

Ist es doch nicht am besten, in hoffender Offenheit zu schweigen? Wissen und Glauben bei Martin Heidegger

Kordić, Ivan

Source / Izvornik: **Disputatio philosophica : International Journal on Philosophy and Religion, 2002, 4, 51 - 69**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:803966>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-26**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

IST ES DOCH NICHT AM BESTEN, IN HOFFENDER OFFENHEIT ZU SCHWEIGEN? Wissen und Glauben bei Martin Heidegger

Ivan Kordić

UDK 141.4 Heidegger, M.

1. *Wissen und Glauben aus dem Sein*

Heidegger sieht in der abendländischen Denktradition das ständige Streben nach dem Wissen, das vom Glauben überschritten wird, wobei er sowohl am Wissen als auch am Glauben in dieser Tradition sein Unbehagen zum Ausdruck bringt. Dies vor allem deswegen, weil sie das Wissen und das Glauben nicht selten in der Verlegenheit der Seinsvergessenheit denkt, die besonders in der christlichen Umdeutung des »Seins des Seienden zum Geschaffensein«¹ zum Vorschein kommt. Deswegen gelangt das Denken und damit auch das Wissen in eine unüberwindbare Differenz zum Glauben.

Diese Differenz führt zur Verstärkung des Heraufkommens sowohl des Rationalismus als auch des Irrationalismus, wodurch sich der Mensch vor einem noch größeren Rätsel in Bezug auf die wissende Erfassung und auf die glaubende Annahme der Grundlagen der Wirklichkeit befindet. Da nämlich das Seiende im Christentum ein von Gott rational Vorgedachtes und Geschaffenes ist und da sich der Bezug des geschaffenen Menschen zum Schöpfer, vor allem in der Neuzeit, stark gelöst hat, wobei sich die menschliche Vernunft in die Vorherrschaft bringt und absolut setzt, wird »das Sein des Seienden im reinen Denken der Mathematik denkbar«². Dies hat zur Folge, daß der Glaube aus dem rationalen Interesse des Menschen verschwindet und daß die Fragen, die mit diesem Glauben verbunden sind, zum Irrationalen herabgesetzt werden.

1 M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, 3. Aufl., Tübingen 1966, S. 147.

2 Ebd.

Dieser von ihm auf diese Art verstandene Tatbestand hat Heidegger veranlaßt, sich auf verschiedenen Ebenen seines Denkens vom rechnerisch-mathematisch verstandenen Rationalen zu distanzieren, um das Sein als solches zu erfahren. Dieses Erfahren ist nämlich nicht ein nur rechnerisch zu erreichendes Wissen, besonders nicht im Bereich des Göttlichen. Dieses Göttliche kann man nach ihm in verschiedener Form und in verschiedener Hinsicht nur als äußerste und kürzeste Entscheidung über das Höchste annehmen. Deshalb sollte man im Denken des Gottwesens nicht rechnen wollen, sondern sich vor allem »auf die Gefahr eines Befremdlichen und Unberechenbaren«³ umbesinnen.

So kommt Heidegger zur Überzeugung, daß sich der Sachverhalt, der die Frage, ob Gott ist, betrifft, »aus der Kontellation des Seins und innerhalb ihrer«⁴ ereignet. Deshalb ist für ihn das Denken und das Sprechen aus dem Glauben auf die Eröffnung, auf den Horizont des Seins verwiesen, dies sowohl philosophisch als auch phänomenologisch. Und das Denken in diesem Zusammenhang erlaubt nicht, den Horizont des Seins zu überschreiten. Auch der Glaube beansprucht nämlich die Wahrheit, die ein Merkmal des Seins ist. Aber gerade im Gegensatz dazu ist es auch nicht zu übersehen, daß Gott im glaubenden Selbstverständnis aus der Konstellation des Glaubens ereignet wird und nicht nur aus der Konstellation des Seins. Und diese Spannung, daß Gott einerseits aus der Konstellation des Seins und andererseits aus der Konstellation des Glaubens ereignet wird, ist im Denken Heideggers ständig vorhanden, da er den Glauben in den Bereich des Seins ortet und die Ankunft dieses Seins in der Ankunft Gottes erwartet, wobei sowohl das Wissen als auch das Glauben zum wesentlichen Bestandteil des Denkens des Seins und aus dem Sein werden.

Und gerade diese Spannung, diese Ungereimtheit des Denkens hat nach Heidegger die Metaphysik bei Hegel zur Tendenz geführt, sich in der Gestalt der Subjektivität an die Stelle der Glaubenstheologie zu setzen. Dies hatte aber, unter anderem, zur Folge, daß es zu Gestalten des Denkens kam, die besonders im Atheismus von Marx und im Nihilismus von Nietzsche einen Raum für Theologie und Glauben bestritten haben. Und es scheint, daß Heidegger gerade deswegen die Theologen dazu auffordert, theologischer zu sein, d. h. sich in ihrem eigenen theologischen Bereich fester zu verankern. Denn die Metaphysik, die sich zu viel zutraute, wenn sie sich an die Stelle der Glaubenstheologie setzte, was sich auch im Willen Kants zum System zeigte, ist gescheitert⁵. Die Ohnmacht des metaphysischen und des rationalen

3 Ders., *Beiträge zur Philosophie*, 2. Aufl., GA 65, Frankfurt 1994, S. 407.

4 Ders., *Die Kehre*, in: *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, S. 46.

5 Vgl. L. Weber, *Heidegger und die Theologie*, Königstein 1980, S. 75.

Denkens mußte offensichtlich zur scheinbaren Macht des Atheismus und des Nihilismus führen.

Um dem abzuweichen, macht sich Heidegger auf den Weg, die Metaphysik zu überwinden. Im theologischen Sinne heißt es auch, von Gott nicht objektivierend und nicht vorstellend zu sprechen.⁶ Denn wer an Gott glaubt, tut dies in Abhebung gegenüber der Erkenntnis des Seins und seiner Verfallsformen. So ist nach ihm der Mensch das Da–Sein und das Denken das Andenken an das Sein.⁷ Das Gegenüber von Personen ist erst eine Folge davon, daß man in der Lichtung des Seins steht. Und wenn der Glaube ein glaubendes »Da« ist, dann ist der glaubende Mensch das Da–des–Glaubens. Als Mensch und als Glaubender ist er im Vorgang des Glaubens als Geschenk konstituiert. Und dieser Vorgang ist für Heidegger nichts Ontisches⁸, sondern ursprünglich Ontologisches.

