* Sterblichen und deren Verhältnis (lichtend-verbergendes) zueinander. Gerade weil *Seyn* als die „Augenblicksstätte der Entscheidung über Nähe und Ferne des letzten Gottes“²⁰ *west*, bleiben ja die Götter die Un-entschiedenen.

Der Fehl Gottes ist immer schon Entzug. Die Götter sind „immer schon *entflohen*“.²¹ Der Fehl Gottes ist nicht die Folge menschlicher Machenschaften oder Verfehlungen. Die Götter haben uns immer schon gefehlt. Der Mensch kann den Fehl Gottes als Fehl verstellen und verfehlen. Der Wink Gottes *zeigt* Gottes Fehl und offenbart ihn als je entzogen. Wo der Fehl als Fehl gewahr wird, steht das *Dasein* in der Möglichkeit zu ent-wachen²² und im Winken Gottes die eigene Sterblichkeit (und das Äußerste des *Seins zum Tode*) zu übernehmen und so die radikale Endlichkeit seines *Daseins* zu bejahen. Einzig der Mensch kann dies, da er in die Befremdlichkeit des *Seyns*, ins Nichts hineingehalten (ent-setzt) ist. Heidegger hat in diesem äußersten Punkt der Entgegnung von Gott und Mensch im *Seyn* (in den *Beiträgen* heißt dies: die „Bereitung des Zusammenstoßes des Gottes und des Menschen in der Mitte des *Seyns*“) einen Übergang von endlich und un-endlich zu denken versucht, und in der Rede vom Vorübergang Gottes ins Wort gebracht.²³

Der Wink erschließt sich aber nur in einem Erleiden des Fehls Gottes, worin erduldet werden muss, dass die Befremdlichkeit nicht wieder in die Reflexion eingeordnet wird. Vielmehr gibt sich im Erleiden solcher Befremdlichkeit *etwas* zu erkennen. Der befremdliche Wink Gottes offenbart *Seyn* als Entzug und als ein Gewähren, das sich dem Denken als Entzogenes zuträgt und damit eine, dem Denken stets vorausliegende

¹⁹ Heidegger, »... dichterisch wohnt der Mensch ...«, (HGA 7), 201.

²⁰ Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 230.

²¹ Duque, Felix, *Das Ende aller Dinge und der Wink des letzten Gottes*. Heideggers Konzeption der Seinsgeschichte im Ausgang von Kant und Hegel, in: Seubert, Harald (Hg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln-Weimar-Wien (Collegium Hermeneuticum Band 7), 2003, 155-171, 169.

²² Vgl. Heidegger, *Zeit und Sein*, (HGA 14), 38.

²³ Vgl. Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 416.

Offenheit zu erfahren gibt und zur Besinnung auf sie hin einlädt.²⁴ Diese ist gleichsam eine Differenz, die einen Blick eröffnet auf das, was waltet, indem es fehlt. Unverfügbarkeit statt Verfügbarmachung des Seienden.

3.2. Das *Offene* (Horizontalität) und Sterblichkeit

Im Wink Gottes kommt ein *Offenes* als solches in Erscheinung, eine „Geste einer (unendlichen) Öffnung auf das hin, was jeder (theologisch/philosophischen) Konstruktion schon vorausgegangen sein muss.“²⁵ Im Vorübergang Gottes wird das *Offene* als Vorgabe erfahren, eine je schon vorausgehende Öffnung, die sämtliche Horizonte zurücktreten lässt, so dass überhaupt *etwas* in Erscheinung kommen kann. Dies kommt durchaus überein mit Heideggers Wort vom *Wesen* der Wahrheit als der Offenheit eines *Offenen*.²⁶ Dürfen wir hier Nancy folgen, der ein Bewusstsein des *Offenen* (Horizontalität) in einer Bewegung der Destruktion des Christentums (verstanden als entgrenzende Öffnung) ausgemacht und am Beispiel des Gebets gezeigt hat? Vielleicht versetzt uns gerade Heideggers Denken des Gotthaften wieder in eine Mitte des Christentums, wenn wir diese als Bewegung einer Ent-grenzung und Ent-ortung (Nancy spricht auch von Selbstüberholung) verstehen. Gelangen wir mit unseren Überlegungen in das *Wesen* des Christentums als Öffnung (Horizontalität), worin sich der Glaube zu entdecken vermag, wenn Glauben als Akt verstanden wird, der sich auf ein Entzogenes, Abwesendes und *Offenes* bezieht?

Ein *Offenes*,
dem es sich verdankt,
von dem her es lebt,
das es bekundet?

Die Kategorie des Glaubens ist der Preis der christlichen Hoffnung. Denn er ist „Treue zu einer Abwesenheit und Gewissheit dieser Treue in Abwesenheit jeder Zuversicht.“²⁷

Für Nancy ist das Gebet ein adressierender Ausdruck des Glaubens. Es ist Hinwendung an ein Draußen, Anerkennung und Anbetung dieses Draußen. Es weist ein in ein Draußen, das allein Sein lässt. Das Gebet anerkennt dessen überbordenden Sinn, einen Überschuss, auf den es hin geöffnet ist. Das Gebet ist ein Sagen, das sich adressiert. Es bittet nicht um zu erlangen. Es anerkennt in seiner Hinwendung (Ausrichtung) eine *Realität*, die es nicht einordnen kann.²⁸ Das Gebet ist ein Akt des Leerwerdens, „um nur das Wort wieder zu öffnen auf seine ureigene Möglichkeit der Anrede, die auch seine ganzen Sinn und seine ganze Möglichkeit ausmacht.“²⁹

²⁴ Diese Besinnung kann jedoch stets nur im Blick auf das gegenwärtige Zeitalter (auf das, *was heute ist*) anheben. Der Wink Gottes führt schließlich in ein neues, gewandeltes Weltverhältnis. Aufgabe für ein *seynsgeschichtliches* Denken ist es den Wink weiterzuwinken [Heidegger, Beiträge (HGA 65), 8].

²⁵ Nancy, Dekonstruktion des Christentums, 251f.; hier Anm. 10.

²⁶ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 338f.

²⁷ Nancy, Dekonstruktion des Christentums, 59.

²⁸ Vgl. a.a.O., 230ff.

²⁹ A.a.O., 235.

Aber wie kann so etwas wie ein *Offenes* (Horizontalität) gewahr werden, wenn unablässig alle Horizonte zurückweichen? Oder ist es nicht umgekehrt, dass gerade im Zurückweichen der Horizonte ein *Offenes* vernehmbar wird, das die Bedingung der Möglichkeit für das Zurücktreten sämtlicher Horizonte ist?³⁰ Ist es die Dimension des Vorgängigen im Übergänglichen, oder wie es Nancy sagt: eine Bewegung von der Passage zur Präsenz, einer Präsenz, welche die Passage stets fortführt?³¹ Es ist eine Bewegung, die im Christentum darstellig wird als Verschwinden der Präsenz wie Präsentierbarkeit Gottes.³²

Der *onto-theologische* Gott ist vollkommene Präsenz und als *actus purus* jenseits von Raum und Zeit als ein Allgemeines fixiert. Wo Gott als das Seiendste (vom Seienden her) vorgestellt, wird das Gotthafte Gottes allerdings gerade nicht bedacht.³³ Das bewegt uns wieder zur Frage: Warum spricht Heidegger aber dann von Gott? Gott und Mensch bleiben als voneinander verschieden und zum *Seyn* Differente aufeinander verwiesen. Wie ist die Unterschiedenheit des Gottes von Seiendem und *Seyn* zu deuten? Das *Seyn* ist keine Bestimmung Gottes. Das *Seyn* ist auf den Gott verwiesen, damit es von ihm *durchgottet* werde.³⁴ Der Gott gehört dem *Seyn* zu, er gehört in das *Ereignis* der Verweigerung des *Seyns* (in dessen gewährenden Entzug). Die Weise der Ereignung des Gottes ist die seines Vorbeigangs (*Götterung*), worin das *Seyn* (*Ereignis*) erzittert und der Mensch in Anspruch genommen ist zur Bergung der Wahrheit des *Seyns* ins Seiende.³⁵ Im Vorbeigehen des Gottes wird sein Wink vernehmbar. Gott bleibt jedoch in seinem Winken befremdlich und entzogen, nicht präsentierbar.³⁶ Die bereits genannte Haltung des Sein-lassens von Seiten des *Daseins* ist auch die entsprechende Weise dem Vorbeigang Gottes zu entsprechen, indem es (das *Dasein*) Gottes „Gang walten läßt“ und Gott und Mensch ihre Zugehörigkeit ins *Seyn* anerkennen.³⁷ Denn das Kommende ist das Entgegenwartende. Es ist *gegen-wärtig* als ein künftig Bleibendes.

Das *Offene* ist der im Gebet bekannte (sowohl sich bekundende wie zurückhaltende) Bezugspunkt, in welches dieses eingelassen bleibt und von dem her es lebt. Das impliziert je schon eine Vorgängigkeit eines *Offenen*.³⁸

Gott kann demnach nicht einfach gezeigt und präsentiert werden. Das Gebet (Glaubensakt) ist ein dem Wink Gottes entsprechendes Zeigen, ist Zeugnis. Es bezeugt

³⁰ Vgl. a.a.O., 245ff. Die Negativität des *Offenen* ist jenes Vorgängige von dem her nochmals ein Nihilismus lebt und in welches ein Nihilismus verweist.

³¹ Vgl. a.a.O., 249.

³² Auch wenn der Mensch als „Repräsentatio“ Gottes (vgl. Gen 1,27) verstanden wird, dann gilt dies im Sinne einer Symbolisierung des Entzuges Gottes und als Verweis in ein *Offenes*.

³³ Vgl. Klun, Die Gottesfrage in Heideggers »Beiträgen«, 532f.

Vgl. Gott als absolutes Subjekt ist für Heidegger ein idealisiertes (metaphysisches) Konstrukt [vgl. Heidegger, Sein und Zeit (HGA 2) 304]. Heidegger denkt in *Sein und Zeit* auch kein allgemeines Wesen des Menschen im Sinne des *animal rationale*. Der Mensch ist konkret endliches, alltägliches, geschichtliches *Dasein*. Er existiert, ist also eingelassen und angewiesen auf das Seiende, weil es je zuvor schon sein Sein versteht. Vom Seinsverständnis des *Daseins* sagt Heidegger in seinem Kantbuch: es „ist das innerste Wesen der Endlichkeit“ [Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (HGA 3), 229]. Die Transzendenz des *Daseins*, seine Existenz -so könnten wir sagen, bekundet sich als *In-der-Welt-sein*.

³⁴ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 262.

³⁵ Vgl. a.a.O., 239.

³⁶ Vgl. Klun, Die Gottesfrage in Heideggers »Beiträgen«, 540f.

³⁷ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 413.

³⁸ Paulus identifiziert diesen *Punkt* mit Christus, dem unbekanntem Gott, wenn er sagt: *Denn in ihm leben wir und bewegen wir uns und sind wir* (Apg 17,28).

ein *Offenes*.³⁹ Es ist Öffnung auf ein immer schon vorausgehendes *Offenes* darin gleichsam ein *Übergang* von Sterblichem (endlichem) und Göttlichem (Un-endlichen) Statt hat. Die Horizontalität ist das *Offene*, das unendlich (offenbleibend) auf sich hin öffnet, oder mit Nancy gesagt: Der „*Horizont* als Eigenname der Endlichkeit, die sich ihrem eigenen Unendlichen zuwendet.“⁴⁰

Wenden wir den Gedanken auf das *seynsgeschichtliche* Denken hin um. Das *Ereignis* (des *Seyns*) *west* als das Mensch, Sein und Gott Versammelnde (Vermittelnde). Im *Dasein* (*Sein zum Tode*) *west* das *Seyn* als das den Zeit-spiel-Raum Eröffnende. Es bleibt auf einen *letzten Gott*, dieser als die äußerste Gestalt der Verweigerung des *Seyns*, eröffnet (bezogen). Der Wink Gottes kündigt von der Vorgabe eines *Offenen* und spürt die Endlichkeit des sich versagenden *Seyns* im *Dasein* auf. Zwei Worte Coriandos sagen das sehr schön:

Der Wink des »letzten« Gottes läßt seinen Vorbeigang nicht dem Endlosen der ewigen Beständigkeit zuteil werden, sondern spürt die äußerste Endlichkeit des sich der Verbergung ent-reißenden *und* wieder zuweisenden Seins auf und läßt sie im Da-sein als Ge-heimnis der sich verfügenden Versammlung des Heimisch-Unheimlichen aufgehen, um sich diesem Aufgang in seltenen Augenblicken zuzufügen.⁴¹

Der Wink des letzten Gottes findet im Äußersten des Da-seins, dem Sein-zum-Tode, den offensten Zeit-Raum seiner Wesung, die im Selbst der Zu-künftigen den Übergang ermittelt, um sich im Ereignis eine Augenblicks-Stätte zu öffnen.⁴²

Der Wink Gottes winkt in das Äußerste der Endlichkeit des *Daseins*. Dieses ist zugleich dessen eigentlichste Möglichkeit: den Tod zu vermögen, sterblich *sein*. Heidegger sagt in den *Beiträgen*: Es gilt „den Tod in das *Dasein* hereinzuziehen“⁴³ Der Mensch möchte stets in seiner alltäglichen Sorge auf sich zurückkommen, kann sich aber nirgends finden. Nur aus seiner radikalen Endlichkeit wird sich der Mensch verstehen. Nur das *Dasein* vermag zu sterben. Sterblichkeit heißt den Tod vermögen. *Dasein* bedeutet in der Sterblichkeit stehen, den Tod ertragen. Der Tod ist das ins *Dasein* hereinragende Nichts, seine ausstehende Zukunft und äußerste Möglichkeit. Der Tod ist dem *Dasein* immer schon Versetzung. Er versetzt (gleichsam zu Lebzeiten das *Dasein* in eine uneinholbare Offenheit, so dass sich das *Dasein* niemals vollständig einholen kann, schon gar nicht seinen eigenen Tod. Er ist Brechung, schließlich die Zerbrechung des *Daseins*. Der Tod hat von vornherein schon jede Selbstpräsenz verunmöglicht. Er spreizt eine Offenheit auf, die unverfügbar ist. Erst die Offenheit des *Seyns* ermöglicht dem Menschen Freiheit und Erkenntnis. Dem *Offenen* gehört immer schon das Seinsverständnis des *Daseins* zu. Im

³⁹ Im Vortrag *Hölderlins Erde und Himmel* bespricht Heidegger das Rufen der Götter durch den sterblichen Menschen im Gesang des Dichters. Es ist gleichsam die Sprache des *Gebetes*, worin sich der Sterbliche an Gott (an eine Alterität) adressiert und darin zugleich der Gott sich schickt und birgt [Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (HGA 4), 169f.] und die grüßenden/ winkenden Boten des Heiligen sind (a.a.O., 20).

⁴⁰ Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*, 263.

⁴¹ Coriando, Paola-Ludovica, *Zur Ermittlung des Übergangs. Der Wesungsort des »letzten Gottes« im seynsgeschichtlichen Denken*, in: Dies., *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage*. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Band 5, Frankfurt am Main 1998, 101-116, 110f.

⁴² A.a.O., 115.

⁴³ Heidegger, *Beiträge* (HGA 65), 285.

Offenen des *Seyns* ist *Dasein* entschieden-unentschieden. *Dasein* ist entschieden, da es dem *Seyn* als verstehendes *Dasein* zugekehrt ist. Es ist unentschieden, weil zum *In-der-Welt-sein* geöffnet und existierend als *Sein zum Tode*. Weil *Dasein* vom *Ereignis* ereignet ist, ist jeder Versuch das Denken des Menschen in Kausalketten zu verorten, zum Scheitern verurteilt. Das *Ereignis* ist *seynsgeschichtlich* gedacht niemals ein Zeitpunkt, nicht festzuhalten und zu repräsentieren. Das *Ereignis* ist Augenblicksstätte und offene *Lichtung*. Es *west* kairologisch (künftig, offen unverfügbar).⁴⁴ Das *Ereignis* entzieht (enteignet) sich im Denken des *Seyns* nochmal dem denkerischen Zugriff. Das Eigenste des *Ereignisses* (der *letzte Gott*) bleibt der völligen Entbergung entzogen.

Ein Kernsatz aus den *Beiträgen zur Philosophie* sagt das *Offene* des *Seyns*: „Das *Seyn* *west* allein das Wesen seiner selbst.“⁴⁵ Es *ist* ursprungsloses *ES*, das (Sein und Zeit) gibt. Das *Offene* des *Seyns* ist derjenige Zeit-Raum, darin sich das Vorlaufen zum Tode des *Daseins* erstreckt.⁴⁶ Weil *ES* das *Offene* gibt, ist das *Dasein* die gegenwärtige Ortschaft des Gewesenen und Zukünftigen. Im *Geviert* wird dies ausgedrückt im wechselseitigen Reichen der Weltgegenden. Heidegger möchte das ursprungslose *Ereignis* des *Da-Reichens* sagen und wahren. *ES* soll nicht wieder besetzt werden. Die klassische Metaphysik legt das Sein des Seienden als Anwesen im Sinne einer Präsenz aus. Seiendes ist. Das *Ist* drückt die Identifizierbarkeit des Seienden aus. Seiendes ist vorhanden oder in der Sprache von *Sein und Zeit*: Seiendes ist zuhanden, d.h. in einen Verweisungszusammenhang verortet. Das Seiende ist entborgen als Sagbares, Denkbare und Bestimmbares. Wie aber ist das Unbestimmbare (das Verborgene) des Seienden zu denken, um es nicht wieder in einem X zu identifizieren? Heidegger hat versucht das Seiende als Dingen des Dings im Verhältnis der Weltgegenden (des *Geviert*s) zu denken. Die im besprochenen Hölderlinvortrag genannten Weltgegenden des *Geviert*s wie auch das Zueinander von Sein und Zeit in Heideggers Vortrag *Zeit und Sein* sind durch ein Verhältnis ausgezeichnet. Sein und Zeit, Erde und Himmel, Gott und Sterbliche sind in ein Verhältnis *gegeben*. Sein und Zeit, Erde und Himmel, Gott und Sterbliche sind gerade nicht mehr als Seiende identifizier- und präsentierbar, sondern einander gegeben. Sie verursachen einander nicht, sondern sind durch ein *ES*, das gibt, einander gegeben. Sie werden durch ein reichendes *ES* einander gereicht. Das „Es ist“ besagt Identifizierung. Im „*ES* gibt“ drückt sich eine Passivität aus, die das Anwesen der Dinge nicht mehr als Präsenz versteht, sondern als ein Anwesen-Lassen deutet. *ES* gibt Sein, *ES* gibt Zeit. Zeit und Sein sind gleichsam Ereignungsweisen eines Entzugs. Heidegger möchte das Entzogene, das Verborgene des „*ES* gibt“ wahren (auch um der Menschlichkeit/Sterblichkeit des Menschen/Sterblichen willen). Das gebende *ES* ist gerade kein Subjekt. Es darf nicht mehr als ein X fixiert werden. Sonst wäre wieder nur eine neue Entität gewonnen. Das Entziehende des „*ES* gibt“ kann nicht als Negativität des

⁴⁴ Vgl. Klun, Die Gottesfrage in Heideggers »Beiträgen«, 535. In den Worten „*Ereignis*“ und „*Gegend*“ (*Gegnet*) wird versucht das *Offene zeit-räumlich* auszulegen [vgl. Heidegger, Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken, in: Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens (HGA 13), 37-74, 46f.].

⁴⁵ Heidegger, Beiträge (HA 65), 473.

⁴⁶ Vgl. a.a.O., 283.

Subjekts bestimmt werden. In das *ES* gibt und *ES* reicht ist das *Dasein* je schon versetzt. Damit begegnet uns bei Heidegger auch ein vollkommen anderes Verständnis von Subjekt, wenn wir diesen Namen für den Menschen überhaupt noch nennen dürfen. Der Mensch ist in den Kontext des „*ES* gibt“ hineingestellt. Er ist immer schon in einer Beziehungsstruktur drinnen, weil „*ES* gibt“ und weil „*ES* reicht“. Der häufig gezeigte Bezug im Verhältnis des *Gevirts* weist in ein *ES*, das vor jeder Bewandnisganzheit des Zuhandenen (vgl. *Sein und Zeit*) liegt. Nur in der Anerkennung einer bleibenden, d.h. entzogenen Vorgabe eines *Offenen* wird ein Raum für die Menschwerdung und Menschlichkeit des Menschen gewahrt sein. In der Bibel ist es der Gottesname JHWH, der die Nichtbesetzbarkeit eines solchen *Offenen* ehrfürchtig bewahren will.

Das Geben des „*ES* gibt“ ist ein gebendes Zuvor, das nicht mehr präsentierbar ist. Es ist Entzogenbleibendes, das Heidegger gewahrt wissen möchte. Das *Ereignis* wird nicht wieder in ein Anwesen eingeholt. Im „*ES* gibt“ wird versucht die Versetzung, gleichsam eine ständige Differenz von Sein und Seiendem, darstellig zu machen. Das *ES* drückt kein gebendes Subjekt aus, sondern das „Reichen“ selbst ist das Moment der Gabe. Im Entbergen des Seienden spielt dieses verborgene Geben.⁴⁷ Das Reichen und Geben des *Es* ereignet sich in einem Anwesen-Lassen. Vom Geben als Anwesen-Lassen sind Sein und Seiendes in eine ständige Differenz (*ontologisches Differenz*) gegeben und durch sie bestimmt. Diese Differenz kommt im „*ES* gibt“ konkret zum Ausdruck.