Aber Heidegger weiß auch, daß der Glaube als der glaubende Vorgang immer wieder zum Gegenstand erkennenden und wissenden Denkens wird, d. h. es gibt immer wieder Theologie, die sich verschiedener Erkenntnisformen und Erkenntnismethoden bedient, somit auch der Philosophie. So ist er sogar der Meinung, daß »alle Glaubenstheologie nur auf Grund der Philosophie möglich«⁹ ist. Damit will er sagen, daß Gott in Philosophie nicht kommt, weil dies der Glaube etwa zur Erstellung von Gottesbeweisen veranlaßt, oder weil Philosophie das Bedürfnis hat, gegenüber dem Glauben etwas nachzuholen, was ihr zuvor fehlte, sondern weil die Grundfrage der Philosophie die Frage nach Gott mit sich bringt. Denn der Glaube, der anfängt zu reflektieren, bedient sich der Vorgegebenheiten im Umkreis des Menschlichen und deswegen ist Glaubenstheologie auf Philosophie angewiesen, was sich auch im Umkreis des Christlichen mit dem Blick auf das griechische Denken im Sinne eines faktischen Zusammentreffens gezeigt hatte.¹⁰ Dabei versucht Heidegger, sowohl das Wissen als auch das Glauben aus dem Erfahren und aus dem Denken des Seins zu schöpfen.

6 Vgl. dazu die heideggerschen Ausdrücke bei B. Welte, *Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen*, in: *Zeit und Geheimnis*, Freiburg/Basel/Wien 1975, vor allem Ereignis, S. 312 und Verwindung, Schritt zurück, S. 316.

7 Vgl. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 8. Aufl., Frankfurt 1981, S. 22 und 48.

8 Vgl. L. Weber, *Heidegger und die Theologie*, S. 75.

9 M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 2. Aufl., Tübingen 1995, S. 61.

10 Vgl. L. Weber, *Heidegger und die Theologie*, S. 76.

2. *Philosophie in Theologie und Glaube im Seinsdenken*

In seinem Seinsdenken im Zusammenhang mit dem Glauben sieht sich Heidegger aber einem großen neuzeitlichen Problem gegenüber. Die moderne abendländische philosophische Situation ist nämlich dadurch gekennzeichnet, daß die Begrenztheit der philosophischen Theologie immer mehr zu Bewußtsein gelangt, so daß dies auch zur Preisgabe des Gottes der Philosophie führt. Im Gegensatz dazu steht für ihn ein solches gottloses Denken und Philosophieren »dem göttlichen Gott vielleicht näher«¹¹ als etwa eine metaphysisch orientierte Theologie oder die philosophische Theologie Hegels. Der Mensch ist sich immer mehr dessen bewußt, daß mit seiner existenzialen Bestimmung nicht einmal über »die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Göttern entschieden« ist und daß sich erst aus der Wahrheit des Seins »das Wesen von Gottheit denken läßt. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort 'Gott' nennen soll.«¹² Es sind also viele Voraussetzungen auszufüllen, um von Gott, wenn überhaupt, etwas wissen zu können. Aber noch bevor sich der Mensch etwas von Gott zu wissen anmaßt, glaubt er und bevor Philosophie mit Glauben in Kontakt trat, hatte das Wort »Gott« eine, wenn auch nur im Bereich der Ahnung angesiedelte Bedeutung.

Außerdem ist für Heidegger Philosophie für Glauben nicht primär von Bedeutung zur Erstellung von Gottesbeweisen relevant, nicht als Kampfmittel zu verstehen, das sich gegen bestimmte philosophische Richtungen verwenden läßt, sondern alledem zuvor. Der Glaube bedarf der Philosophie nicht notwendig, Philosophie bedarf aber des Glaubens, da jede Philosophie auch Theologie ist. Philosophie ist für Glauben eine Gestalt der Begegnung mit den menschlichen Bedingungen. Der Glaube ist nicht auf Philosophie, sondern auf menschliche Sprache und allgemein auf menschliche Komponente angewiesen. Ist das menschliche Denken zur allgemeinen Fragestellung der Philosophie gelangt, so greift der Glaube auch diese auf. Ist aber Metaphysik im Sinne Heideggers ans Ende gelangt und ist eine Überwindung ihrer gefordert oder geleistet worden, so ist es nach ihm die Sache des Glaubens, sich auch mit dieser Gestalt des Denkens auseinanderzusetzen und sich auch in dieser Gestalt des Denkens zu artikulieren.¹³ Im Gefolge Heideggers bedeutet das, daß der Glaube den glaubenden Menschen konstituiert, daß die Konstitution des glaubenden »Da« aus dem Glauben als Geschehen von Gott her

11 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 71.

12 Ders., *Über den Humanismus*, S. 41f.

13 Vgl. L. Weber, *Heidegger und die Theologie*, S. 77.

geschieht, der ebenfalls nur in dieser Konstitution »da« ist und somit kein ontisches Gegenüber darstellt.¹⁴

So trifft Heideggers Kritik an der Metaphysik die ganze Tradition abendländischer Philosophie. Er will sie überwinden. Dies bedeutet aber auch ihre Verwindung im Sinne der Übernahme mancher ihrer Denkelemente. Und gerade was den religiösen Glauben angeht, hat sein Reden über Gott und Götter, über ihre Flucht und Ankunft, nichts mit der Phänomenologie oder mit einer anderen Methode zu tun, die nachvollziehbar und überprüfbar wäre. Es bleibt nur der Anspruch auf die unmittelbare Erfahrung, die eine rationale Vermittlung des Denkens ausschließt, und jede logische Begründung verwirft, was Heideggers Philosophie manchmal in die Nähe von Mythologie zu bringen schenit.¹⁵ Dies kommt vor allem dann zum Ausdruck, wenn er die ganze Tradition nicht nur der Philosophie, sondern auch des jüdisch-christlichen Glaubens zu überspringen sucht, um einen »anderen Anfang« zu setzen. Dabei übernimmt er doch auf eine andere Art die Inhalte und die Begriffe gerade dieser Tradition, wie die Offenbarung Gottes, die Geschichte als Heilsgeschichte, die heilbringende Ankunft Gottes, den »Vorbeigang Gottes«, den man als Pascha des Alten Testaments verstehen kann, so daß man manchmal den Eindruck gewinnen kann, daß er sich selbst als den Propheten des »letzten Gottes« ausgeben will, von Gottheit oder vom Seinsgeschick dazu berufen.¹⁶ Da kommt auch der Götterglaube des frühen Griechentums hinzu. Sein Gott ist dabei nur einer unter den »Göttern«, womit sich die Absolutheit des einen Gottes verflüchtigt. Auch sein »letzter Gott« hat nichts zu tun mit dem einen und einzigen Gott des christlichen Glaubens.

Aber man kann nicht bestreiten: in aller Gottesferne Heideggers lebt die Sehnsucht nach Gott und nach religiöser Erfahrung. Und diese Sehnsucht kann auf die Reflexion rationalen Denkens nicht verzichten. Auch sie fordert für ihre Begründung, Klärung und Vertiefung philosophisches Denken. Dieses Denken kann nach Heidegger nicht mehr mit Metaphysik rechnen, die das Sein als eine anonyme, in der Geschichte waltende Schicksalsmacht und das Prinzip aller Seinswirklichkeit des Seienden betrachtet, das auch der absolute Seinsgrund von allem, christlich verstanden, der lebendige und persönliche Gott ist. Deshalb spricht er lieber von Gott und Göttern, vom »letzten Gott«, der kaum etwas mit dem metaphysisch und christlich verstandenen Gott zu tun hat. Aber vielleicht steckt in seinen Überlegungen doch eine Spur, ein Denkmal des »unbekannten Gottes« vom Areopag in Athen (Apg 17, 23).¹⁷

14 Vgl. ebd.

15 Vgl. E. Coreth, *Beiträge zur Christlichen Philosophie*, Wien 1999, S. 203.

16 Vgl. ebd.

17 Vgl. ebd.

In seiner frühen Denkzeit versteht Heidegger bekanntlich den Sinn von Sein vom menschlichen Dasein her, so daß das Sein im Seinsverständnis des Menschen unterzugehen scheint und in Zeit und Geschichte verschlossen bleibt. Nach seiner »Kehre« wird aber das Sein nicht vom Menschen her, sondern der Mensch vom Sein her verstanden. Der Mensch steht in der »Lichtung des Seins«, er ist der »Ort der Wahrheit des Seins«, er hat auf die »Stimme des Seins« zu hören, ihm ist vom Sein her das geschichtliche Seinsgeschick zugewiesen. Trotzdem kehrt Heidegger hier nicht zum metaphysischen Seinsverständnis zurück. Er versteht nämlich das Sein als seinsgeschichtliches Geschehen.¹⁸ Dies kommt besonders in seinen »Beiträgen zur Philosophie« zum Ausdruck. Man wird allerdings auch hier kaum von einer endgültigen und grundsätzlichen Absage Heideggers an jegliche Metaphysik, an Gott und Gottesglaube, ja sogar an ein rationales, intellektuell der Wahrheit verpflichtetes Denken, von einer Preisgabe der Philosophie zugunsten einer willkürlicher Mythologie¹⁹ reden können.

Sein ist für Heidegger somit kein Gott und an vielen Stellen behauptet er, daß die Sache des Glaubens eine der Philosophie fremde Angelegenheit ist, selbst wenn sie für den Glauben eine Bedeutung als Korrektiv der Grundbegriffe haben mag. Dabei ist die Seinsvergessenheit schlimmer als die Gottverlassenheit, unheimlicher als »der Fehl Gottes ist, weil wesender und älter, das Seinsgeschick, als welches die Wahrheit des Seins inmitten des Andranges von Seiendem und nur Seiendem sich verweigert«²⁰. Es gibt aber auch keine christliche Philosophie. Und christliche Theologie bewegt sich auf der Ebene der Metaphysik, weswegen sie der Seinsvergessenheit nicht entgeht. Sie hat sogar Gottverlassenheit mit heraufgeführt. Und der härteste Schlag gegen Gott besteht nicht darin, daß er unerkennbar und seine Existenz als unbeweisbar erwiesen wird, sondern daß die Gläubigen und die Theologen 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«²¹. Aber trotz dieser harten Aussagen über Theologie im Zusammenhang mit Metaphysik und Philosophie verlassen Heideggers Ansätze zu den Aussagen über Gott den Bereich der Philosophie nicht.

Für das Seinsdenken Heideggers ist auch nicht entscheidend die theoretische Atheismusfrage, ob Gott ist oder nicht, sondern das Verhältnis Gottes zum Menschen. In der Nähe zum Sein vollzieht sich für ihn, »wenn über-

18 Vgl. ebd., S. 366f.

19 Vgl. ebd., S. 367.

20 M. Heidegger, Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus, in: Nietzsche, Bd. 2, Pfullingen 1961, S. 396.

21 Ders., Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in: Holzwege, 6. Aufl., Frankfurt 1980, S. 240.

haupt, 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«²², wobei zu fragen ist, »ob der Gott sich nahe oder entziehe«²³. Es geht vor allem um die Begegnung mit dem wahrhaften Gott, im Gegensatz zu dem anthropomorphen Gott, der ein Seiendes unter Seienden wäre.²⁴ Heidegger ringt also um die Nähe oder um die Ferne Gottes, die von der Nähe oder von der Ferne zum Sein abhängt. Und der Mensch kann Gott nur dann finden, wenn er das Seiende hinter sich läßt und sich dem Sein öffnet.²⁵

3. *Platos Chorismos und die Metaphysik des Aristoteles als die Geburtsstätte des Nihilismus?*

Es ist bekannt, daß Heidegger mit Nietzsche übereinstimmt, daß das Christentum Platonismus fürs Volk ist.²⁶ Die Griechen, vor allem die Vorsokratiker, haben nach ihm im Bestehen des Kampfes zwischen Sein und Schein dem Seienden das Sein abgerungen. Sie haben das Seiende in die Ständigkeit und in die Unverborgenheit gebracht. Und obwohl hier das ganze Seiende vom Schein umlauert ist, wird es ernst genommen, man weiß um seine Macht. Erst in der Sophistik und bei Plato wird der Schein zum bloßen Schein und das Sein wird als *idea* an einen übersinnlichen Ort hinaufgesetzt. Dadurch wird die Kluft, *chorismos*, zwischen dem nur scheinbaren Seienden unten und dem wirklichen Sein oben aufgerissen. Hier siedelt sich aber nach Heidegger die Lehre des Christentums an, die das Untere zum Geschaffenen und das Obere zum Schöpfer umdeutet.²⁷ So wurde die Gottesfrage metaphysisch verstellt und verdeckt. Dies wirkt sich auch philosophiegeschichtlich so weit aus, daß sogar Husserls Phänomenologie die christliche Religiosität auf ein Faktum des Bewußtseins zurückführt und es im Umkreis historischer Möglichkeiten zum Exempel erhebt, worin der platonische Gegensatz zwischen scheinbarer und wahrer Welt fortwirkt.²⁸

22 Ders., Über den Humanismus, S. 29.

23 Ebd., S. 42.

24 Vgl. J. B. Lotz, M. Heidegger und Thomas von Aquin, Mensch-Zeit-Sein, Pfullingen 1975, S. 37f.

25 Vgl. M. Heidegger, Die Frage nach der Technik, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 34.

26 Vgl. ders., Einführung in die Metaphysik, S. 80.

27 Vgl. ebd.

28 Vgl. M. Riedel, Frömmigkeit im Denken, in: P. -L. Coriando (Hrsg.), »Herkunft aber bleibt stets Zukunft«. M. Heidegger und die Gottesfrage, Frankfurt 1998, S. 39.