In *Zeit und Sein* wird das Reichen des *ES* als Anwesen-Lassen bestimmt. *ES* reicht, weil es in sich ein Reichen ist.⁴⁸ Das Reichen ist ein Einander-sich-reichen von Gegenwart, Gewesen und Zukunft. Damit liegt die Einheit von Gegenwart, Gewesen und Zukunft (Ankunft) im Reichen (Lassen) von Anwesen und ist nicht im Subjekt begründet, damit auch nicht in der Sterblichkeit des *Daseins*.⁴⁹ Jede herkömmliche Subjekttheorie wird radikal unterfahren.⁵⁰ Der gewährende Riss des *Offenen* (Horizontalität) eröffnet im *Ereignis* überhaupt erst einen Zeit-Raum für ein Anwesen-Lassen.⁵¹ Umgekehrt ist das stets entwindende *Offene* jene Adresse, an welche der Sterbliche verwiesen ist und der Glaubende sich sehnd, hungernd und dürstend wendet (Jesus am Kreuz, Jeremia), nur um darin die Entzogenheit Gottes als Stille, als ein dröhnendes Schweigen einer stets fliehenden Horizontalität zu vernehmen. Sie ermöglicht wiederum erst den Hunger und Durst nach Ewigkeit und Unendlichkeit, nach Vollendung und die Sehnsucht nach einem Leben in Fülle (Joh 10,10).⁵²

Kann nur im Namen „Gott“ dieser Verwiesenheit ein adäquater Ausdruck gegeben werden? Der Name „Gott“ sagt demnach ein Anderes als das Wort *Seyn*. Ist *Seyn* der Zeit-spiel-Raum für das Ent-springen Gottes, dann sagt der Name „Gott“ eine Alterität, ein

⁴⁷ Vgl. Heidegger, *Zeit und Sein*, (HGA 14), 9f.

⁴⁸ Vgl. a.a.O., 18.

⁴⁹ Vgl. a.a.O., 18f.

⁵⁰ Vgl. a.a.O., 17f.

⁵¹ Siehe oben: Wucherer-Huldenfelds Deutung von Gottes Schaffen im Wort als ein Gründen, d.h. Freigeben eines Raumes zum Anwesen und Wohnen.

⁵² Vgl. Heideggers Verständnis von Ewigkeit als Wiederbringung. In das *Offene* gehört die Möglichkeit die Nacht der Sinne und des Geistes erfahren zu können (Johannes vom Kreuz).

Eröffnendes, den Ausgang eines Befremdlichsten.⁵³ Gott wird zum Namen für die Unverfügbarkeit von *Dasein* und Welt. Der Wink (des letzten) Gottes ist Einweisung in eine solche Welt des Unverfügbaren und Entzogenen. An den Göttern wird die Sterblichkeit des Sterblichen leidvoll erfahren. Inwieweit hier bei Heidegger auch der Nächste in den Blick kommt bleibt dahingestellt. Die Gottesbegegnung ist gefahrvoll und schrecklich (vgl. die „Schröcklichen“ als Name der Götter) und zeigt (bezeugt) die Kontingenz (Sterblichkeit) des Lebens. Wie ein Blitz widerfährt diese Erfahrung (vgl. im Blick der Göttin erblickt der Sterbliche). In der Begegnung mit Gott wird Ungeheures erlitten, es widerfährt, nimmt mit und verletzt (versetzt). Es beschenkt und verwandelt. Vielleicht dürfen wir die *theologische Differenz* innerhalb eines *seynsgeschichtlichen* Denkens auch so deuten: In der *Wesung* des *Seyns* ereignen sich die Götter als Boten der Verweigerung des *Seyns* und künden von der Abgründigkeit zwischen *Seyn*, Sein und Seiendem. Ebenso wird das Befremdliche der Seienden unter denen der Mensch heimisch ist erahnt. Kann möglicherweise nur in dieser befremdlichen Nähe des *Daseins* das *Seyn* ins Seiende geborgen werden? Es ist die Augenblicksstätte des *Seyns*, in der alles unverzweckt erscheinen und gelassen werden kann. Gott kündigt von einer Offenheit, die im *Seyn* waltet und in welche der Sterbliche versetzt ist. Der Mensch erfährt diese Abgründigkeit in der Entzogenheit seines eigenen Todes, der ihm stets vorweg bleibt und auf den er nicht zurückblicken wird können. Der Mensch ist demnach nie mit sich eins, er weilt immer im Bruch (Riss) dieser Offenheit des *Seyns*, kann diese jedoch verstellen und vergessen. Ohne Offenheit kein *Sein zum Tode*, damit keine Sterblichkeit des *Daseins* und kein Bezug zu den Unsterblichen. Im Blick auf die Unheimlichkeit des eigenen Todes erfährt sich der Mensch radikal entzogen (Nichtidentität).⁵⁴ Können wir es auch so sagen: Die Einheit des *Daseins* ist im Entzug Gottes begründet?

Gott – sein Name bezeichnet eine befremdende offene Stelle jenseits jeglicher Objektivierbarkeit und Abbildbarkeit, nicht projizierbar und prognostizierbar, sondern Sein und Zeit und die Endlichkeit/ Kontingenz des *Daseins* aufspreizend und bewahrend. Das

⁵³ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 27.

⁵⁴ Entscheidend ist das Moment der Befremdlichkeit (vgl. dazu die Todesgestalten in Hegels *Phänomenologie des Geistes*, die diese Befremdlichkeit darstellig machen wollen). Der Tod zerbricht jegliche Reflexion. Solange noch der Sehnsucht nachgegeben wird, sich irgendwo verorten und identifizieren zu wollen, kann die Befremdlichkeit nicht hervorkommen. Jedoch kommt die Versuchung sich zu bespiegeln und zu identifizieren aus einer voraufgehenden Erfahrung des Nichts, der Entzogenheit, des Todes. Noch in Spielarten der Identifizierungen wiegt sich eine Sehnsucht sich zu spüren und wird eine Ahnung von der Sterblichkeit und dem pathischen *Wesen* des Menschen offenbar. In der Erfahrung des Befremdlichen wird ein Übergang aufgetan, eröffnet sich eine Aufspreizung, die gerade nicht eingeholt werden kann und offen bleiben muss. Er darf nicht wieder identifiziert werden, sonst beginnt erneut der Reigen der Selbstbespiegelung und Verortungssucht. Wir wollen das am Beispiel der Berührung zeigen. Das Phänomen der Berührung versammelt in eins berühren und berührt werden. Noch in den Tattoos drückt sich diese Ambivalenz (vielleicht deshalb auch eine Sehnsucht nach einem berührt-, einem Versehrtwerden und sich Spüren) aus. Darin entdecken wir einerseits ein Bestreben sich in solch eigener Marke (Markierung) zu finden (Identität zu erhalten, dies eine Bespiegelung, die jedoch niemals hält, was sie verspricht und dem entsprechend zur Ent-täuschung werden muss). Andererseits offenbart sich darin eine Sehnsucht, sich zu spüren und seine Verletzlichkeit und Sterblichkeit auszudrücken. Die Befremdlichkeit berührt uns im Tod des anderen, sei es in einer gelassenen oder gar gleichgültigen Weise, oder aber verstörend das eigene Leben aufbrechend, umbrechend oder zerbrechend.

Befremdliche, das Öffnende eines *Offenen west* als ein nicht abgrenzbarer Horizont, als entweichende Horizontalität, un-bedingt und un-endlich. Der Wink Gottes symbolisiert einen Übergang, ein entweichendes Zurückweichen um einen Raum für die Menschwerdung des Menschen aufzutun. *West* Gott – das *Offene* des *Seyns* als ein Zuvor, das dem Menschen eröffnet ist und woraufhin er sich versammeln und dem *Offenen* entsprechen kann? Ein *Offenes*, das waltet?⁵⁵ Eine lichtende Mitte, die alles berührt und umkreist wie das Nichts, das sich selber zurücknehmend (entziehend) Seiendes birgt, entbirgt und verbirgt (Seiendes ist niemals völlige Präsenz)?⁵⁶

Im Buch Exodus ist das Zuvorkommen der Huld JHWHs das Eröffnen eines Raumes für Israel, das im befremdlichen Vorübergang Gottes erfahren wird. JHWH lässt durch seine Hinkehr Israel zu sich umkehren. Die Hinkehr Gottes eröffnet die Möglichkeit der Umkehr des Volkes. In Jesus Christus wird die Hinwendung Gottes ganz konkret, und die Möglichkeit der Gottesbegegnung eingeräumt. Theologisch bedeutsam ist, dass in der Eröffnung dieser Möglichkeit eine Dezentrierung des Menschen angezeigt ist, da der entzogene Gott als Verdichtung und Vorgabe des *Seyns* der offene Bezugspunkt und Gegenpol zum Menschen bleibt und sich in diesem Bezug von Gott und Sterblichen die Subjektwerdung des Menschen in der *Lichtung* des *Seyns* ereignen kann.⁵⁷

Wir erlauben uns einen Gedanken anzufügen, der das Gesagte anders wendet. Ist das Geschehen des *Seyns* allein erzählbar? Ereignet sich *Seyn* im Erzählen der Sage des *Seyns*? Wie verhält sich die Sage des *Seyns* zum biblischen Kon-Text? Lässt sich eine solche in ihm verorten?

Exkurs zu Geschichte und Erzählung

Möglicherweise gewinnen wir mit diesem Gedanken einen durchaus gemeinsamen Hintergrund unserer beiden Betrachtungen, dem biblischen Teil einerseits und dem *seynsgeschichtlichen* andererseits. Wenn nun die Bibel die Geschichte Gottes mit dem Menschen erzählt und als Text diese Geschichte in das Geschick der Welt hinein und durch die Zeit erinnert, wird sich immer wieder neu das Erzählte in Geschichte transformieren und damit wiederum Geschichte verstehbar werden. Damit wird uns ein Verständnis von Zeit zugemutet, das uns einen Anfang, eine Mitte wie ein Ende verheißt und lehrt. Das Erzählte wendet sich auf die Geschichte um, amalgamiert und verwandelt sie.

Ist uns damit ein Schlüssel an die Hand gegeben für Heideggers Besinnung auf das Geschick des *Seyns*? Heidegger spricht von der Sage des *Seyns*, die in der Geschichte des *Seyns* ihr Geschick zusagt. Die Besinnung auf die Geschichte des *Seyns* ist der Einsprung in die *Seynsfrage*, in die Frage nach dem Sinn von *Seyn*. Sie geschieht dort, wo das Denken achtsam wird für die Sagbarkeit des *Seyns*.

Ist nun die Bibel die Transformation von Geschichte in Text, der wiederum Geschichte verstehbar macht und sich also in hinein Geschichte (ent-)äußert? Möchte das Erzählte das Geschehene in je neuer Aneignung und Interpretation verstehbar machen? Dürfen wir in ähnlicher Weise das *seynsgeschichtliche* Denken, also die Besinnung auf Geschichte, Geschick und Sage des *Seyns*

⁵⁵ Vgl. Heidegger, Die Kunst und der Raum, in: Ders., Aus der Erfahrung des Denkens (HGA 13), 203-210, 207.

⁵⁶ Vgl. Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes, (HGA 5), 39f.

⁵⁷ Der tolle Mensch Nietzsches hat die Orientierungslosigkeit eingestanden, nachdem im Geschick der Metaphysik die Sonne der Werte und Ideen untergegangen war. Bestand nicht auch hier der Sündenfall darin, dass der Mensch sich als Mitte dieser Ideen gesetzt hatte?

als den Versuch verstehen, einen *neuen* Mythos zu sagen (denkerisch zu dichten), d.h. die Geschichte des *Seyns als* Sage des *Seyns* zu begreifen, welche wiederum das Geschick des *Seyns* aufdeckt, fassbar und erzählbar macht?

Gott zu benennen geschieht biblisch im Erzählen von Geschichten. Die alte Frage „*Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?*“ provoziert dazu, Schöpfungsmythen zu dichten und biblisch in Form eines Hymnus als Werk Gottes zu bekennen.⁵⁸ Bekanntlich gehen diesem Bewusstsein vom *Schöpfungshandeln* Gottes (ברא/ bārā bezeichnet ausschließlich Gottes freigebendes und eröffnendes Handeln) im Wort/ im *Ereignis* (דבר/ dābār) die Erinnerung an den Bundesgott voraus. Schon vor den Schöpfungshymnen der Genesis ist der Bezug von Gott und Mensch in den biblischen Texten in der Chiffre vom „Bund“ erschlossen. Zum Urbestand der hebräischen Bibel gehört das Bewusstsein vom Bezug Gottes zum Menschen in der Form des von JHWH eröffneten (und niemals gekündigten) Bundes. Das Wort „Bund“ ist eine fundamentale Chiffre für die Deutung des Gottesverhältnisses Israels wie der Christen.⁵⁹ Es eröffnet überhaupt erst ein adäquates biblisches Verständnis von *Schöpfung*.

Gott gründet die Welt im Sprechen seines Wortes (דבר/ dābār). dābār entspricht im Griechischen dem Wort κτίζειν und ist keineswegs als δημιουργεῖν (technomorph-kausales Herstellen) zu verstehen. Im Sprechen seines Wortes (Gottes Selbstmitteilung) übereignet (entlässt) Gott seine *Schöpfung*, im Sinne einer *Gründung* menschlichen Wohnens. Wenn wir κτίζειν mit gründen, freigeben, eröffnen eines Raumes zum Anwesen und Wohnen verstehen, dann können wir Gottes Schaffen (bārā/ ברא) als die Eröffnung eines Zeit-Spiel-Raumes ansehen, in welchem zuletzt das Anfängliche dieses Anfangs zum Erscheinen kommt. Dieses Verständnis gründet wiederum im älteren Bundesdenken Israels, das den Menschen als Bündnispartner Gottes zur Sprache bringt. Im Bundesdenken wird der Bezug des Menschen zu Gott in der Erfahrung bekundet, „daß der Mensch in Gottes eigenen Bereich entrückt wird, in dem ihm zuverlässig Raum und Zeit (Huld, Bestehenkönnen, Grund zum Sein, befriedetes Leben in Fülle: chæsæd, s^edāqā, schālôm usw.) gewährt wird.“⁶⁰ Die Erfahrung des Exodus ist die Erfahrung eines Urbezuges von Gott und Mensch, der zum Aufgang eines späteren Schöpfungsverständnisses (Gen) werden kann. In der Erfahrung des Exodus geht dem Bundesvolk erst ein Raum der Freiheit auf, in welchen hinein es von JHWH befreit (ent-setzt) ist. Das Buch Genesis wird diesen Urbezug dichten in der Erzählung von der Erschaffung (*Gründung*) der Welt.⁶¹

Wir fragen, in welchem Verhältnis stehen Heilige Schrift und Geschichte zueinander? In den biblischen Erzählungen wird die Geschichte des Menschen und seiner Welt lesbar und verstehbar (gemacht). In der gottesdienstlichen Feier wird dann das Gedichtete im Erzählen wiederum in die Geschichte hinein verflüssigt.⁶² Die Schrift erzählt die gesamte Geschichte von der Schöpfung der Welt bis zu Gericht und neuer Welt Gottes, von Anfang, Mitte und Ende der Welt (Gen-Offb) in

⁵⁸ Ist nicht auch da stets die *Seynsfrage* mit dabei?

⁵⁹ Vgl. Lohfink, Norbert, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog*, Freiburg im Breisgau 1989.

⁶⁰ Wucherer-Huldenfeld, Heideggers letzter Gott »gegen« den christlichen Gott, 237.

⁶¹ Vgl. ebd.

Der Mensch findet sich in einer Welt der Schönheit und Verfallenheit vor. Er ist von Gott in diesen Garten des Geschaffenen gesetzt, um ihn zu bebauen, zu hüten und alles mit Namen zu bezeichnen, was ihm von Gott zugeführt wird und ihn gleichsam in Anspruch nimmt. Gott ist sichtlich gespannt und neugierig, wie denn Adam all das benennen und (bis heute) besprechen wird. Der Mythos in Gen 2 schenkt uns einen wundersamen Blick auf Gott und Mensch sowie auf das Mysterium der Sprache.⁶¹ Gott, ist der Anfangende, stets Zukommende und Gewährende, der Verzeihende und Liebende. Denn der Mensch entdeckt sich auch in Schuldzusammenhängen. Er macht die Erfahrung des Bösen und versucht das im Mythos vom Sündenfall ansichtig zu machen. Die biblische Erzählung offenbart und hütet darin Gottes Mysterium wie das Geheimnisvolle der Welt, sowie die Tatsache, dass wir diesem Abgründigen zugehören.

⁶² Es sei hier auf eine Grundthese von Stefan Guggereis Dissertation hingewiesen, mit der er die Leseordnungen des Stundengebetes der Kirche untersucht: „Die Schrift ist geronnene Geschichte/ Heilserfahrung mit dem Ziel sich zu Geschichte/ Heilserfahrung zu entfalten“.

Christus, eine Geschichte, die Heils- und Unheilsgeschichte ist. Die Schrift verflüssigt sich hinein in den Gottesdienst des Judentums sowie in die Liturgien der Christen oder materialisiert sich unter anderem in sakrale Architektur und Räumlichkeit - denken wir nur an die gotische Kathedrale von Chartres, in dessen Portale die biblischen Erzählungen von Anfang und Ende der Welt, von Gericht und Erlösung in Stein gemeißelt ihren Ausdruck gefunden haben.⁶³

Gott eignet sich *als* Zeit *und* Erzählung dem Menschen zu, darin der Mensch sich wiederum verständlich wird und zeitigt. Wenn nun Gott sich in der Erzählung eine Bahn bahnt, wird Gott dann in dieser von ihm gespurten (be-wegenden) Spur noch spürbar? Umgewendet auf Heidegger, ist die Erzählung Be-wegung? Im Sagen des *Seyns* wägt (spurt) sich ein Weg. Es ist die Sage des *Seyns*, die bewegt und wägt, die freigebend einen Weg zeigt und bereitet, bahnt und stiftet.⁶⁴ Es ist das Selbe, das als der Zeit-spiel-Raum Raum und Zeit in ihrem *Wesen* versammelt hält und das Weltspiel (das *Geviert*) be-wägt. „Zeitigend-einräumend be-wägt das Selbige des Zeit-Spiel-Raumes das Gegen-einander-über der vier Welt-Gegenden: Erde und Himmel, Gott und Mensch – das Weltspiel.“⁶⁵ Durchaus sind hier die vielen Facetten des Wortfeldes mitzudenken, mit denen Heidegger spielt: wägen, wiegen (Waage), wägen, be-wägen und wagen.⁶⁶

Kann das Er-ignis, ein Er-äugnis, das was der Dichter zu sehen bekommen hat, nur erzählt werden?⁶⁷ *Seyn west* im Sagen des *Seyns*. Das Sagen des Dichters erzählt die Sage. Es erzählt, was es vom *Seyn* empfangen hat. Es gilt wieder das Vermögen zu gewinnen die alte Sage zu hören, die Sage vom ersten Aufgang des *Seyns* als dem *Wesen* der φύσις. Es bedarf der Fähigkeit, die alte Sage im Gesang der Dichter zu vernehmen. Der Dichter verschwindet gleichsam in der Erzählung, ohne aber darin aufzugehen, wie auch der Erzähler ganz ausgezeichneter Erzählungen (protologischer wie eschatologischer Art) im Erzählen hinter die Erzählung zurücktritt und sich entzieht. Wir gelangen damit neuerlich in eine Nähe zum Reden des biblischen Propheten, der auftritt, um zu sagen, *was ist* und um für andere zu reden (πρό-φημι).

Der Dichter ist der dichtend wohnende Mensch. Er bringt die Wahrheit und Schönheit zum Scheinen, zum Vorschein, um es in sein Andenken zu verwahren. Er ist der von Gott Erblickte, darin er schaut und empfängt. Wie nahe steht der Prophet dem Dichter und Beter? Beter und Prophet stehen im Blick (Blitz) Gottes. Der Prophet ist der die Herrlichkeit Gottes Schauende, auch wenn ihn diese so überfordert, dass ihm Hören und Sehen vergeht und vielmehr seine Schwachheit und Erschöpfung ansichtig werden (vgl. Mose, Elija und Ezechiel). Müssen wir nicht auch da wieder hörender werden für die biblischen Erzählungen, die den großen Anfang sagen, einen Anfang, der seit ehedem im Kommen ist und zu dem alles, was lebt, berufen ist? Die biblische Erzählung erzählt von der Lichtung der Frage, wer Gott für sein Volk ist. Das Geschick der auf JHWH verwiesenen Sterblichen möchte das erzählen und erinnern, zu welchem Gott uns der Weg des Mose, Elias und Ezechiels, der Weg Jesu führt.⁶⁸ In die Erzählung gehört die Offenbarung seines Namens: JHWH

⁶³ Paul Ricoeur hat uns den Gedanken der Vermittlung von Zeit und Erzählung gelehrt. Zeit und Erzählung stehen in einer ausgezeichneten Beziehung zueinander. Zwischen „dem Erzählen einer Geschichte und dem zeitlichen Charakter der menschlichen Erfahrung“ besteht eine notwendige Korrelation. [Ricoeur, *Zeit und Erzählung* (Bd. 1), 87].

Zeit und Geschichte werden im Erzählen des Ereigneten angeeignet und lesbar. Erst im Erzählen seiner Zeit wird sich der Mensch verstehbar, um sich wiederum im Erzählen zu zeitigen. „Mit anderen Worten: *daß die Zeit in dem Maße zur menschlichen wird, in dem sie sich nach einem Modus des Narrativen gestaltet, und daß die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz wird.*“ [Ricoeur, *Zeit und Erzählung* (Bd. 1), 87].

⁶⁴ Vgl. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (HGA 12), 186f.

⁶⁵ A.a.O., 202.

⁶⁶ Vgl. Heidegger, *Wozu Dichter?*, (HGA 5), 281.