Deshalb ist auch der Umschlag der Bedeutung von *meta ta physika* als dem buchtechnischen Ausdruck²⁹ für die titellosen Abhandlungen des Aristoteles zu *meta ta physika* als der qualitativen Bestimmung des Denkens, dieser Umschlag von *post* zu *trans*, »das in der Physik Betrachtete, seinem behandelnden Problemgehalt nach, übersteigend«³⁰ für Heidegger eine Faszination und ein Ärgernis. Denn ein buchtechnischer Titel wurde, ohne daß man weiß wann, wie und durch wen, zum Titel für eine epochale Bestimmung des Denkens. Durch diesen Umschlag wird die *prote philosophia* des Aristoteles zur Wissenschaft vom Übersinnlichen, zur Metaphysik.³¹ Und er entschied das Schicksal der Philosophie im Abendland. Metaphysik als der »Titel für eine grundsätzliche philosophische Verlegenheit« wird zum Titel »für die Verlegenheit der Philosophie schlechthin«³².

Und nicht nur das. Für Heidegger ist Nietzsches Wort »Gott ist tot« keine theologisch–apologetische Formel des Unglaubens, sondern die Besinnung auf die Wahrheit der übersinnlichen Welt und über ihr Verhältnis zum Wesen des Menschen, die eine Folge des Denkens ist, das die sinnliche Welt von der übersinnlichen trennt und diese zur eigentlichen und wahren Welt macht. Nach ihm deckt sich der Nihilismus Nietzsches dabei auch nicht mit dem negativ vorgestellten Zustand, daß man an den christlichen Gott nicht mehr glauben kann. Außerdem versteht Nietzsche unter dem Christentum nicht das christliche Leben, das vor der Abfassung der Evangelien bestand, sondern die geschichtliche, weltlich–politische Erscheinung der Kirche innerhalb der Gestaltung des abendländischen Menschentums und seiner Kultur. So kann auch ein nichtchristliches Leben das Christentum bejahen, so wie das christliche Leben nicht notwendig des Christentums bedarf. Darum ist eine Auseinandersetzung mit dem Christentum keine Bekämpfung des Christlichen und eine Kritik der Theologie keine Kritik des Glaubens.³³

Im Nietzsches Wort »Gott ist tot« steht für Heidegger der Name Gott auch für übersinnliche Welt der Ideale. Und wenn der unverfälschte Gottesglaube dahinschwindet, dann zerbricht damit keineswegs auch das Grundgefüge, demgemäß eine ins Übersinnliche ausgreifende Zielsetzung das sinnlich irdische Leben beherrscht. An die Stelle der geschwundenen Autorität Gottes tritt die Autorität des Gewissens und drängt sich die Autorität der Vernunft. Die Weltflucht ins Übersinnliche wird ersetzt durch den historischen Fort-

29 Vgl. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Frankfurt 1991, S. 7.

30 Ders., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, Frankfurt 1977, S. 12.

31 Vgl. P. Brkic, *M. Heidegger und die Theologie*, Mainz 1994, S. 221.

32 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 7f.

33 Vgl. ders., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, S. 215f.

schritt. Das jenseitige Ziel der ewigen Seligkeit wandelt sich um in das irdische Glück der Meisten. Die Pflege des Kultes der Religion wird abgelöst durch die Begeisterung für eine Kultur oder Zivilisation. Das Schöpferische des biblischen Gottes wird zur Auszeichnung des menschlichen Tuns. Und was sich an die Stelle der übersinnlichen Welt bringen will, sind die Abwandlungen der christlich–kirchlichen und theologischen Weltauslegung, die ihr Schema aus der hellenistisch–jüdischen Welt übernommen hat, deren Grundgefüge im Beginn der abendländischen Metaphysik durch Platon gegründet wurde.³⁴

Damit ist für Heidegger der Bereich für das Ereignis des Nihilismus die Metaphysik selbst als das gedachte Grundgefüge des Seienden im Ganzen, sofern dieses in eine sinnliche und übersinnliche Welt unterschieden wird. Diese Metaphysik ist dabei »der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, daß die übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden«³⁵. So ist aber auch der Unglaube als der Abfall von der christlichen Glaubenslehre niemals das Wesen und der Grund des Nihilismus, sondern seine Folge. Deshalb kann auch das Christentum sogar als eine Folge des Nihilismus verstanden werden,³⁶ der in der Verdoppelung der Welt steckt, wobei man diese Verdoppelung als ihre Zerklüftung und als Auflösung ihres Selbstverständnisses im nihilistischen Sinne betrachten kann.

Und man kann kaum bestreiten, daß das Sein von der Philosophie nicht in voller Ausdrücklichkeit zum Thema erhoben, daß es bis zu einem gewissen Grade hinter dem Seienden zurückgetreten und vergessen worden ist, wie es Heidegger auf verschiedene Art zum Ausdruck brachte. Doch scheint er das zu unterschätzen, was das Denken in der Metaphysik, im christlichen und im griechischen Raum, an Enthüllung des Seins geleistet hat. Obwohl die Problematik des Seins in Vergangenheit nie bis zum letzten von der des Seienden abgesetzt wurde, wurde dabei doch auch manche Klärung des Seins vollzogen. So kann man kaum behaupten, daß Metaphysik wesentlich nihilistisch ist, noch weniger daß Nihilismus die genuine und notwendige Frucht der Metaphysik und das Christentum eine Folge oder Ausformung des Nihilismus ist.³⁷ So war auch der Fehl Gottes kaum ein beherrschender Wesenszug dieses Christentums. Gott wurde zwar von manchen zu sehr als ein Seiendes über den anderen Seienden genommen, aber Heidegger scheint bei seiner Ablehnung eines Gottes immer nur die unzureichende Ausgestaltung der phi-

34 Vgl. ebd., S. 216.

35 Ebd., S. 217.

36 Vgl. ebd.

37 Vgl. J. B. Lotz, *Sein und Existenz*, Freiburg/Basel/Wien 1965, S. 210.

losophischen Gotteslehre vor Augen zu haben. Im Gegensatz dazu ist es vielleicht nicht abwegig zu behaupten, daß Thomas von Aquin gerade am Gottesproblem in beachtlicher Weise zur Klärung des Seins selbst vorgezogen ist. Gott als das *ipsum esse subsistens* sah er als das Sein selbst, was eine nachher kaum erreichte Vollendung der Klärung des Seins selbst darstellt. In diesem Zusammenhang kann man, wie es J. B. Lotz vorschlägt, auch Heideggers Auffassung der Transzendenz des Seins im Sinne des Aquinaten deuten und vor allem seine Analogielehre hoch einschätzen, die »die höchste bisher gewonnene Aufgipfelung der Problematik des Seins selbst ist, obwohl sie freilich von der vollen Ausdrücklichkeit des Seins her neu zu denken bleibt«³⁸.

Denn auch Heideggers Überlegungen zur theologischen Philosophie des Aristoteles lassen sich in diesem Sinne deuten, was dazu beitragen kann, daß man auch seine Übertreibungen hinsichtlich der Seinsvergessenheit und des Nihilismus der abendländischen Philosophie und Theologie in einem anderen Licht kann betrachten lernen.

Theologie als Wissenschaft zieht nämlich nach Heidegger ihre Wurzeln aus dem Verstehen der Philosophie des Aristoteles. So versucht er, sich auf Metaphysik 1026a 18ff. und auf *De mundo* 391b 4 berufend, den aristotelischen Begriff der Philosophie zu skizzieren. Dabei ist für ihn die eigentliche Philosophie des Aristoteles theologische Philosophie, *theologike philosophia*, die sich auf »die Gründe des am offensichtlichen Seienden sich bekundenden Übermächtigen bezieht«³⁹. Dieses Göttliche, *to theion*, ist für Heidegger »das Seiende schlechthin — der Himmel: das Umgreifende und Überwältigende, das, worunter und woran wir geworfen, wovon wir benommen und überfallen sind, das Übermächtige. Das *theologein* ist ein Betrachten des *kosmos*«⁴⁰. So hat Philosophie als erste Philosophie den Charakter der Wissenschaft vom Sein und vom Übermächtigen, das im Grunde auch Gott ist. Aber diese Wissenschaft ist trotzdem kein konkretes, alltägliches Wissen um die Dinge und um uns selbst, sondern »die *prote philosophia* ist die *episteme zetoumene*: die gesuchte Wissenschaft; diejenige, die nie ein fester Besitz werden kann und als solcher nur weitergegeben zu werden braucht; sie ist vielmehr die Wissenschaft, die nur zu gewinnen ist, wenn sie jedesmal neu gesucht wird; sie ist gerade ein Wagnis, eine 'verkehrte Welt'; d. h. das eigentliche Verstehen des Seins muß selbst erst immer errungen werden«⁴¹. Dabei ist aber für

38 Ebd., S. 211.

39 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Frankfurt 1978, S. 13.

40 Ebd.

41 Ebd.

Heidegger die Philosophie, wie sie Aristoteles versteht, in erster Linie auch *theologike*, was immer man darunter verstehen, und wie sehr man auch Philosophie und Theologie mit Ontologie und Weltanschauung verknüpfen mag. Und für ihn ist von besonderer Bedeutung, daß diese *theologike* Wissenschaft kein festes Wissen sein kann, sondern eher ein Suchen nach Wissen, eine Art Glauben, obwohl man in mancher Hinsicht auch sagen kann, daß sie in der Geschichte der Metaphysik und der Theologie zur Seinsvergessenheit und zur Gottverlassenheit führen konnte und tatsächlich geführt hatte.

In diesem Zusammenhang kann man auch auf die Tatsache hinweisen, daß in der heutigen Theologie das Problem eines nichtnaturwissenschaftlichen und nichttechnischen Denkens und Sprechens anders gesehen wird als es in der griechischen Zeit der Fall war, dies vor allem wegen der modernen Erfahrung mit der Entwicklung der Naturwissenschaft, die sich als einzige Wissenschaft in den Vordergrund drängen will. Es ist aber für Heidegger sogar kein echtes Problem, weil es sich an einer widersinnigen Voraussetzung orientiert, die manchmal übersieht, daß Theologie keine Naturwissenschaft ist,⁴² was manchen Theologen in die Position bringt, sich gegen den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit zu verteidigen. Und gerade hier steckt die positive Aufgabe für die Theologie, aus dem eigenen Wesen christlichen Glaubens zu erörtern, »was sie zu denken und wie sie zu sprechen hat«⁴³. In dieser Aufgabe ist aber die Frage eingeschlossen, ob Theologie überhaupt Wissenschaft sein kann, weil sie anscheinend keine Wissenschaft sein darf. Und man kann sagen, daß sie zumindest im Sinne des naturwissenschaftlich-technischen Denkens und Sprechens Wissenschaft weder sein will noch sein kann noch sein darf. Sie soll nämlich immer für den neuen Sinn, der keineswegs auf naturwissenschaftliche Art fixiert werden kann, offen sein. Und eine solche Theologie steht Aristoteles viel näher als dem modernen Positivismus oder irgendeinem theologischen Dogmatismus. Denn der heutige Mensch ist nach Heidegger auf dem Sprunge, »sich auf das Ganze der Erde und ihrer Atmosphäre zu stürzen, das verborgene Walten der Natur in der Form von Kräften an sich zu reißen und den Geschichtsgang dem Planen und Ordnen einer Erdregierung zu unterwerfen«⁴⁴. Und dieser fast gewalttätige Dogmatismus scheint ihn mehr zu isolieren und zu versklaven, als es bei vielen anderen Dogmatismen in der Geschichte der Fall war, weil er nicht mehr imstande, »einfach zu sagen, was *ist*, zu sagen, was dies *ist*, daß ein Ding *ist*«⁴⁵. Das Ganze des Seienden ist für ihn der eine Gegenstand seines Willens

42 Vgl. ders., *Phänomenologie und Theologie*, in: *Wegmarken*, 2. Aufl., Frankfurt 1978, S. 77.

43 Ebd.

44 Ders., *Der Spruch des Anaximander*, in: *Holzwege*, 6. Aufl., Frankfurt 1980, S. 367.

45 Ebd.

zur Eroberung. Das Einfache des Seins ist dabei in der Vergessenheit verschüttet. Dies offensichtlich nicht nur im Sinne der Isolation des menschlichen Daseins vom Sein, das ihm die Geborgenheit anbieten könnte, sondern auch von der Hoffnung auf die Erfahrung des Seins, das nicht auf eine positivis-tisch-materialistische Verengung reduziert wird.

4. *Das absolute Wissen und die Seinsvergessenheit*

In seinen Aristoteles-Auslegungen findet Heidegger auch seine phäno-menologisch geübte Enthaltung von metaphysisch begründeten Antworten auf die Frage nach dem Sein Gottes bestätigt. Die erste Philosophie des Aristoteles, die nach ihm theologisch ist, lehrt sehen, daß Gott und die Welt sind. So haben es damals die Griechen gedacht, aber auch die Römer und die Christen des ersten Jahrtausends. Und erst die monastische Frö-migkeitsbewegung an der Schwelle zur Jahrtausendwende weckte im Kampf gegen die Verweltlichung des Glaubens das Bedürfnis nach den Beweisen für das göttliche Sein, wie es das berühmte Beispiel von Anselm von Canterbury zeigte. Nach dieser Zeit entsteht im Lehrbetrieb der europäischen Schulphi-losophie das Mißverständnis, nach dem die gesuchte *philosophia prima* eine *scientia Dei*, eine Wissenschaft von Gott wird, als ob die Liebe zum Wissen eine Wissenschaft werden und göttliche Allwissenheit erreichen könnte, wie Hegel es später beanspruchte.⁴⁶ Da Gott hier das Sein nicht übersteigt und selbst kein Sein ist, so steht er als Seiendes unter dem Sein, womit an die Stelle Gottes nach Heidegger »der Gott und die Götter«⁴⁷ gesetzt werden. Diesen von ihm auf diese Art gesehenen Sachverhalt verdeutlicht er auch am Hegels Begriff der Erfahrung in der »Phänomenologie des Geistes« und in der »Wissenschaft der Logik«.