⁶⁷ Vgl. „Das entwerfende Sagen ist Dichtung: die Sage der Welt und der Erde, die Sage vom Spielraum ihres Streites und damit von der Stätte aller Nähe und Ferne der Götter. Die Dichtung ist die Sage der Unverborgenheit des Seienden.“ [Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, (HGA 5), 61.]

⁶⁸ Vgl. Beauchamp, Paul, *Biblische Lebensbilder*, Stuttgart 2002, 105-107 und 134-136.

JHWH (Ex 34,6). Ist deshalb der Name JHWH unaussprechbar, weil er das Befremdliche und Unerforschliche Gottes wahr und darin den Menschen birgt?⁶⁹

Wir haben nun biblische Erzählung und Sage des *Seyns* in eine gewisse Nähe zueinander gerückt und ein gemeinsames Interpretationsmuster aufgezeigt, das wir als das Verhältnis von Geschichte und Geschichten, als Korrelation von *Ereignis* und Erzählung im Raum der Sprache betrachten. Gott und *Seyn* werden ansichtig in einem Entzug, einem Vorübergang, einem Versetzungsschritt. Aber worin unterscheiden sich neben dieser Gemeinsamkeit beide Konzepte? Ist es die erzählte Barmherzigkeit JHWHs, die sich erzählend Bahn bricht, die Gottes *Wesung* unter den Menschen, seine Wirklichkeit und sein Entzogensein ausmacht, sein Mysterium offenbart und im Sagen bewahrt? Wird nicht in diesem Sagen die Hoffnung erinnert und aufbewahrt, dass JHWH sich als „der für Euch *Daseiende*“ erwiesen haben wird? Wie leidempfindlich ist da Heideggers Gottesrede? Auch er spricht vom Gewährenden des *Seyns*, vom „Retten“ eines Gottes. Er denkt eine Not, die aus der *Seynsverlassenheit* herrührt, und welche nicht nur das *Seyn* vergessen hat, sondern auch unempfindlich geworden ist, die Not der Verlassenheit des *Seyns* wie des Fehls Gottes selbst zu vernehmen. Nur die Dichter, die Zukünftigen, wahre Gläubige und Propheten sind durch die Not der *Seynsverlassenheit* genötigt und gewürdigt die Not auszustehen und darin den *Seynsentzug* zu spüren. Sind nun die an der Not der *Seynsverbergung* Leidenden und auf einen neuerlichen Aufgang des *Seyns* Hoffenden, wo sie diesem dichtend entgegen harren - sind diese vergleichbar mit jenen, die an der Schuld und Sünde, an Welt und Gott leiden, jene die sich aufgrund einer aus dem Leiden herkommenden Autorität jeglicher Vereinnahmung entziehen? Vielleicht sind auch sie Zukünftige, aber niemals Seltene und Wenige. Heidegger hat die Zukünftigen des *letzten Gottes* im Auge, welche die Not der *Seynsverlassenheit* und die Abwesenheit der Götter erleiden wie auch eine neu erwartete Ankunft des *Seyns* im Wink der entschwundenen Götter dichten und die sozusagen vom *Seyn* selbst Erwählte (von ihm Ereignete) sind. Dem gegenüber offenbart uns der leidempfindliche Blick Gottes auf Mensch und Welt wie der leidempfindliche Blick des Menschen, der an Gott und Welt leidet und im *Ereignis* Jesu Christi, seinem Leiden, Sterben und Auferstehen, offenbar geworden ist und seither in die Geschichte hinein erzählt und erinnert wird, eine andere Sensibilität und Achtsamkeit auf die Autorität der Leidenden und ein anderes Verständnis von Erwählung.

Biblich ist der Gott Israels, wie der verkündende und verkündigte Christus geschichtliche Wirklichkeit. In ihnen lichtet sich ein menschliches Selbstverständnis und Selbstbewusstsein.

Die biblischen Texte antworten auf die Frage: Wer ist Gott (wer der Mensch)? Heidegger ist hier zurückhaltender. Er nimmt diese Frage aus Hölderlins Gedicht *Was ist Gott?* in abgeschwächter Form auf:⁷⁰ Hölderlin dichtet: „Was ist Gott? ... Unsichtbar, schicket [sic!] es sich in Fremdes.“⁷¹ Dennoch antwortet Heidegger wie auf die „Werfrage“: Gott ist *der Unbekannte*, *der* sich in Fremdes schicket, „um darin als der Unbekannte behütet zu werden.“⁷² Heidegger musste jedoch zurückweichen vor der Frage nach der (biblisch erfahrenen) *Personalität* Gottes und dessen Bezug zu den Menschen in Jesus Christus.

Dürfen wir geschärft durch Heidegger, Hölderlin und Ricœur unseren Blick zurückwenden auf die biblischen Erzählungen, um sie erzählend wieder zu holen und nun auf das in ihnen Fremde hörend ein Selbes zu gewahren, wie auch umgekehrt manche Anklänge einer biblischen Gottesrede im *seynsgeschichtlichen* Denken zu entdecken?⁷³

⁶⁹ Vgl. Ricœur, *Zeit und Erzählung*. Die erzählte Zeit (Bd.3), 425; Anm. 40.

⁷⁰ Vgl. Heidegger, *Hölderlins Erde und Himmel*, (HGA 4), 169; vgl. besonders: Ders., »... dichterisch wohnt der Mensch ...«, (HGA 7), 203.

⁷¹ Zitiert aus: Heidegger, »... dichterisch wohnt der Mensch ...«, (HGA 7), 203f.

⁷² A.a.O., 204.

⁷³ Die alte Sage des *Seyns* kündigt uns vom Heiligen, von einem liebenden Gewähren und urverborgenem Geben. Wir haben es weiter oben in den Namen Ur-Gönnen und Ur-Streit dargelegt. Lieben ist ein Lassen, Lieben heißt den anderen sein lassen, wie er ist, sodass sein je Eigenes zum Vorschein gelangen kann. Lieben heißt anerkennen. Wenn wir lieben, werden wir Gott ähnlich und somit auch schöpferisch. Aus der

Das Frühgedicht des *Seyns* ist die uralte Sage des *Seyns*. Es ist die den Menschen ansprechende Sage des *Seyns* (genitivus subjectivus), welche 2000 Jahre lang aus dem Kapitel der Metaphysik erklingen ist. Der Versuch einer Verwindung der Metaphysik bringt uns vor ein Denken des ersten Anfangs, um dieses erst einzuholen. Gelangen wir nicht erst jetzt dorthin, das Dichterische der Metaphysik in den Blick zu bekommen und sie „selbst als eine *Erzählung* zu bewahren“⁷⁴? Dürfen wir in der Erzählung der Metaphysik (wie in der biblischen Dichtung auch) die Sage des großen Anfangs vernehmen und erneut das „Dichterische des *christlichen* Gottes und *seines eigenen Äußersten*“ gewahren? Dürfen wir mit Hoffnung zu diesem, unseren Gott anschauen, der wie die anderen gewesen, „noch »zu-künftige« Gestalten des Göttlichen, auf ein »dichterisches Wohnen« des Menschen“⁷⁵ wartet?

3.3. Ereignis, Sprache und das Anstößige der Heiligen Schrift

Das *Ereignis* ereignet. Der Satz weist in einen Bruch, in eine Asymmetrie, wie überhaupt Sprache ständig einen Bruch symbolisiert. Was uns hier vor Augen kommt, ist die Kategorie des Übergangs. Den Übergang von Sein und Nichts versucht Heidegger mit Begriffen wie *Ereignis*, *Enteignis*, *Seyn* oder anhand von Korrelativa (Sein-Seiendes, *Seyn*-Gott, *Dasein*-*Seyn*, Sterbliche-Götter, Erde-Himmel) besprechbar zu machen. Sprache bildet nicht irgendetwas ab (sie präsentiert nicht einfach), sondern versucht obigen Bruch immer wieder neu zur Darstellung zu bringen. Zum Übergang darf angemerkt werden, dass er je schon statt hatte, dass er sich ereignet *hat*. Der Übergang ist ein Übergehen, das selbst nicht noch einmal präsentiert werden kann. Der Übergang ist somit nur im Verweis auf eine Asymmetrie besprechbar. Er hat sich je schon ereignet. Hegel sagt es in der Wissenschaft der Logik so:

Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergegangen ist.⁷⁶

Der Satz weist in die Bewegung einer Differenz von Sein und Nichts, die sich als „Unterschiedenheit unmittelbar aufgelöst hat.“⁷⁷

In der Sprache gewahren wir diesen Bruch gleichsam in einem Abschied. Im Verklungensein des Klanges eröffnet sich eine Bedeutung, spricht Sprache. Sprache

schenkenden Urverborgenheit des Heiligen erfährt der in das *unendliche Verhältnis* des *Geviert*s entlassene Sterbliche (das *Geviert* als der Aufenthalt/ Ethos/ ἦθος des Sterblichen) die Weisung, das Sein-Lassende des *Seyns* zur Sprache zu bringen. Er weiß sich dazu gewürdigt und befähigt, dies in eine Praxis umzusetzen (Ethik) und wahre, schenkende, heilende, versöhnende Liebe im Seinlassen des Seienden, des Anderen einzuüben und zu erfahren. Versuchen wir das bisher Gesagte noch einmal christlich zu lesen. Im Wissen um das liebende Gewähren ist das Wort Jesu enthalten, dass sich in der dreifach gefügten Weisung von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe die gesamte Schrift auftut und ihrer Erzählung entsprochen wird (Mt 22,37-46). Wir zitieren hier Mt 22,37-40 auch wegen der inhaltlichen Nähe der dreifachen Beziehung zur Gerichtsrede in Mt 25, 31-46. Es darf hier angefügt werden, dass diese Weisungen (*Liebesgebote*), formal wohl gar keine Imperative sein können, wenn Lieben als Sein-Lassen zwar *geboten* ist, doch nicht anbefohlen werden kann. Es ist dann ein Lieben-Können, das im Sinne der benevolentia als einer Entscheidung (nicht eines Gefühls) dem Nächsten (Gott, dir und mir) entgegengebracht werden kann. In diesem Wissen ist auch Augustins berühmter Satz aufgehoben und zu lesen: „*Liebe* und tue, was du willst“ („*dilige et quod vis fac*“, in: *epistulam Joannis ad Parthos*, VII, 8).

⁷⁴ Coriando, Paola-Ludovica, *Seinsbedürfnis*, 102.

⁷⁵ A.a.O., 103.

⁷⁶ Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik I*. Werke 5, Frankfurt am Main ⁹2012, 83.

⁷⁷ Ebd.

spricht, indem sie auf das Stattfinden eines Bruches, eines Entzuges verweist und gleichsam einweist in das Geschehen der eigenen Negativität. Die Negativität von Sprache ereignet sich nicht nur im Verklungensein. Das Benennen eines Dieses weist je schon in ein Nicht-Dieses. Der Dichter verweilt an der Grenze zur Sprache. Er hebt ins Wort, spricht vom Nichts. Dichtung erfährt Sprache als Zerbrechen. Eine Erfahrung mit der Sprache machen wir dort, wo uns das Wort fehlt, wo das Wort gebriecht. Der Mensch ist dergestalt nicht einfach ein Lebewesen unter anderen (Tiere), nicht einfach ein Lebewesen, das Sprache hat (ζῷον λόγον ἔχον). Sprache ist deshalb keine Äußerung eines Lebewesens (animal), sondern „lichtend-verbergende Ankunft des Seins“⁷⁸, so Heidegger. In der Sprache artikuliert sich Negativität. In ihr bricht sich Nichts in Sein um, welches sich wiederum entzieht. In diesem Übergehen erschließt sich eine Welt, in welcher sich das *Dasein* als Geworfenes vorfindet. Die Erfahrung des Stattfindens von Sprache öffnet „die Dimension des Seins in ihrer Differenz zum Seienden“.⁷⁹ Giorgio Agamben sagt das in einem schönen Wort: „Der Mensch ist das Lebewesen, das sich in der Sprache aufhebt und zugleich – als unaussprechliches – bewahrt“.⁸⁰ Ist das Wesen des Menschen ontologisch von Sprache (λόγος) und Stimme (φωνή) her bestimmt, wird sich das *Dasein*, so Heidegger in einem Anruf (des Gewissens) gewahr, der jedem stimmlichen Sprechen vorausliegt. Der Anruf erreicht das *Dasein* in seiner Geworfenheit und bringt es gleichsam vor seine äußerste Möglichkeit, vor sein *Sein zum Tode*.

Agamben nennt diesen Anruf STIMME, die er von der Stimme unterscheidet.⁸¹ Stimme ist φωνή. STIMME ist das Stattfinden der Sprache als Zeit. Sie ist dasjenige, das „dem Menschen das Wunder des Seins und den Schrecken des Nichts zu erschließen vermag“.⁸² Sprache und Stimme weisen in ein schon Gewesenes, in etwas, das schon stattgefunden hat. Darum ist Dichtung ein Ort der Aufbewahrung des Ereigneten in Erzählung, „stets ein Ort der Erinnerung und Wiederholung.“⁸³

Heidegger denkt das im Vortrag *Zeit und Sein*: Im „Es gibt“ drückt sich die Ankunft eines Gewesenen aus, das nicht *ist*. *Es gibt* Sein und Zeit. Sein und Zeit vereignen einander im *Ereignis*. Die Zeit, ein *Es*, das Sein gibt? Dies stimmt, solange Zeit nicht wieder als Subjekt gedacht wird. *Es*, das Sein und Zeit gibt, ist nicht auffindbar oder identifizierbar. Nicht: Sein *ist*, Zeit *ist*, sondern: *Es gibt* Sein, *Es gibt* Zeit. Das Geben ist ein Schicken und Lassen. *Es* ist kein Subjekt, das da gibt, kein Ich, auch kein Du, schon gar kein Er. „*Es gibt*“ bezeichnet ein Entzugsgeschehen und keine Subjektivität. „*Es gibt*“ benennt ein Anwesen

⁷⁸ Heidegger, Brief über den »Humanismus«, (HGA 9), 326; vgl. dazu: Agamben, *Die Sprache und der Tod*, 91ff.

⁷⁹ Agamben, *Die Sprache und der Tod*, 138.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Vgl. a.a.O., 91-103. Die Stimme ist noch klanglicher Verweis, dass Sprache stattfindet. Stimme verweist auf STIMME (vgl. Agamben, *Die Sprache und der Tod*, 65). STIMME ist Stattfinden der Sprache. Stimme ist jedoch nicht einfach Klang, sondern Zerbrechen des Klanges. Stimme ist Negativität, insofern als in ihr Klangliches ver-klingt (ver-lautet). Das Unterbrechen (Nicht-mehr und Noch-nicht) des Klanglichen eröffnet erst Bedeutung. Zudem wird in der Äußerung (Stimme) Zeitlichkeit hervorgebracht (vgl. Agamben, *Die Sprache und der Tod*, 67).

⁸² Agamben, *Die Sprache und der Tod*, 141.

⁸³ A.a.O., 126.

im Abwesen.⁸⁴ Es vereignet Sein und Zeit im Lassen. Zum Geben als Schicken gehört ein Ansichhalten. Es enteignet sich im Ereignen von Sein und Zeit. Im *Ereignis* ereignet sich Offenheit und Verborgtheit des Seins. Sein gibt und versagt sich.⁸⁵ Im *Ereignis* geschieht die Vereignung von Sein und Zeit. Sein und Zeit symbolisieren einen Um-Bruch, indem sie sich (gleichsam wie Sprache und Tod) ständig entziehen, anders gesagt, dass Sein im Horizont der Zeit aufgeht.

Sprache ist Verweis auf einen Bruch. Heidegger versucht das *Offene*, die Vor-Gabe, die Asymmetrie des Bruches in Worten wie *Ereignis*, *Seyn* und in Bezügen zu sagen: Sein und Zeit, Gott und Sterbliche, Himmel und Erde. Was in diesen Namen zur Sprache kommt ist die Einweisung in die *Wesung* des *Seyns*. Die Götter symbolisieren den Bruch, die Asymmetrie, das *Ereignis*, den Entzug. Der Himmel bedarf der Erde um sich daran zu brechen usw. Die Götter sind Umschlagspunkte (Entzugsorte), woran sich Sein brechen muss. Sein ist jenes Wort, das wiederum alle Bestimmungen bricht und wo sich die ontologische Dimension erschließt. *Seyn* seyt (*west*), das *Ereignis* ereignet. Diese tautologisch anmutenden Sätze sind nun keine Aussagen mehr im Sinne von Urteilen, sondern im Sinne des spekulativen Satzes Hegels zu lesen. Das in ihnen Gesagte nennt Heidegger ein Uraltes, welches im Namen der Ἀ-λήθεια winkt. Sie erinnert ein Uraltes, das das Denken seit seinen Anfängen angeht und in Atem hält, wo das Denken denkt.⁸⁶

Heidegger zeichnet im Bild des *Geviert*s einen korrelativen Bezug verschiedener Größen (Orte), die ein Verhältnis aufspannen, in welches Gott und Sterbliche eingebunden sind. Es braucht diesen Bezug (ein *Offenes*), wir könnten auch sagen, dieses Aufgebrochene, um jeglicher Versuchung einer Identifizierung von Sein, Seiendem, von Gott, Mensch und Welt zu entgehen und um eine bleibende Asymmetrie im Verhältnis von Gott-Mensch, Mensch-Welt, Mensch-Mensch zu verwahren. Diese Verwahrung wahrt gleichsam einen Raum für die Humanität des Menschen und für die Dignität der Welt. Im Motiv des *Geviert*s wird der Bezug, die Differenz und das Zusammengehören von Erde und Himmel, Gott und Sterblichen erzählt. Kann eine Humanisierung des Menschen, die Anerkennung des Anderen nur in einem Raum des Entzugs, im *Geviert*, in der Gebrochenheit von Erde und Himmel, Gott und Mensch statthaben? Versucht Heidegger hier nicht auch das neuzeitliche Subjekt in seiner Bezogenheit zu Gott zu verorten und in die Sphäre von Erde und Himmel und des Göttlichen zu rücken?

Der Mensch steht im Bereich des Reichens der (vierdimensionalen) Zeit.⁸⁷ Er ist die Bruchstelle der *Lichtung*, in welcher er sich geworfen vorfindet und die er auszustehen hat. Er ist selber der Bruch, an dem sich Sein und Zeit brechen. Der Mensch ist deshalb nicht einfach identisch mit sich, seiner Welt, seiner Zeit und daher niemals restlos fixierbar und identifizierbar. Er kann niemals in einer (ontologischen) Wesensdefinition gefasst werden (etwa als Lebewesen, *animal rationale*, Cyborg, usw.). Der Leib ist Abstand und Tor zur Welt. Der Mensch kann niemals ganz verdinglicht werden. Er ist weder Objekt in einer

⁸⁴ Vgl. Heidegger, *Zeit und Sein*, (HGA 14), 23.

⁸⁵ Vgl. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, (HGA 9), 335.

⁸⁶ Vgl. Heidegger, *Zeit und Sein*, (HGA 14), 29.

⁸⁷ Vgl. a.a.O., 20.

Welt (und nicht in eine solche einfach integrierbar) noch weltloses Subjekt (und von seiner Welt völlig distanzierbar). Er kann im Sinne einer Distanzierung (Brechung) von Welt weder in ihr aufgehen noch sich von ihr verabschieden. Das ist m.E. auch eine tiefe Einsicht der Bibel.

Der Mensch selber symbolisiert (erleidet) diesen Bruch von Sein und Zeit. Das *Dasein* ist seine Erschlossenheit. Es ist *Eksistenz*, das heißt einer Offenheit innestehend. Der Mensch wohnt an einem Riss (in der Nähe des Ungeheuren). Nach einem Fragment Heraklits ist das Unterbrechende des Gottes im Wort δαίμων gesagt.⁸⁸ δαίμων sagt den Bruch und ist ein Name für das Ungeheure, für den Gott. Das Ungeheure ist die Bruchstelle im Geheuren, ein Riss, der durch den Menschen geht und ihn selber als Bruch *wesen* lässt. Gleichsam ist der Mensch in diese Bruchstelle (Asymmetrie) hineingestellt, *ist* gleichsam die Bruchstelle, indem er als *Dasein* *west*. Er zeitigt sich in seiner leiblichen *Eksistenz*. Den Leib kann ich nicht völlig verdinglichen, ebensowenig ganz distanzieren noch integrieren.

Versuchen wir Heideggers Anliegen an der Hl. Schrift umzuberechnen. JHWH wird offenbar im Schrecken, als lichtgleißend sich Verhüllender, als Entzogener, als in Jesus Christus Begegnender. Der Name JHWH symbolisiert das ent-setzende *Wesen* und die Entzogenheit Gottes. Das geht soweit, dass der Name JHWH sich zwar in hebräischen Konsonanten, in das Tetragramm buchstäblich materialisiert, jedoch nicht ausgesprochen wird. Sprachlich wird der Bruch nochmals in einem Nichtverlauten vernehmbar. Kurt Appel hat darauf aufmerksam gemacht, dass der aramäische Textfluss der Bibel durch das althebräische Tetragramm schriftbildlich gebrochen wird. Das in hebräischen Konsonanten *geschriebene* (aber nicht gelesene) Tetragramm bezeichnet im Sinne eines *nomen innominabile* die Negation des Stimmlichen.⁸⁹ Das Stimmliche/ Gelesene wird in das Geschriebene der Schrift aufgehoben. Das Tetragramm ist gleichsam der verschriftlichte Name Gottes, dessen stimmliche Verlautbarung tabu ist.⁹⁰

Die letzten Sätze in *Zeit und Sein* verweisen auf einen Bruch, wenn sie ein Verbindliches im Namen der Ἀ-λήθεια sagen. Aus der Ἀ-λήθεια „spricht eine Verbindlichkeit, die jedes Denken bindet, gesetzt daß es sich dem Geheiß des zu Denkenden fügt.“⁹¹ Ist das Verbindliche, das in all dem Gesagten und Gedachten als das Ungedachte und niemals Sagbare tönt, die Ἀ-λήθεια oder nicht doch, noch viel ursprünglicher ausgedrückt im Tetragramm, das in einen Bruch Weisende, der erst einen Zeit-Spiel-Raum des *Seyns* öffnet?

Kann Heidegger sich auf eine *Verbindlichkeit*, die im Denken spricht, beziehen, weil er dies aus seiner eigenen christlichen Herkunft durchaus kennt? Ist das von Heidegger im

⁸⁸ Vgl. Agamben, *Die Sprache und der Tod*, 153; vgl. ebd.: „ἦθος ἀνθρώπων δαίμων“ (Her., Fr. 119 Diels).“

⁸⁹ Vgl. Agamben, *Die Sprache und der Tod*, 58.

⁹⁰ Vgl. a.a.O., 69. Allen Bestimmungen und Benennungen liegt eine Verbindlichkeit voraus, aus der das Denken und Sagen lebt. Es gibt ein Unsagbares, das Agamben STIMME nennt, *etwas*, das (sich entsagend) einen Raum aufreißt, um Benennungen zu eröffnen und ein Sagen zu ermöglichen, das selber aber ungesagt bleiben muss und dem, weil es nicht identifiziert werden kann, im Schweigen (in einer Siletik) zu entsprechen ist (siehe auch oben Seite 34: „Eine Stimme verschwebenden Schweigens“, wörtlich: „Eine hauchdünne Stimme der Stille“ wie Martin Buber das Wort vom Vorübergang Gottes in 1Kön 19 übersetzt hat).

⁹¹ Heidegger, *Zeit und Sein*, (HGA 14), 29.

Namen der Ἀ-λήθεια Genannte nicht in der Bibel mit dem JHWH-Namen schon viel ursprünglicher zum Ausdruck gekommen? Haben wir im Tetragramm der Hl. Schrift eine eröffnende Vor-Gabe und Verbindlichkeit vor uns, die noch ursprünglicher spricht als die griechische Ἀ-λήθεια, welche Heidegger einholen wollte? Wir begeben uns damit in eine Zeitgenossenschaft mit dem *seynsgeschichtlichen* Denken, um durch es provoziert zu werden, die Verbindlichkeit des Glaubens neu zu erschließen.⁹²

Heidegger, der sich von einem Christentum abendländischer Prägung abgrenzen will, kann durch sein lebenslanges Gehen (Denken) in den Ackerfurchen der abendländischen Geistesgeschichte nur die alte Sage des *Seyns*, die aus den Anfängen und Abgründen des abendländischen Denkens tönt, aufsuchen. Legt die aufgewiesene christliche Herkunft Heideggers nahe, dass er durchaus aus einem jüdisch-christlichen Erbe her schöpfen kann, weil darin bereits etwas gedacht und erzählt ist, das er aus den griechischen Anfängen des Denkens wiederholen möchte? Möglicherweise bringt uns Heidegger damit umgekehrt auch vor ein Wissen über die entortende und entgrenzende Dynamik des Christentums.

Die Vor-Gabe *west* als ein Entzogenes. Es ist das Verbindliche, das freigibt, aber unmöglich zu fassen ist. Es *spricht* und bindet, kann jedoch nicht gesagt und gebunden werden. Heidegger nennt es in *Zeit und Sein* Ἀ-λήθεια, welches in jedem Denken spricht und es bindet.⁹³

Ist nicht auch die Botschaft von der Menschwerdung Gottes eine Vor-Gabe, die nicht einfach gegriffen werden kann, eine Vor-Gabe, die ihre Verbindlichkeit im JHWH-Namen und im Christusereignis hat? Die Hl. Schrift wäre dann eine Vor-Gabe, die die Christlichkeit enthält, eine Vor-Gabe, die sodann das Christentum und ganze Kulturen entlässt und die Dynamik des abendländischen Denkens auf den Weg bringt. Die Hl. Schrift ist ein Anstößiges, weil es anstößt (Kulturen, Denken,...) und anstößig ist (ein Ärgernis). Ist die Hl. Schrift nicht jene Vor-Gabe, die sich in Erzählungen hinein materialisiert hat, eine Verbindlichkeit und Vor-Gabe, die sich verdichtet im Tetragramm und die nur im Heiligen Geist und in der Liebe zugänglich wird? Ist hier nicht noch einmal eine ursprünglichere Verbindlichkeit angedeutet, der wir schweigend begegnen dürfen und die wir in unseren Liturgien feierlich bekennen können?

⁹² Vgl. Ruhstorfer, Karlheinz, Verbindliches Geheimnis. Einige Aspekte theologischer Erkenntnislehre. In: Mooney, Hilary A./ Ruhstorfer, Karlheinz/ Tenge-Wolf, Viola (Hg.), Theologie aus dem Geist des Humanismus. Festschrift für Peter Walter, Freiburg 2010, 370-394, 392. Ruhstorfer verweist in seinem transzendentaltheologischen Versuch auf die Menschenwerdung Gottes als *Bedingung der Möglichkeit* unserer Geschichte und Gegenwart und damit auf die Hl. Schrift als Inspirationsquelle der gegenwärtigen Kultur.

⁹³ Vgl. Heidegger, Zeit und Sein, (HGA 14), 29.

3.4. Vorübergang Gottes

Wir greifen nochmals das Phänomen des Winks im Wort vom Vorübergang Gottes auf. Während der Wink gleichsam Gottes Sprechen nennt, betont das Wort vom Vorübergang die Weise seiner Anwesenheit wie das Moment der Begegnung.

(a) Die Rede vom Vorübergang JHWHs offenbart uns Gottes barmherziges Wirken, seinen Willen inmitten seines Volkes zu wohnen und JHWHs Herrlichkeit, die an Orten erfahrbar wird, an welchen Gott seinen Namen kundtut. Das Buch Exodus hat uns den Vorübergang JHWHs als Vorübergehen an der Sünde des Volkes erzählt und das immer wieder neue Eröffnen einer Zukunft für das Gottesvolk angezeigt. Im Handeln JHWHs wird dessen Macht und Herrlichkeit in der Welt, für die Israeliten wie für die anderen Völker, offenbar.⁹⁴ Der in Ex 34 noch auf das Volk Israel eingegrenzte barmherzige Vorübergang JHWHs an der Sünde des Volkes und damit das offenbarwerdende verzeihende Wirken JHWHs, das eine neue Zukunft, neue Gemeinschaft mit Gott und neues Leben eröffnet, entgrenzt sich in der Hoffnung auf ein erneutes Offenbarwerden von Gottes Herrlichkeit und bekommt universale Dimension, welche die ganze Welt und alle Völker einbindet (vgl. Jes 52,10; 62,1f.) und unseren Blick auf das eschatologische Geschehen des Christusereignisses lenkt, in welchem die Herrlichkeit (kābôd) JHWHs erneut aufgeht und das in Jesus gewirkte Heil (j^ešû'āh) offenbar wird. Wir könnten es auch so sagen: JHWH lässt in seiner barmherzigen Hinwendung zum Volk die Möglichkeit der Umkehr wiederkehren. Der Vorübergang JHWHs weist eine kehrtige Struktur auf. Die Hinkehr JHWHs zu Israel ist das Vorausgängige zur Umkehr des Volkes, eröffnet erst dieselbe. In der Person Jesus von Nazaret, so der biblische Befund, wird die Zuwendung Gottes zum Menschen schlechthin konkret.

Ein nicht unwesentlicher Aspekt ist die Verbindung von Mahlgemeinschaft (Ex 24,11) und Offenbarung der kābôd JHWHs. Jes 25,6ff. „beschreibt das Festmahl auf dem Zion als direkte Fortsetzung der Offenbarung der kābôd an die Ältesten.“⁹⁵ Die Zeitweise des Festes erinnert uns schließlich daran, dass der kābôd JHWHs sich mit dem *Ort* verbindet, an dem JHWH seinen

⁹⁴ Der Vorübergang JHWHs wird unter anderem in der Erfahrung von JHWHs kābôd (כבוד /δόξα) erzählt. Der kābôd bezeichnet die Herrlichkeit und Machtfülle, die Schönheit und Gegenwart JHWHs. Er nennt Majestät und Hoheit JHWHs und ist dessen Schmuck. Gottes kābôd erfüllt das Heiligtum und ganze Regionen. Er erstreckt sich in die weite Welt, hüllt Himmel und Erde ein. Der kābôd JHWHs ist das Kleid des Königs und die Krone des Menschen (Ps 8). In Verbindung mit dem Erscheinen Gottes im Zelt begegnet der kābôd als verzehrendes Feuer, als gleißende Wucht und Lichtflut, die von einer Wolke (Ex 24,16ff.; vgl. auch 16,10; Num 17,7) umgeben ist. Nur Mose, dem es möglich war, mit Gott von Angesicht zu Angesicht zu verkehren (Ex 33,11; Num 12,8; Deut 34,19), kann in diese Wolke eindringen (Ex 24,18). In Ex 34,21f. verbirgt sich Mose in den Felsen vor der gleißenden kābôd JHWHs. JHWH hält dabei schützend seine Hand über ihn, um der Bitte des Mose zu entsprechen und seine ganze Güte an ihm vorüberziehen zu lassen. Das Feuer des kābôd JHWHs (כבוד יהוה) ist furchterregend (vgl. ThWAT Bd. IV, Terminus כבוד, Sp. 23-40, 27f.). Er grenzt den Sinai ein, sodass sich niemand weiter nähern kann, es verzehrt die Opfertage und bedroht die Israeliten auf ihrer Wanderung durch die Wüste, wenn sie gegen JHWH murren. Zu ihrem Schutz offenbart sich JHWHs lodender kābôd nur von Wolken verhüllt (vgl. ThWAT Bd. IV, Terminus כבוד, Sp. 31f.). Im kābôd JHWHs offenbart sich den Menschen das Wirken Gottes und sein Wille, inmitten seines Volkes zu wohnen und ihm Gott zu sein. Die prophetische Literatur und die Psalmen verheißen schließlich eine erneute Offenbarung des kābôd JHWHs, um als universales Heil die ganze Erde damit zu erfüllen (vgl. Jes 2 und 11; Hab 2,14; Ps 66). Nicht nur Israel, sondern alle Völker, alles Fleisch werden Glanz und Herrlichkeit Gottes sehen (Jes 40,5).

⁹⁵ ThWAT Bd. IV, Terminus כבוד, Sp. 36.

Namen wohnen lässt.⁹⁶ Die „Verkündigung des Namens Gottes in der Welt (Ex 9,16) ist identisch mit der Verkündigung von Gottes kābôd unter den Völkern (Jes 66,19).“⁹⁷

(b) Zudem ereignet sich der Vorübergang Gottes (JHWHs) im Geschick Jesu Christi. Das Wort Geschick sagt hier sowohl Schick-ung (Hervorgang des Sohnes aus dem Vater) als auch Schick-sal (nun verstanden als Los und Verfügung des Gottmenschen; vgl. Hebr. 2,8-18; 5,7-9). Ganz buchstäblich wird der Vorübergang Gottes am Menschen in den Ostergeschichten erzählt, etwa wo Jesus und Maria Magdalena einander begegnen und ein tiefer Bezug von Gott und Mensch anschaulich wird.

Im Vertrauen darauf, dass das biblisch Erzählte in der zeitgenössischen Literatur wachgehalten wird, soll ein Dichter der Gegenwart, Patrick Roth, zu Wort kommen. Wir wollen aus einer dadurch verfremdeten Perspektive versuchen, unsere so zwiespältigen Teile der Arbeit, die unter dem gemeinsamen Titel „Nähe und Entzug Gottes in der *Lichtung* des Seyns“ zusammengefügt sind, nun nochmals in einer Paraphrasierung der Evangeliumsstelle aus Johannes 20,1-16 in einen gemeinsamen Horizont stellen.

Roth erzählt die Begegnung Magdalenas mit Jesus vor dem Grab im Rahmen einer improvisierten Theaterprobe.⁹⁸ Einem Regieeuling und einer jungen Schauspielerin eröffnet sich der darzustellende Bibeltext in einem dramatischen Probenversuch, dessen Kulminationspunkt das Wort aus Joh 20,16 ist. Jesus spricht Maria mit ihrem Namen an. Da wendet sie sich um. Was nicht im Johannesevangelium erzählt wird, ist das Geheimnisvolle des Vorübergangs Maria Magdalenas am auferstandenen Herrn, das die beiden Darsteller während der Probenarbeit entdecken und dabei das Drama der Wandlung von Jesus *und* Maria Magdalena aufdecken. Für die Schauspieler ist Begegnung der beiden nicht *Vorstellung* sondern *Darstellung*. Den Darstellern eröffnet sich darin ein Geschehen, sodass ihnen etwas geschieht und sie wandeln wird.

Joh 20,1-16: Maria aus Magdala war bereits beim Grabe gewesen, hatte es leer vorgefunden und war zu den Jüngern zurückgekehrt (erste Wendung). Nachdem sie ihnen vom leeren Grab erzählt hatte, ihr aber nicht geglaubt worden war, laufen nun Johannes und Petrus zum Grab. Maria wendet sich neuerlich und kehrt zum Grab zurück (zweite Wendung). Sie weiß bereits, dass es leer ist. Dennoch beugt sie sich hinein und gewahrt die beiden Engel. „Was weinst du?“. Sie wendet sich erneut um, jetzt zum dritten Mal. Nun sieht sie jemanden, erkennt Jesus jedoch nicht, obwohl er sie anspricht. Maria bittet: sag mir, wohin du ihn gelegt hast?

So und jetzt der Moment, den die Bibel überspringt: Magdalena geht an ihm vorbei. Hier muß es einen Moment gegeben haben – in diesem Vorbeigehen –, da beide Jesus und Magdalena, voneinander abgewandt standen. Er sah ins Grab, wo sie – die Vorbeilaufende – noch eben vor ihm gestanden hatte. Und sie, den Rücken zu ihm, stand suchend.⁹⁹

Patrick Roth stellt das nun ins Zentrum seiner Interpretation.

Für wen stehen die beiden- abgewandt voneinander, ohne Sicht aufeinander?

Gott und Mensch – das ist der Moment – sehen einander nicht mehr. Stehen auseinander-gestellt.

Aber jetzt wendet sich etwas.

Denn das Vorbeilaufen erst der Magdalena läßt Jesus sich wenden. Er dreht sich um nach ihr. Er muß sich gewandt haben, als er ihren Namen aussprach: »Mary!« - Maria.

⁹⁶ Vgl. a.a.O., Sp. 38f.

⁹⁷ ThWAT Bd. VII, Terminus שָׁכַן, Sp. 1337-1348, 1347. Vgl. שָׁכַן/šākan/sch^ekina: das Wohnen JHWHs inmitten seines Volkes an der Wohnstätte, die JHWH erwählen wird und an welche er seinen Namen (שֵׁם/šēm), d.h. seine Gegenwart bindet, um Israel „Gott sein“ zu sein.

⁹⁸ Vgl. Roth, Patrick, Magdalena am Grabe, Frankfurt am Main 2002.

⁹⁹ A.a.O., 47.

Hier - erst bei der Namensnennung (einer Taufe) – setzt die Bibel wieder ein und sagt, daß Magdalena sich wandte.¹⁰⁰

In diesem Moment der Begegnung geschieht Verwandlung, so fremd es klingen mag, von Gott und Mensch. Beide, Jesus und Maria stehen ebenfalls in einer *Lichtung*, hier des Ostermorgens, vor der Vergangenheit des Grabes. Das Weggehen vom Grabe und das Vorbeigehen am unerkannten Jesus, wird beide einander zuwenden und verwandeln.

(Magdalena) wird von einer, die ihn nicht mehr kannte, nur lebend den Toten suchte, ihm »tot« war, verwandelt in eine, die ihn erkennt – ihn zum zweiten Male »gebiert«: denn hier erst, in den Augen dieser leibhaftig sehenden Frau, kommt er zur Welt, als Auferstandener jetzt. Und damit wird Magdalena selbst zu einer Auferstandenen – in diesem Moment ihrer Bewußtwerdung.

Aber auch er hat sich in diesem Moment des Wiedererkennens verwandelt: Er ist nicht mehr der dunkle Gott, der sich nicht zu erkennen gibt.¹⁰¹

Magdalena ist die den Herrn Suchende, er der wartende Gott. Durch ihr Suchen und ihr Fehlen und am Ziel Vorbeigehen lässt der Herr sich zur Wendung (Begegnung) bewegen. Jesus ist ein „Sich-gewandt-Habender«. Im Anrufen Marias, wird sie nun zur sich Wendenden und „Sich-gewandt-Habenden“. ¹⁰² Roth nennt diese vierte Wendung Marias die „Magdalenensekunde“.

Die Magdalenensekunde: das ist die Sekunde der Wiedererkennung: Mensch und Gott werden einander wieder bewußt. Rettend bewußt, einander taufend bewußt. Aus dem Wasser des Unbewußten, Toten: ziehen sich beide, einer den anderen – einer neu, neugeboren im anderen.

Magdalena sieht und wird gesehen und er ebenso: Er sieht und wird gesehen. *Cognoscit sicut cognatus est*, ähnlich jener Stelle im ersten Korintherbrief (I. Kor. 13, 12), wo es heißt: »...dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin«. ¹⁰³

Begegnung ist Ereignung und Wandlung. Ereignung von Nähe, aber auch Entzug. In der sich ereignenden Begegnung und Wiedererkennung werden Gott und Mensch einander wieder zugewendet und erfahren sich neu als Gott und Mensch. Sie gehören in einen unauflösbaren sich ereignenden Bezug. Magdalena und Jesus bedürfen einander, um einander jene zu sein, die sie sind. Der Vorübergang Gottes vollzieht sich im Vorübergang des Menschen.¹⁰⁴ Entscheidend ist, dass die Begegnung Mariens von Magdala mit Jesus im wahrsten Sinne als Ver-setzung erzählt wird. Christus ist durch Marias Wendung bewegt der alles Gewesene Einholende und Zukunft Gebende, weil der das Abgesonderte und Zertrennte Um-Armende.¹⁰⁵ Wir haben hier ein Selbes, das uns bereits aus der Befassung mit dem Alten Testament bekannt ist: JHWH, der sich verbergend entziehende Gott, bereitet (durch sein Volk und dessen Sünde bewegt) einen neuen Anfang und eröffnet in seiner Hinwendung die Möglichkeit der Begegnung mit ihm. Den (und dem) Menschen öffnend (effata) eröffnet sich Gott.¹⁰⁶ Sein Name wird einen Raum offen halten für die Menschwerdung des Menschen.

¹⁰⁰ A.a.O., 47f.

¹⁰¹ A.a.O., 48.

¹⁰² Vgl. ebd; siehe: στραφεῖσα - „sich umgewandthabend“, Joh 20,16.

¹⁰³ A.a.O., 49f.

¹⁰⁴ Vgl. dazu das Wort vom „Inkognito“ Christi (pro nobis) in Bonhoeffers Christologievorlesung (Bonhoeffer, Dietrich, Vorlesung »Christologie« (Nachschrift), in: Ders., Berlin 1932-1933 (DBW 12), Gütersloh 1997, 279-348, 346ff.).

¹⁰⁵ Vgl. Roth, Patrick, Corpus Christi, Frankfurt am Main 1996, 158.

¹⁰⁶ Vgl. Mk 7,34: Ephphatha – „Werde geöffnet!“

(c). Das Wort vom Vorübergang Gottes, darin JHWH sich zu erfahren gibt und zeigt, ist uns im *seynsgeschichtlichen* Denken der *Beiträgen zu Philosophie* begegnet. Heideggers Vortrag sagt es im Wort: „Der Gott west nur an, indem er sich (*lichtend*; d.Verf.) verbirgt.“¹⁰⁷ Ist hier ein ähnliches Verständnis vom Vorübergang Gottes gegeben? Aus dem un-endlichen Verhältnis spricht das *Ereignis* vom *Seyn*, von *Dasein* und Gott.¹⁰⁸ *Seyn* ist *Ereignis* des *Daseins* und Verweigerung des Gottes. Das *Seyn* ist als Ereignung des *Daseins* und Verweigerung des Gottes zu deren Entgegnung ihr Inzwischen, dessen sie bedürfen. Das *Ereignis* des *Seyns* bringe das *Dasein* vor „die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes.“¹⁰⁹ In seiner Kommentierung von Hölderlins Hymnen *Germanien* und *Der Rhein* deutet Heidegger das Wort vom Vorbeigehen der Götter von der schnellen Vergänglichkeit der Himmlischen her. Vergehen heißt hier nicht: zugrundegehen, sondern: vorbeigehen, vorübergehen, nicht bleiben. Zu beachten ist in diesem Kontext auch Heideggers Verständnis des Ewigen, das gerade nicht Fortwähren und Unveränderlichkeit sondern Verwandlung und Wiederkehrkönnen besagt.¹¹⁰

Die Vergänglichkeit des Ewigen ist nicht umsonst, sondern gerade das Vorbeigehen ist die Art der Anwesenheit der Götter, die Flüchtigkeit eines kaum faßbaren Winkens, der im Nu des Vorüberganges alle Seligkeit und alle Schrecken zeigen kann.¹¹¹

Die Vergänglichkeit der Himmlischen sagt ihr *Heranwesen* als Gewesene. Es ist der Augenblick, im Nu(hen) eines kommenden Andrangs, der Schrecken und Seligkeit mit sich führt und die (herkömmliche) Zeit zerbricht. Die Weise der *Vergänglichkeit* Gottes (sein bergend-verbergendes, als ein Schrecken und Seligkeit lichtendes Vorübergehen) sagt auch seine bleibende Unverfügbarkeit. Der Vorübergang Gottes offenbart dessen Befremdlichkeit. In Heideggers Sprache gesagt: Gott gegnet als Befremdlichkeit des *Seyns*. Er hält den Riss im *Seyn* offen. In den Epiphanien Gottes wie in der Gestalt Jesus von Nazaret geht die Befremdlichkeit JHWHs auf. Die Befremdlichkeit Gottes, sein *Anwesen* im Entzug, ist jene Gegend für alles Sterbliche und das *Worin* seiner Würde. In der Bezogenheit zum befremdlichen Gott zeigt sich zudem die Unverfügbarkeit des Sterblichen selbst als dessen Dignität. Eine Besinnung auf das Humanum hat sich sowohl der Unverfügbarkeit und Befremdlichkeit des Sterblichen wie des Gottes zu stellen.