Für Heidegger ist die Phänomenologie des Geistes als Erfahrung des Bewußtseins »der sich vollbringende Skeptizismus«⁴⁸. Und diese Erfahrung ist das Gespräch zwischen dem natürlichen Bewußtsein und dem absoluten Wissen, wobei das natürliche Bewußtsein als der jeweils zu seiner Zeit geschichtlich daseiende Geist verstanden wird, der als Subjektivität die Wirk-lichkeit des Wirklichen ist. Dieser daseiende Geist schlägt sich in den sich selbst an sich selbst erinnernden geschichtlichen Geistern nieder. Im Gegen-satz dazu ist das absolute Wissen die Darstellung des Erscheinens des daseien-

46 Vgl. M. Riedel, Frömmigkeit im Denken, in: P. –L. Coriando (Hrsg.), »Herkunft aber bleibt stets Zukunft«. M. Heidegger und die Gottesfrage, S. 31.

47 M. Heidegger, Über den Humanismus, S. 29.

48 Ders., Hegels Begriff der Erfahrung, in: Holzwege, 6. Aufl., Frankfurt 1980, S. 197.

den Geistes. Dieses Wissen vollzieht die Organisation »der Seinsverfassung des Geisterreiches«⁴⁹. So ist die Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes die Theologie des Absoluten hinsichtlich seiner Anwesenheit, seiner Parusie im geschichtlichen dialektisch–spekulativen Karfreitag, wo das Absolute stirbt, Gott aber nicht tot bleibt. Die Rede über den Karfreitag sagt alles andere, nur nicht, daß es keinen Gott gibt. So ist nach Heidegger Hegels »Wissenschaft der Logik« »die Wissenschaft des anfänglich bei sich anwesenden Absoluten in seinem Sichwissen als der absolute Begriff«⁵⁰. Als solche ist sie die Theologie der Absolutheit des Absoluten, und zwar vor der Schöpfung.

Aber sowohl Phänomenologie des Geistes als auch Wissenschaft der Logik sind für Heidegger im Grunde Theologie, die in ihrem Wesen Ontologie ist, weil sie die Weltlichkeit der Welt denken. Diese Welt ist das Seiende im Ganzen, das den Grundzug der Subjektivität hat und das das Absolute repräsentiert. Dabei ist die »Wissenschaft des absoluten Wissens nicht deshalb die weltliche Theologie der Welt, weil sie die christliche und kirchliche säkularisiert, sondern weil sie zum Wesen der Ontologie gehört«⁵¹. Diese Ontologie ist älter als jede christliche Theologie. Und diese Theologie des Absoluten ist das Wissen des Seienden als des Seienden, das schon bei den griechischen Denkern sein onto–theologisches Wesen zum Vorschein bringt. So ist die christliche Theologie im Grunde Metaphysik, weil sie das, »was sie weiß und wie sie ihr Gewußtes weiß«⁵², auf metaphysische Art weiß.

Heidegger folgt hier offenbar auch der Annahme Hegels, daß die ältere Metaphysik einen höheren Begriff vom Denken hatte, als es in der Neuzeit der Fall war. Diese Metaphysik nahm an, daß das, was durch das Denken von den Dingen und an den Dingen erkannt wurde, das an ihnen wahrhaft Wahre ist. Wahr sind sie also nicht in ihrer Unmittelbarkeit, sondern in ihrer Form des Denkens als Gedachte. So ist für sie das Denken mit seinen Bestimmungen den Gegenständen kein Fremdes, sondern es ist ihr Wesen. Die Dinge und das Denken derselben stimmen an und für sich überein, das Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge sind ein und derselbe Inhalt.⁵³

Für Heidegger hat aber die Metaphysik das Sein deswegen vergessen, weil sie es sowohl ontologisch als auch onto–theologisch als Seiendes dachte. Und ihre neuzeitliche Form scheint sich für ihn noch mehr vom Denken des Seins

49 Ebd., S. 198.

50 Ebd.

51 Ebd.

52 Ebd., S. 199.

53 Vgl. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke in zwanzig Bänden, Band 5, Frankfurt 1974, S. 38.

entfernt zu haben, weil sie nur die Erscheinungen als erkannt angenommen hat. Auch Hegels Versuch, ein ganzheitlicheres Denken zu denken, hat die Vergessenheit des Seins nicht verwinden, wohl aber etwas tiefer ahnen können. Diese Seinsvergessenheit scheint Hegel solchermaßen geahnt zu haben, daß er der Meinung war, daß sich der reflektierende neuzeitliche Verstand der Philosophie bemächtigt und daß er als abstrahierender und als trennender in seinen Trennungen beharrt hat. Da er gegen die Vernunft gekehrt ist, betrügt er sich als gemeiner Menschenverstand. Für ihn beruht die Wahrheit auf sinnlicher Realität. Die sinnliche Wahrnehmung gibt den Gedanken Gehalt und Realität und die Vernunft erzeugt nur Hirngespinnste, was er Kant zum Vorwurf macht. So geht in diesem Verzicht der Vernunft auf sich selbst der Begriff der Wahrheit verloren. Sie wird darauf »eingeschränkt, nur subjektive Wahrheit, nur die Erscheinung zu erkennen, nur etwas, dem die Natur der Sache selbst nicht entspreche; das Wissen ist zur Meinung zurückgefallen«⁵⁴. Und dieser Verlust der Wahrheit als Reduktion des Wissens, worüber Hegel spricht, ist für Heidegger eines der klarsten Anzeichen der Seinsvergessenheit.