Sagt hier Heidegger in der Erläuterung zu Hölderlins Dichtung nicht ein Selbes, wie es uns biblisch zu Ohren gekommen ist? Der Vorübergang (eines letzten) Gottes kann als *Lichtung* einer neuerlichen Zuwendung des *Seyns* und der *Wesung* des Menschen begriffen werden. Sind Mensch und Gott einander zugefügt, so erzählt der Mensch vom Angang des *Seyns*, dem er ausgesetzt ist und den zu erfahren er imstande ist. Er bringt das Sein im Seienden zur Sprache, etwa im Tonfall der Metaphysik. Darin ist der Sterbliche eine Stimme des *Seynsgeschicks*. Der Gott wiederum kündigt als der Entzogene

¹⁰⁷ Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 169f.

¹⁰⁸ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 406 und 412.

¹⁰⁹ A.a.O., 406., vgl. auch Wucherer-Huldenfeld, Heideggers letzter Gott »gegen« den christlichen Gott, 240.

¹¹⁰ Vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 371.

¹¹¹ Heidegger, Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«, (HGA 39), 111.

von der „verborgenbleibenden Herkunft der gevierthaften Lichtung“¹¹², die Hölderlin das Heilige und Heidegger auch das Chaos (aufklaffende Währung, das *Offene*) nennt. Es ist dies das Urverborgene, das sich verweigernd an sich hält und die *Lichtung* des Seins gewährt, Seiendes sein lässt. Dem Menschen ist gegeben, dieses Sein-Lassen des Heiligen zu vernehmen und ins Wort zu heben. „»Sein-lassen« ist die Urweisung, die der Mensch vernehmen und ins Seiende austragen kann.“¹¹³ Dort, wo Seiendes gelassen werden kann, sind die Stimmen des Geschicks im Raum des *Geviert*s hörbarer geworden. Der Mensch gelangt in seine *Wesung*, wo alles in seinem Eigenwesen freigegeben (gelassen) werden und hervortreten kann, und worin der Mensch aufgehört hat, sich anderswo zu verorten und zu bespiegeln. Die Sterblichen sind die im un-endlichen Verhältnis auf Gott Bezogenen und Verwiesenen. Sie stehen als die *Zukünftigen des letzten Gottes* die Not des ausstehenden Gottes aus. Im Aufenthalt (Wohnen) in der Vorübergangsstätte Gottes wird dem Sterblichen alles neu. Die Welt wird ihm neu zur Welt, der Mensch ihm neu zum Menschen, der Gott neu als Gott erfahrbar (Maria Magdalena und Jesus Christus).

(d) Abschließend kehren wir nochmals zurück zum Vorübergang Gottes, wie er im liturgischen Gedächtnis gefeiert und gegenwärtig wird. Der Konnex von Mahlgemeinschaft und Aufgang der Herrlichkeit (des *kābōd*) Gottes in den biblischen Texten wurde bereits angedeutet. In Erwartung der Wiederkunft Christi, also durchaus auch christlich gesprochen, in dürftiger Zeit, wird die *Communio* von Gott und Mensch in der Eucharistie gefeiert (nehmet, esset und trinket), wird das Brot gebrochen, der Wein gewandelt und der Tod des Herrn verkündet und seine Auferstehung gepriesen, bis „du kommst in Herrlichkeit“.¹¹⁴ Der Vorübergang Gottes ereignet sich in den Sakramenten. Gott (JHWH) zieht vorüber im Hören des Wortes. Er möchte uns in die Geschichte der Offenbarung seines Wortes hineinnehmen. Im Geschehen der Eucharistie zieht Gott an uns vorüber, um uns in sich hinein zu verwandeln. ER selbst, der ewige und heilige Gott möchte in uns einwohnen.

Wucherer-Huldenfeld setzt das Wort vom Vorbeigang Gottes in den Kontext der Eucharistiefeier und deutet eine liturgische Verwurzelung von Heideggers Denken an.¹¹⁵ Vielleicht war es Heidegger gegeben „Ungehobenes innerhalb des jüdisch-christlichen Daseinsverständnisses zu erblicken“.¹¹⁶

Erlauben wir uns den Gedanken des *Geviert*s an unsere Liturgien heranzutragen, dann ist der Gottesdienst die Eröffnung eines Zeit-Raums, in dem Himmel und Erde, Gott und Sterbliche einander zugetan sind. Die Liturgie fügt den Sterblichen Gott zu. Sie lässt die Erde den Himmel rufen und den Himmel sich der Erde zuneigen. Ist nicht die Liturgie eine

¹¹² Helting, Vom Gestell zum Geviert, 24.

¹¹³ A.a.O., 22.

¹¹⁴ Vgl. dazu: das Eucharistische Hochgebet II.

¹¹⁵ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, Heideggers letzter Gott »gegen« den christlichen Gott, 241.

¹¹⁶ A.a.O., 242.

Ahnung der von Heidegger so bezeichneten „Vollendruhe“¹¹⁷, worin der Himmel still tönt und die Erde im Klang des Himmels widertönend diesen ruft und *nun* das Tönende und Widertönende vernehmbarer sein werden? In der Liturgie kommt die Bezogenheit von Gott und Mensch zum Austrag und ins Erscheinen. Liturgie ist der Zeit-Raum, *worin* Gott in seiner befremdlichen Entzogenheit (diese als das Äußerste des Gottes) dem Sterblichen nahe ist. Die äußerste Möglichkeit und Notwendigkeit des Menschen ist seine Sterblichkeit. Das *Dasein* vermag seinen Tod zu sterben. Gott äußert sich in Jesus Christus (eine Ent-äußerung bis in die Nacht des furchbaren Kreuzestodes et ad inferos), darin Gott ganz an sich hält und sich verbirgt. In Jesus Christus ist das Äußerste von Gott und Mensch zusammengespannt. Das Kreuz¹¹⁸ könnte demnach ein adäquates Symbolon (dingendes Ding) für die *vier* Weltgegenden des *Gevirts* darstellen, darin Gott und Mensch, Erde und Himmel zusammengespannt sind, wie auch in ihr je Eigenes auseinandergehalten (Riss) bleiben und ruhen. Das Kreuz vereignet die *vier* Weltgegenden in ihren Gegensatz. Jesus Christus ist die Darstellung von Gottes Befremdlichkeit und Nichtdarstellbarkeit. Jesus Christus entbirgt die Verborgenheit Gottes als befremdlich bleibend. In ihm ereignet sich Zugehörigkeit und Entgegnung von Gott und Mensch. Das *Ereignis* des Kreuzes, des Gekreuzigten vollzieht das *un-endliche* Verhältnis. Vor diesem Hintergrund erscheint uns die große Schau des Philipperhymnus (Phil 2,5-11) in einem neuen Licht. Im Raum des versammelnden Gegensatzes von Erde und Himmel, Gott und Sterblichen sind die letzten Worte Jesu gesprochen, zuletzt das „Warum“ des gottverlassenen Nazareners. Das am Kreuz ausgespannte *un-endliche Verhältnis* ist erfahrbar, gleichsam als der Rücken, das Hinterher (*posteriora mea*) JHWHs, dessen Antlitz niemals gesehen werden kann (*faciem autem meam videre non poteris*; Ex 33,23).¹¹⁹ Das verzerrende Heilige JHWHs, JHWHs *kābôd* kann niemals unmittelbar geschaut werden. Es kann nur der uns streifende *Rücken* JHWHs, sein *Hinterher* (wie diese Stelle auch immer übersetzt wird), im Sinne einer Versetzung (einer Asymmetrie) erfahren werden.

Das Kreuz wird zum Symbolon und Sakramentum von Eingespannt- und Ausgestrecktseins, ein Zueinander wie Riss zwischen Himmel und Erde, Mensch und Gott. Ostern feiert und vollzieht den Dreiklang des *triduum sacrum*, es reißt die Gottesnacht auf und lichtet ganz neu das Viergespann von Erde und Himmel, Sterblichen und Gott und eröffnet uns Leben in seiner *un-endlichen* Tiefe. Der Osterjubiläum lässt die Kreuze, die an unseren Wegen stehen, nicht hinter sich, sondern nimmt sie hinein in die Erzählung von Leiden, Sterben und Auferstehen des Gottmenschen. Ist das nicht eine immer neue „alte“, weil anfängliche Sage? Eine befremdliche Sage, die das Kommen des großen Anfangs zu Geringem erzählt?

¹¹⁷ Vgl. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, (HGA 4), 173.

¹¹⁸ Vgl. Heidegger, Das Ding, (HGA 7), 184. Welche Tiefe eröffnet sich im Dingen des Dings als der Versammlung der vier Weltgegenden? Eröffnet sich uns da neuerlich ein Zugang zu einem fruchtbaren Verständnis des Sakraments? Ist das Sakrament nicht auch das Erde und Himmel, Gott und Sterbliche, die Welt und das Heilige Versammelnde? Könnte sich da ein neuer Blick auf das Seiende eröffnen, der die Sakramentalität der Dinge, ihre Nichtschließbarkeit im Auge behält?

¹¹⁹ Wir erinnern an das besprochene Schutzmotiv aus dem biblischen Teil.

Ereignet die Feier der Liturgie ein Berührtwerden mit dem Archaischen und Befremdlichen eines solchen Anfangs? Wenn das Ding die vier Weltgegenden versammelt (transzendiert), geschieht *dann* nicht im Sakrament die Stiftung der *vier* Weltgegenden in ein neues Verhältnis? Ereignet die Wandlung von Brot und Wein überhaupt erst die anfängliche *Gründung* des Seienden? Kommt nicht da großer Anfang zu Geringem? Erzählt nicht die biblische Sage von Kreuz, Leid und Auferstehung das Geschick von Welt und Gott und kündigt demnach auch von einer Neuschaffung (*Gründung* und Einsetzung), sodass das Verhältnis von Erde und Himmel, von Gott und Mensch überhaupt *erst* rein gefügt, *nun* als Ganzes gestiftet wird? Die Feier der Liturgie enthüllt und entlarvt das verzweckende und herausfordernde *Wesen* des *Gestells*. Fest und Feier sind Zeit-Räume, die die *Wesungsweise* der Technik unterbrechen können. Die Zeit des Festes birgt demnach ein das herrschaftliche *Wesen* des *Gestells* zersetzendes Moment. Wenn wir es auch zersetzend nennen, so fordert es dennoch nicht heraus wie das *Gestell*, sondern in der Zeit des Festes eröffnet sich ein Zeit-Raum, *in* welchem *Seiendes* unverzweckt *sein* kann. Die Feier der Liturgie öffnet eine *Lichtung*, darin das Dröhnende des *Gestells* im stillen Tönen des *Gevierts* verwehen und damit das epochale Geschick des *Seyns* (sich) ein anderes werden kann. Was geschieht, wenn der Bezug zwischen Gott und Mensch sich im *Seyn* gelichtet hat? Geschieht *dann* die Besinnung auf das *Seyn* am eigentlichsten? Wird dann das *Ereignis* der Einzigkeit (Singularität) des Menschen (Gott-Menschen) und des Seienden offenbar, wie es im biblischen Denken längst erzählt ist?¹²⁰ Ist das, was die *Fügungen* „Die Zu-künftigen“ und „Der letzte Gott“ nennen, nicht eschatologischen Charakters, so dass sie das *Dasein* vorbereiten als das gegründet Gründende des *Seyns*? Kehren wir uns im gottmenschlichen Bezug des *Daseins* nicht dem zu, was allein Sinn von *Seyn* heißt?

¹²⁰ Ist dem Hegel nicht sehr nahegekommen?

Nachwort

Unter dem Titel „Nähe *und* Entzug Gottes“ haben wir den Bezug von Gott *und* Mensch, Erde *und* Himmel bedacht. Der *bräuchliche* Bezug von Gott und Sterblichen, als zwei einander bedürftige Stimmen des Geschicks, lassen die beiden anderen, Himmel und Erde, mittönen. Was in den *vier* Stimmen im un-endlichen Verhältnis zum Austrag kommt, ist das Geheimnishaftige ihrer Begegnung.

Bereits der alttestamentliche Teil hat uns in das Geheimnis sowie in die Not-Wendigkeit der Begegnung von Gott und Sterblichen (in den Stufungen des Übergangs von Heiligem und Profanen) verwiesen.

Wir haben uns schließlich im *seynsgeschichtlichen* Teil unserer Arbeit *Hölderlins Erde und Himmel* zugewandt und hier zuvor Heideggers *Beiträge zur Philosophie* als Verstehenshorizont dargestellt.

Unser Anliegen war es das *Offene* des *Seyns* (Heiliges, Chaos, urverborgen gewährender Un-Grund) als den Horizont zu vernehmen, in welchem die biblische Offenbarung uns überhaupt erst zukommen und erzählt werden kann, womit wir auch versucht haben das Verhältnis von Vernunft (als vernehmende Offenheit des *Daseins*) und biblischer Offenbarung in den Blick zu bekommen. In das *Offene* des *Seyns* ergeht die Offenbarung Gottes wie umgekehrt der Raum eines *Offenen* sich gerade in Gottes Zurück-Haltung, in seinem Entziehen eröffnet.

Die Bezogenheit Gott-Mensch äußert sich in einer wechselweisen Entzogenheit. JHWH wird entzogen, d.h. als entschwindender Horizont, erfahren. Seine Entzogenheit ist die Weise seiner Anwesenheit. Er ist gleichsam anwesend als ein sich Entziehender. JHWH nimmt sich zurück, um sein Volk vor der gleißenden Macht seiner Herrlichkeit zu schützen (Schutzmotiv). JHWH wird zudem als entzogen erfahren als Folge der Sünde des Volkes. Er verhüllt sein Antlitz und überlässt Israel den Folgen seines eigenen Tuns. In diesem Kontext wird JHWHs verzeihendes Handeln nötig und als ein Eindämmen seines Zornes gedeutet.

JHWHs Entzogenheit kann zudem als Entrückung (Selbstkontraktion) gedeutet werden. Gott entzieht sich, um einen Zeit-Raum (einen Hof) aufzutun und darin allererst *Schöpfung* sein (anwesen) zu lassen.¹

Wir haben an Heidegger gelernt und sind mit ihm auch ihm gegenüber zu stehen gekommen. Heidegger hat uns immer in kritischer Distanz zur Ontologie in die Vorgabe des *Seyns* (dieses verdichtet in der Gestalt des *letzten Gottes*), in ein *Offenes* verwiesen, dass allem sich entziehend und entfliehend dieses liebend-gewährend sein lässt. Es ist ein *Offenes*, von dem her der Mensch lebt, sich bewegt, erkennt und denkt. Ein *Offenes*, das den Menschen erkennen und denken lässt, welches er als entschwindend Schenkendes gewahren kann. Es ist ein *Offenes*, an welches er sich *anbetend* wenden kann. Wir sind in unserem Nachdenken aber auch vor das Gewährende des biblischen Gottes gekommen, der seine *Schöpfung* sein lässt (und damit auch in die Möglichkeit des Schuldigwerdens

¹ Vgl. die Lehre vom Zimzum, der Selbstbeschränkung Gottes in der Kabbala (Isaak Luria).

entlässt). Im Unterschied zum *seynsgeschichtlichen* Gott lässt JHWH sein, über die Möglichkeit und Drangsal des Schuldigwerdens hinaus. JHWH erweist sich als der barmherzig-verzeihend Gewährende, der seinen Namen kundtut und wohnen lässt im Eröffnen einer Zukunft. Der verzeihende und neues Leben eröffnende Gott der Bibel wird auch schrecklich erfahren in den Abgründen des menschlichen *Daseins* und seiner Geschichte. Heidegger hat uns durchaus eine Sensibilität für das *Wesende* Gottes gelehrt. Er hat jedoch dies nicht mehr im Christentum aufsuchen können, da er dieses zu sehr von der Metaphysik verbrämt ansah. So konnte ihm der christliche Schöpfergott nur als Demiurg vor Augen kommen, ein machenschaftlicher Gott, den er natürlich ablehnen musste. Hat Heidegger damit aber nicht auch aus dem Blick verloren, was in den biblischen Schriften wirklich Schöpfung ist und Bund heißt?

Heidegger denkt die Vorgabe eines *Offenen* in der Gestalt des *letzten Gottes*. In ihm ist das Innigste des *Seyns* als bleibende Aufspreizung und Verweigerung verdichtet. Auch der *seynsgeschichtliche* Gott bleibt entzogen, er kann jedoch niemals in das Tröstliche und Vergebende der biblischen Hoffnung einweisen.² Dem Gott Suchenden, den auf Gott hin Vertrauenden, Hoffenden und Betenden, auch dem ihn nicht Kennenden, an Gott Verzweifelnden, ihn Negierenden, - ihm ist Gott entzogen. Das Entzogenensein Gottes ist die Weise seines Mitseins mit dem sterblichen Menschen - Nähe als Entzug.

Sterblich ist der Mensch, weil er den Tod vermag. Der Mensch ist sich gleichsam selbst entzogen, unverfügbar. *Dasein* heißt *Sein zum Tode*. Solange der Mensch lebt, ist er sterblich, er hat die Gänze seines *Daseins* noch vor sich. Der Tod ist ihm gänzlich entzogen, stets voraus und nicht einzuholen. Insofern als der Tod niemals festgehalten werden kann, also nicht verobjektivierbar ist, ist das *Dasein* (im Sinne des *Seins zum Tode*) ebenfalls nicht erschöpfend verobjektivierbar. *Dasein* ist geöffnet als *In-der-Welt-sein* (Innerweltigkeit) und *In-der-Zeit-sein* (Innerzeitigkeit). Das *Dasein* zeitigt sich als Abstand zu seiner Welt. Gerade weil es *Dasein* als *In-der-Welt-sein* (*In-der-Zeit-sein*) ist, geht es niemals restlos darin auf. Es kann sich darin niemals vollständig verorten und finden. Es kann auch nicht uneingeschränkt über seine Welt und Zeit verfügen. Ist es auch *in* der Welt (Zeit), geht es dennoch nicht vollständig darin auf. Das *Dasein* ist Einräumung seiner Welt und Zeitigung seiner Zeit, letztere sind wiederum Welt und Zeit Gottes.

Der Sterbliche kann sich Gott zu- oder abwenden. Er kann sich Gott vor- und ihn verstellen. Gott bleibt unverfügbar. Das Unverfügbare von Gottes Entzug lässt sich nicht verfügen. Gott *west* an, indem er sich entzieht. Er *west* gleichsam als die Bruchstelle für *Seyn* und *Dasein*. Gilt dies nun aber auch umgekehrt? Ist nicht auch der Mensch Gott

² Das Geschehen der Metaphysik selbst verdankt sich dem Entziehenden des *Ereignisses*, der Vorgabe eines *Offenen*. Ist die meta-physische Struktur nicht eine unendliche Bewegung und damit immer Verweis? Eine unendliche Bewegung von Maskierungen, welche aus der Vorgabe eines *Offenen* folgen muss? Jede Weltsicht eröffnet einen je neuen Weltumgang. Hinter jeder An-Sicht verbirgt sich wieder eine neue, usw. Erfolgt damit eine Ausrichtung auf ein Draußen, das als Gewährendes gegeben bleiben muss, aber ohne Hoffnung versehen ist? Die biblischen Texte erschließen ebenfalls ein Wissen um die Vorgabe eines Eröffnenden. Die Prophetinnen und Propheten haben vom An-Spruch eines *Offenen* erzählt und vor einer Verhüllung und Maskierung seines Anspruches gemahnt. Doch sie haben dem gewährenden und sich zurücknehmenden *Offenen* ihre Hoffnungen entgegengesungen und dessen Ausbleib beklagt.

entzogen? Ist er nicht der Entzogene Gottes und damit Gott, der den Menschen Suchende, auf ihn Hoffende und Wartende, dem Menschen Nachgehende?³ Biblisch ist der sich entziehende Gott der sich entäußernde Gott - einer, der sich in (sein) Fremdes geschickt hat. Entäußert sich Gott nicht in sein Eigentum, um von den Seinen aufgenommen zu werden (Joh 1)? Versuchen wir eine christliche Fabel. Dürfen wir den tollen Menschen Nietzsches paraphrasierend von einem ver-rückten Gott sprechen, der in sein Eigentum gekommen ist und auf dem Marktplatz des *Seyns* den Menschen sucht? Wohin ist der Gott? Biblisch ist es der kenotische, der in die Niederungen der menschlichen Existenz entäußerte Gott. Er schickte sich in ein Fremdes. Wo aber ist der Mensch? Wohin ist er ver-rückt, wohin verkommen? Die Entzogenheit ist ein Bezug, und nur im Sinne eines Übergangs zu denken. Das so strapazierte Wort „Alles ist Beziehung“ wäre umzuformulieren in „Es ist Entzug“. Die wechselseitige Entzogenheit von Gott und Mensch ist stets eine oszillierende Bewegung und möglicherweise nur mit dem Wort des *reinen Übergangs* (Übergang als Übergang) zu sagen.⁴

Haben wir mit den Momenten von Nähe und Entzug, von Ereignung und Wandlung nun auch apokalyptische Momente vor Augen bekommen? Aber welche Art von Apokalyptik ist da angedeutet? Wir erinnern uns mit Maria Magdalenas Geschichte an den eingangs erzählten tollen Menschen Nietzsches, dessen Schrei Heidegger in die Nähe der Krisensprache der Psalmen gerückt hat (*de profundis*). Hat da nicht einer geschrien? Haben nicht Nietzsche und wohl auch Heidegger in der Figur des tollen Menschen den Untergang der übersinnlichen Welt erzählt und darin eine Not erlitten, an der sich eine Sprache, bei Heidegger eine Sprache des Denkens entzünden muss? Der Untergang der jenseitigen Welt der Werte und Ideen lässt Heidegger den Fehl des göttlichen Gottes und darin einen Wink der Anwesenheit in seiner Abwesenheit errahnen. Dämmert da, um es mit Johann Baptist Metz zu sagen, ein Vermissungswissen um den ausstehenden, richtenden und rettenden Gott herauf? Ist nicht Christus gekommen zu retten und zu heilen, was verwundet ist? Es sind die Kranken, die des Arztes bedürfen, nicht die Gesunden (Mk 2,17; Lk 19,10). Weht nicht ein Hauch von Unversöhntheit und Nichtidentität in Heideggers Interpretation der abendländischen Geschichte und ihres Denkens, sowie seiner Auslegung von *Wesung* und *Verwesung* (Enden) der Metaphysik, die Metz „atmosphärischer Nietzsche“⁵ genannt hat? Was wird nun aus der Herrschaft der Zeit, die Gott und Mensch gefangen genommen hat? Was wird aus ihr, wenn die Zeit drängt oder wenn gar keine Zeit mehr *ist*? Liegen damit in Heideggers Denken apokalyptische Motive verborgen, die ihn in die Nähe des biblischen Denkens rücken? Versucht auch Heidegger einen apokalyptischen Blick? Jedoch was nimmt dieser wahr? Heidegger hat wohl mit der Frage nach dem Geschick des *Seyns* (und damit die Frage nach der Zeit) eine Besinnung

³ Vgl. Péguy, Charles, *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung*, Einsiedeln-Freiburg 2007.

⁴ Inwieweit legt sich der Gedanke des bergenden Entzugs nicht auch in modernen astrophysikalischen Theorien nahe, etwa wo es um Spekulationen rund um die Begriffe „Dunkle Materie“ und „Dunkle Energie“ geht? Könnte damit ein geistiges Moment in die Betrachtung dessen, was uns überhaupt als Physis (Aufgehen im Verbergen) entgegentritt, neu eingetragen werden? Für eine notwendige philosophische Besinnung auf das *Wesende* der Natur erscheint uns gerade der Gedanke des *Gevierts* wegweisend.

⁵ Vgl. Metz, *Memoria passionis*, 140.

auf die Apokalyptik angestoßen. Ruft er uns (eine gegenwärtige Theologie) nicht zurück in ein ursprünglicheres Verständnis von Apokalyptik und provoziert er damit nicht auch eine, die biblische Apokalyptik verdrängende oder diese harmonisierende, gegenwärtige Theologie? Gilt das nun aber auch umgekehrt, dass Heidegger selber anzufragen ist, warum bei ihm eine biblische Apokalyptik abgedrängt bleibt und sich eher an den frühen Griechen und an Hölderlin orientiert hat – was die Rede vom Fehl Gottes und das Hoffen auf einen neuen Aufgang eines Göttertages angeht? Für Metz ist die Rede von der „Wiederkunft Christi“ ein anderes Wort für den „Abbruch der Zeit“.⁶ Die Wiederkunft des Herrn ereignet sich *als* und *im* Ende der Zeit. Christus kommt nicht in die Zeit. Gott und Mensch stehen *dereinst* nicht unter der Herrschaft der Zeit. Dieser Abbruch der Zeit ist in der frühen Kirche und in der Bedrängnis ihrer Zeit erhofft und erbeten worden. Heidegger hatte sich ja in den Anfängen mit der urchristlichen Apokalyptik befasst. Wenn er auch den Schrei des tollen Menschen erinnert, wir hören kein Wort vom Schrei der Leidenden und der Not der Schuldigen. Heidegger weiß um die Not des Menschen, ob er je noch in sein *Wesen* finden wird, aber nimmt sein apokalyptischer Blick die Autorität der Leidenden wahr und ihr Leiden an Gott?⁷ Nimmt dieser Blick die beunruhigenden Antlitze der vom Leid zerstörten Menschen wahr? Ereignet sich im Schrei des Leidenden die Nähe Gottes? Ist Gott im Schrei des Schreienden nahe gekommen und nahe gegangen? Kündet diese befremdliche Nähe nicht vom Bund zwischen Gott und seinem Volk?

Nichts kann meines Erachtens den Bund zwischen Gott und diesem kleinen, ruhmlosen Wüstenvolk besser verdeutlichen, als dieses Bild: Gott in seiner unzugänglichen und unaussprechlichen Göttlichkeit ist den Israeliten so nahe gegangen, dass sie nach ihm geschrien haben. In diesem Schrei war er ihnen als Gott »präsent«, in diesem Schrei hat er sie in seiner Göttlichkeit heimgesucht.⁸

Ob und wie das Göttliche wieder erscheint, komme aus dem Geschick des *Seyns* (wie des *Seins*). Nicht der Mensch könne darüber entscheiden. Er könne sich nur offenhalten in seiner ausgezeichneten Nähe zum *Seyn* in einem Weltalter, da der Gott fehlt. Heidegger hat hier weder eine atheistische noch eine nihilistische oder indifferente Haltung zu den Religionen. Der Bezug zum Gotthaften ist aus dem *Seyn* her zu vernehmen und zu erdenken. Freilich könne der Mensch keinen Gott von sich her erreichen, wo er diesen vorstellt. Da bespiegelt er sich nur selber. Aber könne sich der Mensch nicht berufen auf die Erfahrung mit *Gott*? Einem ewig Namenlosen, dem der Mensch stets Namen zu geben suchte? Einem, das sich zuspricht und zugleich versagt? Einem sich Gebenden und zugleich Entziehenden, dem wir innewerden als zu uns in Beziehung tretend, und wo in diesem Bezug erst und eigentlich unser eigenes Menschsein aufgeht?⁹ Buber hatte Heidegger zugestanden, dass er, Hölderlin aufnehmend und interpretierend, im Nennen

⁶ Vgl. a.a.O., §§ 7f.

⁷ Vgl. a.a.O., § 5.

⁸ A.a.O., 101.

⁹ Vgl. Buber, Gottesfinsternis, 558.

des Gottes einer Urwirklichkeit bemerkenswert nahegekommen ist.¹⁰ „Das Wort, das die Götter nennt, ist immer Antwort auf solchen Anspruch.“¹¹ Buber sagt dazu:

Das ist ein Zeugnis dafür, was ich das dialogische Prinzip nenne – für die dialogische Beziehung zwischen einem göttlichen und menschlichen Von-sich-her. Aber seither haben wir desgleichen von Heidegger nicht mehr gehört; ja, wenn wir all seine späteren Äußerungen über das Göttliche danebenstellen, ist es uns, als seien hier bedeutsame Keime durch eine Gewalt, die darüberfuhr vernichtet worden. Nie mehr erweist sich Heidegger als von dem Gemeinsamen zwischen den großen Gott-Eindrücken der Menschheit und dem »Kommenden« berührt; er bietet vielmehr alle Kraft seines Gedankens und Wortes auf, um ihn, den Kommenden, von allem Gewesenen abzurücken.¹²

Das Gewaltsame sieht Buber im verheerenden Geschick der geschehenen Geschichte, welcher sich Heidegger als des Denkers der geschichtlichen Stunde problematisch genähert hatte. Die Geschichte stehe hier keineswegs mehr „wie in allen gläubigen Zeiten, unter göttlichem Gericht“. Verliert sich nicht die Spur eines Gotthaften, wie sie in einem Denken der Wahrheit des *Seyns* sich zu erkennen gibt, in dem unzerreißbar anmutenden Netz von Zeit und Geschichte?¹³ Wenden wir uns noch einmal dem zitierten Wort aus Heideggers Rede *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936 in Rom) zu.

Aber die Götter können nur dann ins Wort kommen, wenn sie selbst uns ansprechen und unter ihren Anspruch stellen. Das Wort, das die Götter nennt, ist immer Antwort auf solchen Anspruch. Diese Antwort entspringt jeweils aus der Verantwortung eines Schicksals. Indem die Götter unser Dasein zur Sprache bringen, rücken wir erst ein in den Bereich der Entscheidung darüber, ob wir uns den Göttern zusagen oder ob wir uns ihnen versagen.¹⁴

Das Wort, das die Götter nennt, ist Antwort auf das Wort der Götter. Götter und Menschen sind ein Gespräch seitdem.¹⁵ Ihr Bezug ist Sprache und Geschichte. In diesem Bezug des Wortes von Gott und Mensch („Seit ein Gespräch wir sind“) ist ein Raum, eine Zeit aufgerissen. Im An-Spruch des Gottes wird der Gott ursprünglich genannt und kommen die Welt und das *Wesen* der Dinge ins Wort. Heidegger stellt die Frage: wie fängt dieses Gespräch an? Ist es der Anspruch des Gottes, der diesen Riss auftut? Das Wort, das Gott nennt, ist Antwort auf das Wort Gottes. Wer vollzieht das Nennen des Gottes? Aus dem bisher Gesagten wissen wir, es ist der im Wink des Gottes dichterisch wohnende Mensch. Dieser steht im Angang des Gottes, egal ob dieser Angang von der Flucht oder einem Nahen des Gottes kündigt. Hölderlin ist ihm deshalb der Dichter in dürftiger Zeit. In seiner Dichtung findet das Geschick des *Seyns* und damit des Gotthaften einen Ausdruck und wird lesbar. Damit kehren wir noch einmal zurück in die schon mehrmals bemühte Frage nach der Verwandlung von Geschichte in Text. Kann Geschichte, auch die des *Seyns*, lesbar werden in ihrer Ambivalenz? Gibt uns nicht der Gedanke nach dem *Wesen* der Dichtung und nach dem Dichterischen des Wohnens des Menschen bei Heidegger einen Hinweis, dass Geschichte und Zeit nur lesbar sind, wo sie in eine Erzählung verwandelt werden? Wie aber, wenn nun auch die Geschichte des *Seyns* (und in ihr das

¹⁰ Vgl. a.a.O., 559f.

¹¹ Heidegger, Hölderlin und das Wesen der Dichtung, in: Ders., Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (HGA 4), 33-48, 40.

¹² Buber, Gottesfinsternis, 560.

¹³ Vgl. a.a.O., 560f.

¹⁴ Heidegger, Hölderlin und das Wesen der Dichtung, (HGA 4), 40.

¹⁵ Vgl. a.a.O., 38ff.

abendländische Denken der Metaphysik in all seinen Facetten als eine Epoche in der Geschichte des *Seyns*) nur lesbar wird in einer Erzählung, in einer Sage, in einem neuerlichen Mythos? Hat Heidegger einen solchen Mythos versucht? Wie verhält sich so eine Sage zur biblischen Erzählung? Finden wir nicht in den biblischen Erzählungen von Anfang, Mitte und Ende der Zeit eine Möglichkeit vor, die uns die Geschichte des *Seyns* lesbarer werden lässt?

Was ist, wenn wir die Menschheitsgeschichte (die Geschichte der Be- und Entzogenheit von Gott und Sterblichen) und damit die Geschichte des Kosmos als die Geschichte des *Seyns* verstehen, eine Geschichte, die den vulgären Begriff der Zeit im Sinne des Chronos bereits verwunden hat? Und was, wenn wir die Geschichte des *Seyns*, so wie wir sie dargestellt haben, wiederum versuchen lesbar zu machen aus einer biblisch-christologischen Perspektive? Ist es denkbar, das Geschick des *Seyns* in „die Zeitstruktur des in Christus lesbaren biblischen Textes, der ein Zentrum kennt (Ankunft des Messias vor aller Zeit, in der Inkarnation, in der Auferstehung und im Text selber), in dem sich alle Zeiten (*und Epochen des Seyns*; d.Verf.) versammeln“¹⁶, einzuschreiben? Wird so die Geschichte des *Seyns* interpretierbar als eine abendliche Zeit (Zeit I), deren Geschick es ist, sich zu entziehen und zu zerbrechen (Zeit II), und die im Horizont einer messianischen Zeit (Zeit III) ihre Aufnahme und Würdigung findet? Ist es angemessen, die Geschichte und das Geschick des *Seyns* mit seinen machenschaftlichen Herrschaftsansprüchen, wie überhaupt das *Seyn* als eine bergend-entbergende wie verweigernde *Sage* zu verstehen und diese auf eine biblisch-messianische Perspektive hin zu betrachten, indem sie in die Struktur der biblischen Erzählung eingekleidet wird und im *Ereignis* des Messias aufgehoben und bejaht werden kann?¹⁷ Steht etwa hinter der Erwartung eines neuerlichen Anbrechens des Göttertages sowie der Hoffnung auf die Wiederkunft Gottes und damit einer neuerlichen *Lichtung* des Bezuges von Gott und Mensch in ihrer je eigenen *Wesungsweise* nicht auch die in den Schriften des Neuen Testaments erzählte urchristliche Hoffnung auf die Parousie des Auferstandenen, sowie der Zeitvermerk den Tag und die Stunde nicht zu kennen, also auszuharren in Bedrängnis und Drangsal (θλίψις) der gegenwärtigen Weltzeit, einer Zeit der Entzogenheit Gottes?¹⁸ Das *Dasein* als an die Drangsal übereignete, diese übernehmende und erleidende Existenz, wäre ein sich ereignendes Ganzes, die Konstitution eines mit Sinn begabten *dis-cursus*.¹⁹

Sind hier damit wichtige Hinweise aus der *Seynsgeschichte* gegeben, um uns mit zentralen Gedanken der christlichen Botschaft zu konfrontieren, wie umgekehrt die

¹⁶ Appel, Kurt, Die Ankunft des Messias im Text. Gedanken zur Messianität Jesu im Ausgang des Jesusbuches von Benedikt XVI., in: Tück, Jan-Heiner (Hg.) *Passion aus Liebe. Das Jesusbuch des Papstes in der Diskussion*, Mainz 2011, 126-147, 136.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 137f.

¹⁸ Man beachte hier die inhaltliche Nähe von 2Kor 12,2-10 (eine Stelle, die Heidegger kommentiert hat [Phänomenologie des religiösen Lebens (HGA 60), §26]) und dem Schluss des Neuen Testaments, der Offenbarung des Johannes, in den Aspekten der Visionen des Paulus und des Johannes sowie des ausharrenden Lebens in der Bedrängnis und die Erwartung der Parousie.

¹⁹ Vgl. Vattimo, Gianni, *Os mé. Zur Haltung des »als ob nicht« bei Paulus und Heidegger*, 180.

Geschichte des *Seyns* aus einer christlichen Erfahrung her zu betrachten?²⁰ Gianni Vattimo hat dergleichen angedeutet. Wenn gilt, dass wir uns je schon in einem bestimmten Glauben vorfinden und einer konkreten Tradition zugehören, d.h. in einen geschichtlichen und kulturellen Nexus geworfen und darin geworden sind, dann ist das „christliche Ereignis ein *Ereignis (ist)* - indem wir unsere konkrete Geschichtlichkeit übernehmen“.²¹ Dies inkludiert sodann einen grundlegenden Verweis in die Geschichtlichkeit von Offenbarung und Schöpfung. Vattimo betrachtet die urchristliche Erfahrung von Zeit in der Spannung zwischen einem „Schon“ und „Noch nicht“ als grundlegendes Modell einer authentischen Erfahrung von Zeitlichkeit überhaupt.²²

Gottes Nahen und Entziehen (sein Vorübergang) *braucht* die offene *Lichtung* des *Seyns*, ereignet sich in ihr. Gott übereignet sich gleichsam an sie, um in den Texturen der Geschichte des *Seyns* wie der biblischen Erzählungen künftig zu bleiben. Die Geschichte des *Seyns* wäre damit keine bloß vergehende, gar vergessene und überwundene Geschichte, sondern hineinverwandelt in einen *Text*, in eine große Erzählung, „deren Mitte die festliche und neuschöpfende Ankunft des Kyrios selber ist.“²³ So wie der Dichter Hölderlin den Gott ursprünglich nennt und auf den Anspruch des hereinblickenden Gottes antwortet, so eröffnet sich ähnlich, aber möglicherweise noch viel ursprünglicher in der Sprache der Gebete (schlicht, aber dicht ausgedrückt in der letzten Bitte der Heiligen Schrift: Herr, komm/ Maranatha) eine Vergegenwärtigung der Ankunft des Messias, in welcher der Bezug von Gott und Mensch neu aufgehen kann und die Welt gewandelt werden wird.²⁴

²⁰ Vgl. a.a.O., bes. 178f. und 182.

²¹ A.a.O., 172.

²² Vgl. a.a.O., 172f.

²³ Appel, Die Ankunft des Messias im Text, 139.

²⁴ Vgl. a.a.O., 146f. Vgl. Offb 22,20 (und 1 Kor 16,22): „Komm Herr, Jesus!“, „Marána tha“ - der Gebetsruf der christlichen Urgemeinde.

Literatur- und Abkürzungsverzeichnis

1. Zitierte Literatur aus der Heidegger Gesamtausgabe (Ausgabe letzter Hand, Vittorio Klostermann)

- Heidegger, Martin, Frühe Schriften (HGA 1), Frankfurt am Main 1978.
- Heidegger, Martin, Sein und Zeit (HGA 2), Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger, Martin, Kant und das Problem der Metaphysik (HGA 3), Frankfurt am Main 1991.
- Heidegger, Martin, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (HGA 4), Frankfurt am Main 1981.
- Martin Heideggers Vortrag „Hölderlins Erde und Himmel“ (gehalten am 18. Januar 1960 in der Neuen Aula der Universität Heidelberg ist auch als Audiodokument auf zwei CD's zugänglich (erschieden bei Klett-Cotta, ISBN 3-608-91049-2).
- Heidegger, Martin, Holzwege (HGA 5), Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger, Martin, Nietzsche I (HGA 6.1), Frankfurt am Main 1996.
- Heidegger, Martin, Nietzsche II (HGA 6.2), Frankfurt am Main 1997.
- Heidegger, Martin, Vorträge und Aufsätze (HGA 7), Frankfurt am Main 2000.
- Heidegger, Martin, Was heißt Denken? (HGA 8), Frankfurt am Main 2002.
- Heidegger, Martin, Wegmarken (HGA 9), Frankfurt am Main 1976.
- Heidegger, Martin, Der Satz vom Grund (HGA 10), Frankfurt am Main 1997.
- Heidegger, Martin, Identität und Differenz (HGA 11), Frankfurt am Main 2006.
- Heidegger, Martin, Unterwegs zur Sprache (HGA 12), Frankfurt am Main 1985.
- Heidegger, Martin, Aus der Erfahrung des Denkens (HGA 13), Frankfurt am Main 1983.
- Heidegger, Martin, Zur Sache des Denkens (HGA 14), Frankfurt am Main 2007.
- Heidegger, Martin, Seminare (HGA 15), Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger, Martin, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976 (HGA 16), Frankfurt am Main 2000.
- Heidegger, Martin, Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (HGA 23), Frankfurt am Main 2006.
- Heidegger, Martin, Die Grundprobleme der Phänomenologie (HGA 24), Frankfurt am Main ²1989.
- Heidegger, Martin, Hegels Phänomenologie des Geistes (HGA 32), Frankfurt am Main ³1997.
- Heidegger, Martin, Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein« (HGA 39), Frankfurt am Main 1980.
- Heidegger, Martin, Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (HGA 42), Frankfurt am Main 1988.
- Heidegger, Martin, Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling) (HGA 49), Frankfurt am Main 1991.
- Heidegger, Martin, Parmenides (HGA 54), Frankfurt am Main ²1992.
- Heidegger, Martin, Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (HGA 55), Frankfurt am Main ²1987.
- Heidegger, Martin, Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (HGA 59), Frankfurt am Main 1993.
- Heidegger, Martin, Phänomenologie des religiösen Lebens (HGA 60), Frankfurt am Main 1995.
- Heidegger, Martin, Der Begriff der Zeit (1924) (HGA 64), Frankfurt am Main 2004.
- Heidegger, Martin, Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis (HGA 65), Frankfurt am Main 1989.
- Heidegger, Martin, Besinnung (HGA 66), Frankfurt am Main 1997.
- Heidegger, Martin, Die Geschichte des Seyns (HGA 69), Frankfurt am Main 1998.
- Heidegger, Martin, Seminare. Hegel - Schelling (HGA 86), Frankfurt am Main 2011.
- Arendt, Hannah/ Heidegger, Martin, Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse. Aus den Nachlässen herausgegeben von Ursula Ludz, Frankfurt am Main ³2002.
- Heidegger, Martin/ Jaspers, Karl, Briefwechsel 1920-1963, herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main 1990.
- Heidegger, Martin, Zollikoner Seminare, herausgegeben von Medard Boss, Frankfurt am Main ²1994.