5. *Der Fehl und die Verborgenheit Gottes in Angst vor dem Denken*

Und offensichtlich auch deswegen warnt Heidegger davor, daß man die Überwindung der Metaphysik durch die seynsgeschichtliche Erfahrung der Wahrheit des Seyns, sowie die Verwehrung der Möglichkeit der Verwendung metaphysischer Begriffe als etwas Mystisches bezeichnet, was zugleich etwas Unklares, Dunkles, bloßen Stimmungen Vehaftetes wäre und was der »strengen« Philosophie nie beachtungswert sein könnte. Damit würde man nämlich Mystik zu einer Ab— und Unart der Metaphysik machen und weder die eine noch die andere in ihrem Wesen begreifen.⁵⁵

Aber in diesem Zusammenhang stellt sich dann auch die Frage, ob Heideggers seynsgeschichtliches Denken, wenn es vom Fehl Gottes und von abwesender Anwesenheit Gottes spricht, etwas Gemeinsames hat mit der christlichen Rede von der Verborgenheit Gottes, die auch mystisch anmutet. Nach B. Welte sucht Heidegger Metaphysik und damit auch den Gott der Metaphysik zu verwinden, was bedeutet, daß das im Zeitalter der Metaphysik Gedachte neu gedacht und in eine neue Richtung gewendet werden soll. So ist die Vorbereitung der Verwindung der abendländischen Metaphysik

54 Ebd.

55 Vgl. M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt 1997, S. 403f.

zugleich die Vorbereitung der erwarteten Ankunft des noch verborgenen und fehlenden Gottes.⁵⁶ Und die wesentliche Frage lautet hier: Meint die »Verborgenheit Gottes« im Sinne der christlichen Theologie dasselbe wie der »Fehl Gottes« im Sinne Heideggers? Meint »der verborgene Gott« dasselbe wie »Gottes Fehl«?⁵⁷ Hat die Bestimmung »Fehl Gottes« mit der scholastischen Bestimmung *Deus absconditus* etwas Gemeinsames?

Es ist offensichtlich, daß Heideggers Gedanken über den »Fehl Gottes« mit der Verborgenheit Gottes im theologischen Sinne nicht gleichgesetzt werden können, weil er mit dem »Fehl Gottes« die Verborgenheit Gottes nicht im Zusammenhang mit dem Erkenntnisvermögen des Menschen sieht, er ist kein Verweis auf die aus der seinshaften Unendlichkeit Gottes folgende Unbegreiflichkeit von ihm.⁵⁸ Während die Unbegreiflichkeit Gottes darauf hinweist, daß es einem endlichen, geschaffenen Intellekt unmöglich ist, die in der absoluten Seinsfülle Gottes gegebene Wahrheit und Erkennbarkeit grundsätzlich auszuschöpfen, bedeutet der »Fehl Gottes«, »daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt«⁵⁹.

Heidegger versteht nämlich den »Fehl Gottes« als die Nacht, in der sich die Zeit so tief verloren hat, »daß sie nicht mehr vermag, den Fehl Gottes als Fehl zu merken«⁶⁰. Eine Wende ist nur möglich, wenn »der Abgrund der Welt erfahren und ausgestanden«⁶¹ wird. Der Glanz der »Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen«⁶² und »das Heilige geht als die Spur zur Gottheit verloren«⁶³. Das Heillose breitet sich aus, und nur wer dieses zu erfahren vermag, ist »unterwegs auf der Spur des Heiligen«⁶⁴. In diesem Zusammenhang spricht Heidegger über das Schaffen von Dichtern wie Hölderlin und Rilke. Und im selben Zug bewegen sich nach ihm auch die Denker, die das Sein als es selbst vollziehen und so dem Heiligen, der Gottheit und dem Gott einen Aufenthalt bereiten⁶⁵.

56 Vgl. B. Welte, *Gott im Denken Heideggers*, in: *Zeit und Geheimnis*, S. 272.

57 Vgl. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, GA 39, Frankfurt 1980, S. 232.

58 Vgl. K. Rahner, *Über die Verborgenheit Gottes*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, Zürich 1975, S. 287.

59 M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, in: *Holzwege*, 6. Aufl., Frankfurt 1980, S. 265. Vgl. dazu P. Brkić, *M. Heidegger und die Theologie*, S. 290f.

60 M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, S. 265.

61 Ebd., S. 266.

62 Ebd., S. 265.

63 Ebd., S. 268.

64 Ebd., S. 315.

65 Vgl. ders., *Über den Humanismus*, S. 29 und 41f.

Im »Brief über den Humanismus« behauptet Heidegger auch, daß der Satz, daß das Wesen des Menschen auf dem In–der–Welt–sein beruht, keine Entscheidung darüber enthält, ob der Mensch im theologisch–metaphysischen Sinne ein nur diesseitiges oder ein nur jenseitiges Wesen ist.⁶⁶ Deswegen ist mit der existenzialen Bestimmung des Wesens des Menschen noch nichts über das Dasein Gottes oder sein Nicht–sein entschieden. So ist nach ihm auch die Auslegung des Wesens des Menschen aus dem Bezug dieses Wesens zur Wahrheit des Seins noch kein Atheismus, worauf er schon in seiner Schrift »Vom Wesen des Grundes« hinweist: »Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In–der–Welt–sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz allererst ein *zureichender Begriff des Daseins* gewonnen, mit Rücksicht auf welches Seiende nunmehr *gefragt* werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist.«⁶⁷ Und die Erhellung der Transzendenz ist für ihn im Grunde die Erhellung des Seins.

So entscheidet sich Heideggers Philosophie »weder für noch gegen das Dasein Gottes«.⁶⁸ Sie fördert weder Indifferentismus noch Nihilismus. Sein Denken, das aus der Frage nach der Wahrheit des Seins denkt, fragt, nach ihm, anfänglicher, als die Metaphysik fragen kann. Denn erst aus der Wahrheit des Seins, das er zu denken versucht, läßt sich das Wesen des Heiligen denken, erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken und erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort »Gott« bedeutet. Und der heutige Mensch kann gar nicht ernst und streng fragen, »ob der Gott sich nahe oder entziehe«⁶⁹, wenn er es unterläßt, in die Dimension des Heiligen hineinzudenken, die aber verschlossen bleibt, »wenn nicht das Offene des Seins gelichtet und in seiner Lichtung dem Menschen nahe ist«⁷⁰. Damit ist dieses Denken weder theistisch noch athetistisch, es achtet nämlich die 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«⁷¹.