2. Sekundärliteratur zu Martin Heidegger

- Anders, Günter, Über Heidegger (herausgegeben von Gerhard Oberschlick in Verbindung mit Werner Reimann als Übersetzer. Mit einem Nachwort von Dieter Thomä), München 2001.
- Appel, Kurt, Zeit und Gott, Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Paderborn/München/Wien/Zürich 2008.
- Biemel, Walter, Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (rororo-Bildmonographie), Reinbek bei Hamburg 1973.
- Buchner, Hartmut (Hg.), Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers, Sigmaringen 1989.
- Casper, Bernhard, Bernhard Welte und Martin Heidegger. Zur Stellung Bernhard Weltes im christlichen Denken des 20. Jahrhunderts, in: Hemmerle, Klaus (Hg.), Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München 1987, 12-28.
- Coriando, Paola-Ludovica, Seinsbedürfnis. Zum »letzten Gott« in Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«, in: Fischer, Norbert/ von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hg.), Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, Hamburg 2011, 89-103.
- Coriando, Paola-Ludovica, Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers »Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)«, München 1998.
- Coriando, Paola-Ludovica (Hg.), Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Band 5, Frankfurt am Main 1998.
- Coriando, Paola-Ludovica, Zur Er-mittlung des Übergangs. Der Wesungsort des »letzten Gottes« im seinsgeschichtlichen Denken, in: Dies., Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Band 5, Frankfurt am Main 1998, 101-116.
- Deibl, Jakob, Der Entzug heiliger Namen, in: Theologie und Philosophie 86 (2011) 523-550.
- Derrida, Jacques, Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien 2006.
- Duque, Felix, Das Ende aller Dinge und der Wink des *letzten Gottes*. Heideggers Konzeption der Seinsgeschichte im Ausgang von Kant und Hegel, in: Seubert, Harald (Hg.), Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus, Köln-Weimar-Wien (Collegium Hermeneuticum Band 7), 2003, 155-171.
- Düsing, Klaus, Die Mythologie des späten Hölderlin und Heideggers Seinsgeschichte, in: Fischer, Norbert/ von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hg.), Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, Hamburg 2011, 129-147.
- Fischer, Norbert/ von Herrmann, Friedrich Wilhelm (Hg.), Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema, Hamburg 2007.
- Fischer, Norbert/ von Herrmann, Friedrich Wilhelm, Die christliche Botschaft und das Denken Heideggers. Durchblick durch das Thema, in: Fischer, Norbert/ von Herrmann, Friedrich Wilhelm (Hg.), Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema, Hamburg 2007, 9-20.
- Fischer, Norbert, Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustins »Confessiones« und Martin Heideggers »Sein und Zeit«, in: Fischer, Norbert/ von Herrmann (Hg.), Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema, Hamburg 2007, 55-90.
- Fischer, Norbert/ von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hg.), Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, Hamburg 2011.
- Greisch, Jean, Das große Spiel des Lebens und das Übermächtige, in: Coriando, Paola-Ludovica (Hg.), Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Band 5, Frankfurt am Main 1998.
- Helting, Holger, Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen. Ein Beitrag zur Grundlagenforschung der Daseinsanalyse (Philosophische Schriften Band 30), Berlin 1999.
- Helting, Holger, Heidegger und Meister Eckehart. Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken (Philosophische Studien Band 22), Berlin 1997.
- Helting, Holger, Vom Gestell zum Geviert. Gedanken zu Heideggers Epochenverständnis und zur Wende der Zeit, in: Daseinsanalyse. Zeitschrift für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie 15 (1999) 15-25.
- Hübner, Hans, »Vom Ereignis« und vom Ereignis Gott. Ein theologischer Beitrag zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«, in: Coriando, Paola-Ludovica (Hg.), Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Band 5, Frankfurt am Main 1998, 136-158.
- von Hermann, Friedrich-Wilhelm, Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«, Frankfurt am Main 1994.

- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe, in: Fischer, Norbert/ von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hg.), Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema, Hamburg 2007, 21-31.
- Jäger, Alfred, Das Erscheinen Gottes in der Spätphilosophie Martin Heideggers, in: Pöltner, Günther (Hg.), Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage, Wien-Köln 1991, 49-61.
- Jäger, Alfred, Gott. Nochmals Martin Heidegger, Tübingen 1978.
- Jonas, Hans, Heidegger und die Theologie, zunächst in: Evangelische Theologie (24. Jg., 1964, 621-642) veröffentlicht, später erneut abgedruckt in: Heidegger und die Theologie: Beginn und Fortgang der Diskussion (hg. von Gerhard Noller, München 1967, 316-340).
- Kettering, Emil, NÄHE als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung, in: Pöltner, Günther (Hg.), Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage, Wien-Köln, 1991, 9-22.
- Kettering, Emil, NÄHE. Das Denken Martin Heideggers, Pfullingen 1987.
- Klun, Branko, Die Gottesfrage in Heideggers »Beiträgen«, in: Theologie und Philosophie 81 (2006) 529-547.
- Luckner, Andreas, Martin Heidegger »Sein und Zeit«, Paderborn, München, Wien, Zürich 2001.
- Noller, Gerhard (Hg.), Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion, München 1967.
- Pöggeler, Otto, Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith, in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, hg. von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler, Frankfurt am Main 1990, 27-39.
- Pöltner, Günther (Hg.), Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage, Wien-Köln 1991.
- Puntel, Lorenz B., M. Heideggers »Seinsdenken«: die Fehlentwicklung eines bedeutenden Ansatzes, in: Ders., Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion, Tübingen 2010, 67-143.
- Raffelt, Albert, Martin Heidegger und die christliche Theologie. Eine Orientierung mit Blick auf die katholische Rezeption, in: Fischer, Norbert/ von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hg.), Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, Hamburg 2011, 195-221.
- Rahner, Karl, Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger, in: Ders., Sämtliche Werke Bd. 2, Geist in Welt. Philosophische Schriften. Bearbeitet von A. Raffelt, Solothurn–Düsseldorf–Freiburg i. Br. 1996, 319-346.
- Riedel, Manfred, Frömmigkeit im Denken, in: Coriando, Paola-Ludovica (Hg.), Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Band 5, Frankfurt am Main 1998.
- Schaber, Johannes OSB, Heideggers Bemühen um eine »Flüssigmachung der Scholastik« und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus, in: Fischer, Norbert/ von Herrmann, Friedrich Wilhelm (Hg.), Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema, Hamburg 2007.
- Schaeffler, Richard, Heideggers »Beiträge« - oder: Führt ein geschichtliches Verständnis der Vernunft zum Abschied vom »Christlichen Gott«?, in: Ders., Philosophisch von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung (scientia & religio Band 5), Freiburg im Breisgau 2006, 95-122.
- Sloterdijk, Peter, Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger, Frankfurt am Main, 2001.
- Vattimo, Gianni, Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie von heute, Wien 2003.
- Vattimo, Gianni, Os mé. Zur Haltung des »als ob nicht« bei Paulus und Heidegger, in: Uhl, Florian, Boelderl, Artur (Hg.), Zwischen Verzückung und Verzweiflung. Dimensionen religiöser Erfahrung (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, Band 2), Düsseldorf 2001, 169-182.
- Vetter, Helmuth (Hg.), Nach Heidegger. Einblicke-Ausblicke, Frankfurt am Main 2003.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien, Bd. I: Anthropologie, Freud, Religionskritik, Wien 1994.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien, Bd. II: Atheismusforschung, Ontologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie, Wien 1997.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Heideggers letzter Gott »gegen« den christlichen Gott. Unterwegs zu einem Gespräch, in: Ders., Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien, Bd. II: Atheismusforschung, Ontologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie, Wien 1997, 219-242.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, »Fussfassen im anderen Anfang«. Gedanken zur Wiederholung der denkgeschichtlichen Überlieferung philosophischer Theologie, in: Coriando, Paola-Ludovica (Hg.), Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Band 5, Frankfurt am Main 1998, 159-182.

3. Sonstige zitierte Literatur

- Agamben, Giorgio, *Profanierungen*, Frankfurt am Main 2005.
- Agamben, Giorgio, *Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität*, Frankfurt am Main 2007.
- Agamben, Giorgio, *Nacktheiten*, Frankfurt am Main 2010.
- Appel, Kurt, *Die Zeit und das Ereignis des Gastes*, in: E. Arens, *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (QD 234)*, Freiburg u.a., 2010, 101-115.
- Appel, Kurt, *Die Ankunft des Messias im Text. Gedanken zur Messianität Jesu im Ausgang des Jesusbuches von Benedikt XVI.*, in: Tück, Jan-Heiner (Hg.) *Passion aus Liebe. Das Jesusbuch des Papstes in der Diskussion*, Mainz 2011, 126-147.
- Appel, Kurt, *Pathos und Gottespassion im Ausgang von Hegels Phänomenologie des Geistes (Vortrag, gehalten am 26. Mai 2012 bei der Tagung »Pathos und Passion. Leiden im Spannungsverhältnis von Individuation und Gemeinschaft«, Campus der Universität Wien, Seminarraum „Alte Kapelle“ – altes AKH; der Vortrag ist noch nicht erschienen).*
- Bahr, Hans-Dieter, *Sätze ins Nichts. Ein Versuch über den Schrecken*, Tübingen 1985 (Nachdruck).
- Bahr, Hans-Dieter, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig 1994.
- Bahr, Hans-Dieter, *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, Tübingen 2008.
- Baudler, Georg, *El Jahwe Abba. Wie die Bibel Gott versteht*, Düsseldorf 1996.
- Beauchamp, Paul, *Biblische Lebensbilder*, Stuttgart 2002.
- Berges, Ulrich, *Das Jesajabuch als literarische Kathedrale. Ein Rundgang durch die Jahrhunderte*, in: *Bibel und Kirche* 4 (2006) 190-197.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, München 2008.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Ethik*, Gütersloh 1998.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Gen 1-3 (DBW 3)*, München 1989.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Über die christliche Gottesidee*, in: Ders., *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931 (DBW 10)*, München 1991, 675–682.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Vorlesung »Christologie« (Nachschrift)*, in: Ders., *Berlin 1932-1933 (DBW 12)*, Gütersloh 1997, 279-348.
- Buber, Martin, *Gottesfinsternis. Werke 1. Band: Schriften zur Philosophie*. München 1962.
- Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Band 1: Die fünf Bücher der Weisung, II., verbesserte Auflage der neubearbeiteten Ausgabe von 1954*, Heidelberg 1987.
- Coda, Piero, *Dalla Trinita. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Citta Nuova, Roma 2011.
- Das Osterlob, Exsultet. deutsch-lateinisch in der römischen Originalmelodie*, hg. von Erwin Brücken SJ, Freiburg 1979.
- Deibl, Jakob H., *»Glauben zu glauben« - Gianni Vattimos Apologie des Halbgläubigen*, in: *Communio* 40 (Mai-Juni 2011) 284-300.
- Dohmen, Christoph, *Exodus 19-40 (HThKAT)*, Freiburg 2004.
- Dunshirn, Alfred, *Kat-echeten des Seins. Destruktion, Kehre und Gemächt bei Paulus und auch Heidegger*. In: *Existentia*, Vol. XX (2010) 1-18.
- Franzen, August, *Kleine Kirchengeschichte*, Freiburg im Breisgau 1991.
- Gnilka, Joachim, *Das Evangelium nach Markus, EKK II/2 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament)*, hg. v. Josef Blank, Rudolf Schnackenburg u.a., Zürich 1979.
- Halfwassen, Jens, *Der Gott des Xenophanes. Überlegungen über Ursprung und Struktur eines philosophischen Monotheismus*, in: *Archiv für Religionsgeschichte (ARG)* 10/2008, Berlin 2008, 275-295.
- Halfwassen, Jens, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004.
- Hartenstein, Friedhelm, *Das »Angesicht Gottes« in Exodus 32-34*, in: Köckert M./ Blum. E. (Hg.), *Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 33-34 und Dtn 9-10*, Gütersloh 2001, 157-183.
- Hartenstein, Friedhelm, *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34 (FAT 55)*, Tübingen 2008.
- Hegel, G.W.F., *Frühe Schriften. Werke 1*, Frankfurt am Main 1971.
- Hegel, G.W.F., *Jenaer Schriften 1801-1807. Werke 2*, Frankfurt am Main 1986.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes. Werke 3*, Frankfurt am Main 1986.
- Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik I. Werke 5*, Frankfurt am Main 2012.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Werke 17, Frankfurt am Main 1986.

- Hermisson, Hans-Jürgen, Der verborgene Gott im Buch Jesaja, in: Ders., Studien zu Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze. Forschungen zum Alten Testament 23 (hg. von Jörg Barthel, Hannelore Jauss und Klaus Koenen), Tübingen 1998, 104-116.
- Hölderlin, Friedrich, Werke. Geschenkausgabe in vier Bänden, Band I und II: Gedichte, Frankfurt am Main ²1986.
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 1966.
- Liebrucks, Bruno, Sprache und Bewußtsein, Band 1: Einleitung. Spannweite des Problems, Frankfurt am Main 1964.
- Liebrucks, Bruno, Sprache und Bewußtsein, Band 3: Wege zum Bewußtsein. Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen, Frankfurt am Main 1966.
- Liebrucks, Bruno, Sprache und Bewußtsein, Band 7: »Und«. Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos, Bern-Frankfurt am Main-Las Vegas 1979.
- Liessmann, Konrad Paul, Günther Anders, München 2002.
- Löhner, Magnus, Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes, in: *Mysterium Salutis, Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Hg. von Johannes Feiner und Magnus Löhner, Bd. 2, Die Heilsgeschichte vor Christus, Einsiedeln ³1978, 291-314.
- Lohfink, Norbert, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, Freiburg im Breisgau 1989.
- Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, Hamburg ⁷2007.
- Metz, Johann Baptist, Diagnosen zur Zeit, mit Beiträgen von Johann Baptist Metz, Günter Bernd Ginzler u.a., Düsseldorf 1994.
- Metz, Johann Baptist, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: Ders. (Hg.), *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, 81-102.
- Metz, Johann Baptist/ Moltmann, Jürgen, Leidensgeschichte. Zwei Meditationen zu Markus 8,31-38, Freiburg im Breisgau 1974.
- Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft (in Zusammenarbeit mit Johann Reikersdorfer), Freiburg im Breisgau 2006.
- Metz, Johann Baptist/ Reikersdorfer, Johann/ Werbick, Jürgen (Hg.), *Gottesrede* (Fundamentaltheologische Studien Bd. 1), Münster 1996.
- Meyer, Insa, *Aufgehobene Verborgenheit. Gotteslehre als Weg zum Gottesdienst* (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs Bd. 3), Berlin 2007.
- Münchener Neues Testament, Studienübersetzung, Ostfildern ⁹2010.
- Nancy, Jean-Luc, *Dekonstruktion des Christentums*, Zürich-Berlin 2006.
- Nietzsche, Friedrich, Der tolle Mensch, in: *Die fröhliche Wissenschaft*. Drittes Buch (Nr. 125), in: Nietzsche, Friedrich, *Werke II* (hg. v. Karl Schlechta), Frankfurt am Main-Berlin-Wien ⁶1984.
- Péguy, Charles, *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung*, Einsiedeln-Freiburg ⁴2007.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes, con un nuevo apéndice*, México ⁶2001 (Erste Auflage 1956).
- León-Portilla., Bernardino des Sahagún, *Pionero de la antropología*, México 1999.
- Rahner, Karl, *Praxis des Glaubens, Geistliches Lesebuch*, hg. von K. Lehmann und A. Raffelt, Zürich-Freiburg im Breisgau ³1985.
- Reikersdorfer, Johann, *Leiddurchkreuzt – zum Logos christlicher Gottesrede*, in: Metz, Johann Baptist/ Reikersdorfer, Johann/ Werbick, Jürgen (Hg.), *Fundamentaltheologische Studien Bd. 1, Gottesrede*, Münster 1996, 21-57, 28.
- Rentsch, Thomas, *Gott*, Berlin 2005.
- Ricœur, Paul, *Zeit und Erzählung* (3 Bde.), München 1988-1991.
- Ricœur, Paul, *Zeit und Erzählung. Zeit und historische Erzählung* (Bd. 1), München 1988.
- Ricœur, Paul, *Zeit und Erzählung. Die erzählte Zeit* (Bd.3), München 1991.
- Roth, Patrick, *Corpus Christi*, Frankfurt am Main 1996.
- Roth, Patrick, *Magdalena am Grabe*, Frankfurt am Main 2002.
- Ruhstorfer, Karlheinz, *Verbindliches Geheimnis. Einige Aspekte theologischer Erkenntnislehre*. In: Mooney, Hilary A./ Ruhstorfer, Karlheinz/ Tenge-Wolf, Viola (Hg.), *Theologie aus dem Geist des Humanismus. Festschrift für Peter Walter*, Freiburg 2010, 370-394.
- Sander, Hans-Joachim, *Der öffentliche Gott – eine prekäre Macht jenseits von Existenz und Sicherheit*, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik, Gott im Religionsunterricht*, Band 25 (2009), Neukirchen-Vluyn 2009, 106-120.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, *Sehen im Nicht-Sehen. Mose auf dem Berg Sinai*. in: Gehrig, Stefan/ Seiler, Stefan (Hg.), *Gottes Wahrnehmungen. Helmut Utzschneider zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2009, 102-122.

- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Vertritt Kohelet die Lehre vom absoluten Tod? Zum Argumentationsgang von Koh 9,1-6. in: Fischer, Irmtraud/ Rapp, Ursula/ Schiller, Johannes (Hg.), Auf den Spuren der Schriftgelehrten Weisen. FS Johannes Marböck (BZAW 331), Berlin 2003, 207-219.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Gottesbilder des Alten Testaments, in: ThPQ 148 (2000) 358-368.
- Schuster, Ekkehart/ Boschert-Kimmig, Reinhold, Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch, Mainz 1993.
- Sedmak, Clemens, Gottesrede und Gottesschweigen in der Philosophie, in: ThPQ 148 (2000) 369-378.
- Störig, Hans Joachim, Weltgeschichte der Philosophie, Stuttgart 1981.
- Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, hg. von Erich Zenger, Stuttgart 2005.
- Theunissen, Michael, Negative Theologie der Zeit, Frankfurt am Main 1991.
- Weischedl, Wilhelm, Der Gott der Philosophen, Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Zweiter Band. Abgrenzung und Grundlegung, Stuttgart 1998 (Nachdruck der 1975 in dritter Auflage erschienenen zweibändigen Ausgabe).
- Welte, Bernhard, Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1980.
- Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus. Werkausgabe Band 1, Tractatus logico philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1984.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus. Philosophisch-theologische Analyse und Sinndeutung, in: Ders., Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien, Bd. II: Atheismusforschung, Ontologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie, Wien 1997, 3-60.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Zur Erscheinung der Endlichkeit als Grenze. Ein Beitrag zur Atheismusforschung und zum Vorverständnis philosophischer Theologie, in: Ders., Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien, Bd. II: Atheismusforschung, Ontologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie, Wien 1997, 117-138.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Zur philosophischen Theologie des Aristoteles: Liebe und Eudämonie in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Eine Anfrage an die herkömmliche Interpretation, in: Ders., Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien, Bd. II: Atheismusforschung, Ontologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie, Wien 1997, 243-268.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Zum Menschen heute von Gott sprechen. Die Notwendigkeit eines Rückgangs in die Grund-Erfahrung, in: Österreichische Pastoraltagung, 28.-30. Dezember 1992, hg. von H. Erharter/ M. Rauter, Wien 1993, 45-55.
- Zenger, Erich, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (StB 112), Stuttgart 1983.
- Zucal, Silvano, Die Dialektik von Heiligem und Göttlichem bei Maria Zambrano, in: Bidose, E./ Fidora, A./ Renner, P. (Hg.), Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen, Darmstadt 2008, 217-249.

4. Texte aus dem Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart, Berlin, Köln, 1968ff (ThWAT)

- Terminus כְּבוֹד Band IV, Sp. 23-40.
 Terminus קֵּתֶר Band V, Sp. 967-977.
 Terminus שִׁבְּחַן Band VII, Sp. 1337-1348.

5. Texte aus dem Internet

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20090208_ge.html (Zugriff am 3.11.12)

Schellenberg, Annette, Abwesenheit Gottes (letzte Änderung: Jan. 2009),

<http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wiblex/dasbibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/12312/cache/7003886b4cf55520c5bcf2e1b31c51ac/> (Zugriff am 21.3.2011).

<http://www.zeit.de/kultur/2011-08/slavoi-zizek-interview> (Zugriff am: 5.11.2011).

6. Abkürzungen (so nicht eigens vermerkt) erfolgen gemäß den Abkürzungsverzeichnissen aus LThK und ²IATG:

- Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), begr. von Michael Buchberger. hg. von Walter Kasper, Bd. 11 Nachträge; Register; Abkürzungsverzeichnis, Freiburg im Breisgau-Basel-Rom-Wien 2011.
- Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (²IATG), Siegfried M. Schwertner, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 1992.

Abstract zur Dissertation

Nähe und Entzug Gottes in der *Lichtung* des *Seyns*. JHWHs Vorübergang (Ex 32-34) und der Gott des *unendlichen Verhältnisses* in Heideggers Wort vom *Geviert*

Die vorliegende Arbeit versammelt Heideggers Denken mit dem biblischen Wort vom Vorübergang JHWHs. Wir entdecken eine faszinierende Gemeinsamkeit, die wir das *Offene* nennen. Das *Offene* ist (biblisch) im sich offenbarenden Gott (JHWH) symbolisiert, der sich ständig entziehend einen Horizont auftut und einen *Raum* (eine *Zukunft*) für das Aufblühen der Schöpfung wie für die Heilung eines in Sünde verfallenen Volkes aufreißt und offenhält. Auch Heidegger denkt ein *Offenes* (eine *Lichtung*, eine *Differenz*) welches im Seienden waltet. Er besinnt sich auf einen *Anfang*, mit dem im wahrsten Sinne des Wortes nichts anzufangen ist.

Ein Grundgedanke der Arbeit lautet: Gottes Nahen und Entziehen (sein Offenbarwerden und Vorübergehen) ereignet sich inmitten der Offenbarkeit (und damit Verborgenheit) des Seienden. Es *braucht* gleichsam die offene *Lichtung* des *Seyns*¹. In das *Offene* des *Seyns* ergeht die Offenbarung Gottes wie umgekehrt der *Raum* eines *Offenen* sich gerade in Gottes barmherziger (höflicher) Zurück-Haltung, in seinem Entziehen eröffnet.

Die Bibel bringt Nähe und Entzug Gottes im Tetragramm (JHWH) zum Ausdruck. Der Bezug zu JHWH (ausgedrückt im Bund) öffnet den Menschen erst in seine abgründige Tiefe und bewahrt so seine Humanität. In ähnlicher Weise möchte Heidegger in der Figur (*Fügung*) des *letzten Gottes* ein sich ständig (verweigernd) Entziehendes darstellen, das ein *Offenes* beständig offenhält und somit eine völlige Verzweckung und Unterwerfung des Seienden infrage stellt.

Heideggers *seynsgeschichtlicher* Gott ist nicht der Gott der Metaphysik und ausdrücklich zu unterscheiden vom Gott der biblischen Offenbarung. Theologisch interessant sind jedoch gedankliche Analogien im biblischen Denken wie in einem Denken des *Seyns* bei Heidegger: Die Kategorie des *Übergangs* (Rede vom Vorübergang Gottes) oder der Gedanke, dass der Mensch nur im Bezug zu Gott (Bundesdenken, *Geviert*) in sein innerstes *Wesen*² finden kann. Zwei Motive in Heideggers Schriften seien in diesem Kontext angesprochen: die *Seinsvergessenheit* der Metaphysik und das sogenannte *Geviert*. Ein wesentliches Kennzeichen der Metaphysik ist die sogenannte *Seinsvergessenheit*. In der Geschichte des abendländischen Denkens (Metaphysik) wird (im Verständnis Heideggers) das Sein eines Seienden vom Seienden her ausgelegt und Gott als ein besonderes, als ein höchstes Seiendes unter anderen Seienden gedacht. Was vergessen wird, ist die im Seienden waltende Öffnung, ein Riss, eine Differenz. Heidegger

¹ Die Wortfügung „*Lichtung* des *Seyns*“ bezeichnet ein eröffnend *Offenes*. Das Wort *Lichtung* (lichten) sagt ein (sich) Zurücknehmen, ein Zurücktreten und Freigeben des *Seyns*. Die Genetivkonstruktion kann als genetivus subjectivus et objectivus gelesen werden. Die Schreibweise *Seyn* zeigt an, dass das Sein nicht mehr metaphysisch als Sein eines Seienden zu denken ist [vgl. Heidegger, Beiträge (HGA 65), 436].

² *Wesen* ist hier verbal als *wesen* im Sinner der *Wesung* zu lesen.

versucht dieses Moment eines *Offenen* in unterschiedlichen Begriffen zu sagen: *Ereignis*, *Seyn*, *Geschick*, *Gabe* (*Es gibt*), *Sein zum Tode*, der *letzte Gott*. Das *Offene* wird auf weiten Strecken der Arbeit mit dem Wort *Seyn* gesagt werden. Das *Offene* im Seienden ist gleichsam der sich zurücknehmende Horizont, der allem Seienden einen Raum eröffnet. Wenn die *ontologische Differenz* das *Offene* (eine *Lichtung*) im Seienden bezeichnet, dann heißt *Seinsvergessenheit*, dass eine im Sein waltende Differenz vergessen wird. Dort wo ein Sein des Seienden das Seiende restlos darstellbar, herstellbar, zähl- und messbar und damit bewältigbar machen will, stehen Leben, Mensch und Humanum auf dem Spiel. Heidegger ist sich einer solchen Bedrohung, die in der Versuchung einer völligen Verfügbarmachung (Repräsentierung) des Seienden liegt, bewusst. Er ist sich ebenso klar darüber, dass dieser Grundzug (die Versuchung) einer völligen Verfügbarmachung des Seienden im abendländischen Denken angelegt ist. Zudem geht mit der *Seinsvergessenheit* eine *Gottvergessenheit* einher.

In der Metapher des *Gevirts* ist ebenso ein *Offenes* gedacht. In der Rede vom *Gevirt* drückt Heidegger ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch aus. Der Sterbliche ist auf Gott bezogen, Gott aber dem Menschen gleichsam entzogen. Gott kann nicht einfach präsentiert werden. Ebenso ist der Sterbliche Gott entgegengestellt und entzogen. Gott und Sterbliche sind keineswegs in eine Symmetrie gesetzt. Das Verhältnis beider ist noch einmal in den Bezug von Erde und Himmel eingebracht und durch dieses gebrochen. Gerade weil Gott und Mensch, Erde und Himmel, voneinander gesondert in ein Verhältnis eingebracht sind, verweisen sie aufeinander. Die *Asymmetrie des unendlichen Verhältnisses* besagt, dass die Dinge nicht mit sich zusammenfallen und dass der Mensch sich in Gott niemals so spiegeln kann, um in ihm aufzugehen. Diese asymmetrischen Bezüge stellen gleichsam einen Bruch dar, der vergessen aber nicht verschlossen werden kann und deshalb einen Raum des Humanen wahrt. Heidegger geht es darum, dass der Mensch in sein eigentliches *Wesen* finden möge. In den herkömmlichen Bestimmungen des Menschen im abendländischen Denken (z.B. *animal rationale*) ist sein *Wesen* (so Heidegger) gerade nicht entsprechend zur Sprache gekommen, eher der Mensch und sein Humanum verstellt worden. Symbolisiert *Seyn* gleichsam eine Bruchstelle im Seienden wie auch die Entzogenheit von Gott und Mensch, die niemals völlig positiverbar ist, dann wird der Mensch (*Dasein*) gewürdigt werden, Hüter dieses *Offenen* zu sein. Könnte sich da ein neuer Blick auf das Seiende eröffnen, der die Nichtschließbarkeit der Dinge, ihre *Sakramentalität* im Auge behält? Könnte zudem das Kreuz Christi ein adäquates Symbolon für die *vier Weltgegenden* des *Gevirts* darstellen, darin Gott und Mensch, Erde und Himmel zusammengespannt sind, wie auch in ihr je Eigenes auseinandergehalten (gesondert) bleiben und ruhen?³

³ Vgl. Heidegger, *Das Ding*, (HGA 7), 184. Welche Tiefe eröffnet sich im Dingen des Dings als der Versammlung der vier Weltgegenden? Eröffnet sich uns da nicht neuerlich ein Zugang zu einem fruchtbaren Verständnis des Sakraments? Ereignet sich im Sakrament nicht auch eine Versammlung von Erde und Himmel, Gott und Sterblichen, Welt und Heiligem? Könnte sich da überhaupt ein neuer Blick auf das Seiende eröffnen, der die Sakramentalität der Dinge, ihre Nichtschließbarkeit im Auge behält?

Gliederung

Der biblische Abschnitt ist dem *seynsgeschichtlichen* Abschnitt bewusst vorausgestellt. Er dient gleichsam als Eröffnung zu einer Auseinandersetzung mit Heideggers Denken. Insofern haben die beiden großen Abschnitte auch unterschiedliches Gewicht. In einer biblischen Hinführung werden die Exodustheophanien (Ex 32-34) befragt im Hinblick auf Möglichkeit (und Unmöglichkeit) der Begegnung von Gott und Mensch. Das *In-Erscheinungtreten* JHWHs wird erfahren im Ausgrenzen von Räumen (Sinai) und Zeiten, in welchen JHWH sich bergend entzieht, um so dem (gefallenen) Bundesvolk neues Leben und neue Zukunft zuzueignen und damit Sinn und Ziel des Exodus' wieder aufzunehmen (nämlich Israel herauszuführen aus der Knechtschaft, hinauf in ein Land, wo Milch und Honig fließen, um dort in seiner Mitte zu wohnen).⁴

Der Hauptteil der Arbeit setzt sich mit Martin Heideggers *seynsgeschichtlichem* Denken auseinander. Der erste Teil fragt: „*Wie kommt (der) Gott in Heideggers Denken?*“ Wir nehmen Bonhoeffers Rezeption von *Sein und Zeit* auf und stellen seinen Gedanken einer „Offenbarung als Krise menschlicher Denkbewegungen“ dar. Sodann werden Heideggers eigene theologische Herkunft und das Frag-Würdige der Theologie überhaupt thematisiert. Wir zeigen Heideggers differenziertes Verständnis des Begriffes *Theologie* (Theologie als mythisch-dichtendes Sagen, Theologie als *Onto-theo-logie/Theiologie*, Theologie im Sinne einer Wissenschaft des Glaubens, Theologie als „Rede von Gott, in der das Wort Sein keine Stätte hat“ und die Besinnung auf das Gotthafte im Rahmen des *seynsgeschichtlichen* Denkens) auf.

Der zweite Teil heißt „*Übergang*“ und befasst sich mit Heideggers Besinnung auf ein Denken, das die Geschichte der Metaphysik als ein aus dem ersten Anfang der griechischen Antike entspringendes Denken und dieses wiederum als (nur eine) Epoche in der Geschichte des *Seyns* selbst begreifen und verwinden will. Es wird *erstanfängliches* und *andersanfängliches* Denken unterschieden, d.h. Heideggers Auslegung des *Wesens* der Metaphysik und der Übergang hin zu einem Denken des *Seyns* als *Ereignis* (der Genitiv ist als genitivus subjectivus et objectivus zu lesen) besprochen.

Der dritte Teil lautet: *Die »Beiträge zur Philosophie« als Horizont einer Auslegung von Heideggers Vortrag »Hölderlins Erde und Himmel«*. Die einzelnen *Fügungen* in den Beiträgen zur Philosophie (*Der Anklang, Das Zuspiel, Der Sprung, Die Gründung, Die Zukünftigen, Der letzte Gott*) werden als *Wesungsweisen* des *Seyns* begriffen, so auch die *Fügung* „*Der letzte Gott*“, der als der Kommendste das Gotthafte im *Seyn* neuerlich lichten und darin das tiefste Wesen des Menschen aufdecken wird. Das *Seyn* wird nun als das

⁴ Wir gehen auf die Interpretation des *Vorübergehens* JHWHs (an der Schuld des Volkes) bei Christoph Dohmen ein. Diesen Gestus der Barmherzigkeit JHWHs verstärkt Ludger Schwienhorst-Schönberger in seiner spezifischen Deutung des *Sehens* von „JHWHs Rücken“. Er interpretiert es als ein hinter JHWH hergehen. In der Nachfolge JHWHs ereignet sich die Erfahrung der verborgenen *Gegenwart* (das Mitsein) Gottes. JHWH ist an der Schuld seines Volkes - es verschonend - vorübergezogen, um es hinaufzuführen in das Land der Verheißung und um in seiner Mitte zu wohnen.

von Gott und Mensch *Gebrauchte*, als das alles Seiende Entspringen-Lassende (Entsetzende) und Gewährende enthüllt, darin es (*Seyn*) aber als Verweigertes west.⁵

Der Titel des vierten Teiles lautet: „*Der Gott west nur an, indem er sich verbirgt*“. Das Bedenken der *Fügungen* in den *Beiträgen zur Philosophie* dient uns als Horizont für die Erläuterung des *unendlichen Verhältnisses*, oder mit einem anderen Namen: des *Geviert*s. Der Text dazu ist Heideggers Vortrag *Hölderlins Erde und Himmel*. Darin kommt erneut die Frage nach der Möglichkeit der Begegnung von Gott und Mensch in ihrer Versammlung durch das Geschick des *Seyns* auf. Das *Seyn* wird als *Heiliges* ausgelegt. Das Heilige *ist* Chaos (von *χάσκω, χάω*), gewährende Aufklaffung, aus dem her das Gotthafte des Gottes dem Sterblichen zuges(t)ellt (entgegengesetzt) ist. Erst die Entbergung der Wahrheit des *Seyns*, die aus dem *Seyn* selber herkommen muss, und die des Gottes wie des sterblichen Menschen bedarf, bringt das *unendliche Verhältnis* und damit die Weise des Anwesens von Gott und Mensch in ein reineres Scheinen. Ganz konkret geht es um ein Verständnis des Vorübergangs des (*letzten*) Gottes. Der Übergang trägt überhaupt erst das Heilige (*Offene*) aus. Was tut sich in dieser Versetzung eines Übergangs auf? Eignet sich in einer solchen versetzenden Bewegung die Entscheidung über Anwesen und Abwesen Gottes und damit auch die Entscheidung über das tiefste *Wesen* des Sterblichen? Wenn *Seyn* aber als Entzug und Gewährendes west, was *ist* dann der Unterschied von *Seyn* und Gott bei Heidegger?

Eine die Arbeit beschließende *Zusammenschau* spannt nochmals den Bogen zurück zum biblischen Ausgang und thematisiert sozusagen als verbindendes Stück die Kategorie des *Vorübergangs*.

Motivlage und Methode

Unter dem Dissertationstitel „Nähe und Entzug Gottes“ soll der Bezug von Gott *und* Mensch, Erde *und* Himmel bedacht sein. Der Titel möchte andeuten, und das ist die Grundthese der Arbeit, dass die Erfahrbarkeit Gottes in die *Dialektik* (Entsprechung) von Aufgang und Entzug gehört. Das will sagen, dass mit dem Erscheinen Gottes dessen Entzug mitgegeben ist. Mit dem Gedanken der Negativität deutet sich bereits der Gedanke einer Gabe (Vor-Gabe) an. Es stellt sich die Frage nach der Erfahrbarkeit Gottes im *Offenen der Lichtung* des Seins. Gott können wir von uns her niemals erreichen. Wenn wir von Gott reden, von ihm wissen, muss er sich je schon geoffenbart haben.⁶ Zum anderen betrachten wir die Offenheit im Seienden, jenes *Zuvor*, jene *Lichtung*, in welche der Mensch als *Dasein* eingelassen ist und seinsverstehend in dieses *Offene* hinaussteht und

⁵ Mit den beiden letzten *Fügungen* (*Die Zukünftigen, Der letzte Gott*) kommt uns ein noch tieferer Gedanke zu: der *Bezug* von Gott und Mensch. Das Befremdliche, das uns hier zu Ohren kommt, lautet: Gott und Mensch stehen *unter dem Seyn*. Das *Seyn* bedarf *beider* zur Gründung seiner Wahrheit und zur Bergung der Wahrheit des *Seyns* in das Seiende. Der *letzte Gott* der *Beiträge* ist als verweigernde *Wesungsweise* des *Seyns* zu betrachten. Er ist der dem Sterblichen entgegengesetzte, entsprechende Bezugspunkt (eine Weltgegend) im sogenannten *unendlichen Verhältnis*.

⁶ Vgl. Bonhoeffer, Dietrich, Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt, in: Ders., Ethik, Gütersloh 1998, 31-61, 33ff.

es aussteht. Wenn nun Gott sich in diese unsere Geschichte eingelassen hat und sich offenbart, kann uns dies nur aufgehen *in der Lichtung des Seyns*?

Bereits der alttestamentliche Teil verweist in das Geheimnis und in die Not-Wendigkeit der Begegnung von Gott und Sterblichen (und damit in das Numinose von Himmel und Erde, von Heiligem und Profanen). Die Bezogenheit Gott-Mensch äußert sich in einer wechselweisen Entzogenheit. Das Entzogensein Gottes ist die Weise seines Mitseins mit dem sterblichen Menschen - Nähe als Entzug. Die Entzogenheit Gottes ist ein Bezug, der sich gleichsam in einem Wink kundtut. Dieser ist im Sinne eines Übergangs, einer Versetzung - die schon geschehen ist, zu denken. Aus der Perspektive des *seynsgeschichtlichen* Denkens betrachtet, ereignet sich dieser Übergang in der Sphäre des *Seyns*.

Angestoßen durch eine biblische Eröffnung besinnen wir uns auf zentrale Motive Heideggers: die *Seinsvergessenheit* der Metaphysik und das *Geviert* als das *unendliche Verhältnis* von Erde und Himmel, Gott und Sterblichen. In Heideggers Rede vom Vorübergang Gottes lassen sich Überlegungen aufweisen, die in der biblischen Rede unter anderen Vorzeichen angerissen sind. Wir nennen: Die Dignität des Sterblichen, das Kommen des Menschen in sein eigenes sterbliches *Wesen*, und die Eröffnung und Zueignung eines unverzweckten offenen Bereiches (Zu-Kunft) für das Humanum des Menschen. Freilich werden Kontingenz und Verletzlichkeit des menschlichen *Daseins* in der Bibel anders akzentuiert und Gottes (JHWHs) Barmherzigkeit deutlich herausgestellt. Sind wir aber mit einer Besinnung auf das Gotthafte im *Seyn* nicht auch dem nahe gekommen, was im JHWH-Namen der jüdisch-christlichen Tradition verwahrt sein möchte?

Um die angezielte Frage von „Nähe und Entzug Gottes in der *Lichtung des Seyns*“ entsprechend aufzuhellen, beziehen wir uns auf biblische Texte aus dem Buch Exodus (Ex 32-34) und dem Markusevangelium (Mk 8). Wir möchten Heideggers Denken mit ihnen konfrontieren und daran umbrechen. In einem sorgfältigen Durchgang durch seine Schriften, v.a. die *Beiträge zur Philosophie* und *Hölderlins Erde und Himmel* gilt es Fragen zu formulieren, welche uns wieder in die biblische Gottesrede verweisen könnten. Unser Anliegen ist, *Seyn* (das *Offene*, Heilige, Chaos, urverborgen gewährender Un-Grund, Differenz) als den Horizont zu vernehmen, in welchem uns das Wort der biblischen Offenbarung Gottes zukommen und erzählt werden kann. Können wir schließlich Gott als fliehenden Horizont gewahren, der einen Lebensraum für SEINE Schöpfung aufreißt, zu der ER sich je schon ent-schlossen hat?

Heidegger gilt als herausragender Denker, der Philosophie und Theologie gleichermaßen zum Denken herausfordert, wie er umgekehrt sich nicht einfach von ihnen vereinnahmen lässt. Wir versuchen uns Heideggers Denken aus einem theologisch-philosophischen Interesse wie einer gläubigen Perspektive zu nähern, um den eigenen Glauben zu reflektieren und damit auch Auskunft zu geben über die Hoffnung, die uns als Getaufte gegeben ist (1 Petr 3,15).

Abstract zur Dissertation (englisch)

Nearness and hiddenness (withdrawal) of God in the Clearing of Be-ing. JHWHs transition (passing) (Ex 32-34) and the God of the „infinite relation“ in Heidegger's word „The Fourfold“¹

Under this heading, the present work would like to show analogies between a biblical thinking and Heidegger's thinking of Be-ing (*Seyn*). Both come together in the term: *Openness* (das *Offene*, *Offenheit*). There is an *Openness*, a *Difference*, which reigns (and conceals itself/evades) within all beings. In biblical thinking *Openness* is symbolized by the name JHWH. Heidegger reflects the phenomenon of *Openness* in different keywords: Be-ing (*Seyn*), Enowning (*Ereignis*), The Last God (der *letzte Gott*). „The god comes to presence only by concealing himself.“²

The dissertation seeks to unfold one basic thought: God's revelation inserts itself into the *Openness* of Be-ing. This space of *Openness*, on the other hand, is only unclosed by God's merciful self-restriction and withdrawal.

Basic literature:

Bibel: Exodus 32-34 and Mk 8.

Heidegger, Martin, Contributions to Philosophy. From Enowning, translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington, Indiana 1999.

Heidegger, Martin, Hölderlin's Earth and Heaven, in: Heidegger, Elucidations of Hölderlin's Poetry, translated with an introduction by Keith Hoeller, New York 2000, 175-208.

¹ Deutscher Titel: Nähe und Entzug Gottes in der Lichtung des Seyns. JHWHs Vorübergang (Ex 32-34) und der Gott des »unendlichen Verhältnisses« in Heideggers Wort vom Geviert.

² Heidegger, Martin, Hölderlin's Earth and Heaven, in: Heidegger, Elucidations of Hölderlin's Poetry, translated with an introduction by Keith Hoeller, New York 2000, 175-208, 194.

Mag. Hubert Pfeiffer

Curriculum Vitae

- Geboren 9. Mai 1963 in Kirchberg/Pielach
 verheiratet mit Sonja Breyer-Pfeiffer, Kinder: Anna und Paul
 Pflichtschule (VS/HS/Polytechnikum) in Kirchberg/ Pielach,
 danach Tischlerlehre
- 1984-1988 Gymnasium für Berufstätige Wien XV./ berufstätig als Tischler
- 1989-1996 Studium der Katholischen Fachtheologie und
 Selbständigen Religionspädagogik an der Universität Wien
- 1996-2004 Pastoralassistent in Kirchberg/Pielach (Diözese St. Pölten)
- Seit 1996 Unterrichtstätigkeit:
 Gymnasium Lilienfeld
 Gymnasium Josefstraße/ St.Pölten
 SOB-Fachschule für Altenpflege/ St. Pölten
 SZE Schulzentrum Eybnerstrasse/ St. Pölten
- 2008/09 Universitätslehrgang Ethik am Institut für Philosophie der Universität Wien
- 2006-2012 Doktoratsstudium bei Univ. Prof. MMRMag. DDr. Kurt Appel
 Institut für Fundamentaltheologie (Theologische Grundlagenforschung)
 der Universität Wien
 Titel der Arbeit: Nähe und Entzug Gottes in der *Lichtung* des Seyns.
 JHWHs Vorübergang (Ex 32-34) und der Gott des unendlichen
 Verhältnisses in Heideggers Wort vom *Geviert*.
- Hobbygitarrist: Jazz, Bluesrock