Diese seine Überlegungen bekräftigt Heidegger besonders eindrücklich durch die Interpretation des Verhaltens des tollen Menschen Nietzsches, der »Gott ist tot« schreit. Er fragt sich, inwiefern dieser Mensch toll und ver–rückt

66 Vgl. ebd., S. 41.

67 Vgl. ders., *Vom Wesen des Grundes*, in: *Wegmarken*, 2. Aufl., Frankfurt 1978, S. 157; *Über den Humanismus*, S. 41.

68 Ders., *Über den Humanismus*, S. 41.

69 Ebd., S. 42.

70 Ebd.

71 Ebd.

ist und behauptet, daß er nichts mit denjenigen zu tun hat, die nicht an Gott glauben. Sie sind nämlich nicht deshalb ungläubig, weil Gott ihnen ungläubwürdig geworden ist, sondern »weil sie selbst die Möglichkeit des Glaubens aufgegeben haben, insofern sie Gott nicht mehr suchen können. Sie können nicht mehr suchen, weil sie nicht mehr denken«⁷². Sie haben Denken abgeschafft und es durch Geschwätz ersetzt, das überall dort Nihilismus wittert, wo das Denken sein eigenes Meinen gefährdet meint. Sie haben Angst vor dem Denken, die eigentlich Angst vor Angst ist. Im Gegensatz dazu ist der tolle Mensch derjenige, der Gott sucht, indem er nach Gott schreit. Und vielleicht ist ausgerechnet er ein Denkender. Und das »Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist.«⁷³ Des Denkens nämlich, das in und aus der Lichtung des Seins erfahren wird.

6. Ist Gott das Denkwürdigste, von dem zu schweigen ist?

Von diesem Denken ist auch in der Hinwendung Heideggers zur seinsgeschichtlichen Theologie die Rede, wo er vom »letzten Gott« spricht, der als »zumal gegen den christlichen«⁷⁴ gedacht wird. Hier wird die Aporie geöffnet, die darin besteht, daß der spätere Heidegger, getragen vom Gedanke der nihilistischen Vollendung der Onto–theologie, einerseits jedes Reden von Gott innerhalb der Philosophie für »gotteslästerlich« erklärt, andererseits in seinem seinsgeschichtlichen Denken trotzdem die Rede von Gott übernommen⁷⁵ hat. Diese Aporie wird noch größer, wenn man Heidegger der späten fünfziger, sechziger und siebziger mit dem der dreißiger und vierziger Jahre vergleicht. Einerseits sagt er Ende der fünfziger Jahre, im zeitlichen Umkreis des Gesprächs mit seinem japanischen Gast: »Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen.«⁷⁶ Andererseits machte er in den dreißiger Jahren seinen »letzten Gott« zum wesentlichen Bestandteil seines anfänglichen Denkens. Er schwieg also von Gott nicht. Einerseits antwortete er Anfang der

72 Ders., Nietzsches Wort »Gott ist tot«, S. 262.

73 Ebd., S. 262f.

74 Ders., Beiträge zur Philosophie, S. 403.

75 Vgl. J. Möller (Hrsg.), Einleitung: Der unbewältigte Gott der Philosophen, in: Der Streit um den Gott der Philosophen, Düsseldorf 1985, S. 14.

76 M. Heidegger, Die onto–theo–logische Verfassung der Metaphysik, in: Identität und Differenz, S. 51.

siebziger Jahre auf die Frage von G. Neske, ob »Gott nicht auch gedacht werden« will, mit der Aussage: »Gott ist das Denkwürdigste, aber da versagt die Sprache«⁷⁷, andererseits identifiziert er sich in den dreißiger und vierziger Jahren mit dem dichterisch-nennenden Sagen des Heiligen und der Götter und proklamiert die Erfahrbarkeit Gottes in seinem seinsgeschichtlichen Denken. So ist es klar, daß Heidegger trotz seines Vorhabens, von Gott zu schweigen und trotz seiner Behauptung, daß über ihn als das Denkwürdigste die Sprache versagt, von Gott doch viel redet.

So ist es kein Wunder, daß sich Heidegger auf den Widerspruch Jüngels gegen seine Aussage über Gott als das Denkwürdigste, wo aber die Sprache versagt, diesen Widerspruch gefallen ließ. Und dem fügte Jüngel mit Recht hinzu: »... wohl wissend, daß die Theologie das ihr anvertraute Geheimnis nicht dadurch zu ehren vermag, daß sie davon schweigt. Doch wichtiger war mir, daß er die These von Gott als dem im höchsten Maße Denkwürdigen offensichtlich nicht durch irgendeine philosophische Theologie diskreditieren wollte.«⁷⁸ Hier kam offensichtlich Heideggers alte und nicht selten wiederholte These zum Ausdruck, daß das im höchsten Maß Denkwürdige oft durch Theologie, und nicht nur durch Philosophie, diskreditiert wurde.

Natürlich kann man sich die Frage stellen, ob Heideggers mythisch-dichterisches Sagen des Heiligen und der Götter und sein Denken des »letzten Gottes« auch eine Diskreditierung der These von Gott als dem im höchsten Maße Denkwürdigen darstellt, wo die Sprache versagt. Denn die seinsgeschichtliche Theologie will genausowenig von diesem Denkwürdigsten schweigen, als es die philosophische tut. Und sie beide wollen sowohl davon wissen als auch daran glauben, wovon sie reden. Heidegger will aber vor allem sein Unbehagen darüber zum Ausdruck bringen, daß das überlieferte philosophische und theologische Denken allzuoft das Schweigen auch dort brach, wo es vielleicht doch am besten ist, in hoffender Offenheit zu schweigen.

Zusammenfassung

Martin Heidegger geht es in seinem ganzen Werk um das Sein, das in der abendländischen Philosophie vergessen wurde. Damit es aber dieser Vergessenheit entzogen wird, muß es dem verstehenden Dasein ausgesetzt werden, dem es sich offenbaren kann.

Schon diese Einstellung läßt das Rätselhafte im Denken Heideggers zum Vorschein bringen, das einen in Verlegenheit bringt. Was ist das Dasein und

77 E. Jüngel, Brief an G. Neske vom 18. August 1988, in: Antwort, M. Heidegger im Gespräch, Pfullingen 1988, S. 258.

78 Ebd.

was soll sich ihm offenbaren? Und wie kann man von diesem Offenbaren etwas erfahren oder wissen? Oder kann und soll man da an etwas glauben? Und woran?

Hiedegger stellt sich in seinem Denken immer wieder und auf verschiedene Art, klar oder verschlüsselt, der Frage nach der Möglichkeit menschlichen Verstehens der Wirklichkeit, nach dem Wissen des Wissbaren und nach dem Glauben an das Unwissbare, wobei er sich ständig unterwegs zum Sein befindet, das sich ihm versagt, ihm die Sprache verschlägt, ihn ins Schweigen treibt. Dies besonders dann und dort, wo es sich um das Geheimnis des daseienden Menschen und des Gottes, der weder Daseiendes, noch Seiendes, noch Sein ist, der aber doch ist und sein wird. Dies nicht nur wegen Spuren, die die Religionen hinterlassen, sondern auch wegen der Sehnsucht des Menschen, das Wesentliche zu erfassen. So ist Gott für den Menschen das Denkwürdigste, auch wenn es manchmal so aussieht, als ob auf die Frage nach ihm und nach seinem Gott das Schweigen die beste Antwort wäre. Besonders dort, wo sowohl das Wissen als auch das Glauben sprachlos werden.