

Gerd Haeffner SJ

Denken im Ende der Metaphysik

Ein Rückblick auf das Werk Martin Heideggers

Am 26. Mai, genau vier Monate vor seinem 87. Geburtstag, ist Martin Heidegger, der vielleicht bedeutendste Philosoph unseres Jahrhunderts, gestorben. Damit ging ein Lebenswerk zu Ende, dessen Einfluß auf das philosophische, theologische und überhaupt geistige Schaffen unserer Zeit schon jetzt ein gewaltiges Ausmaß erreicht hat, wofür nicht nur die von H.-M. Saß herausgegebene, inzwischen über 3700 Nummern umfassende Bibliographie¹ ein sprechendes Zeugnis ablegt. Manche meinen allerdings, viel zitiert zu werden sei noch kein sicheres Zeichen wirklicher Größe; andere gestehen Heidegger zu, der letzte bedeutende Vertreter einer Tradition deutscher Philosophie zu sein, die allerdings mit ihm und durch ihn endgültig der Vergangenheit anzugehören beginnt. In der Tat wird sich ein Urteil über die Größe und die Zukunft einer Philosophie nicht in erster Linie von den äußerlichen Kriterien einer Marktanalyse leiten lassen dürfen; es muß selbst aus einer philosophischen Auseinandersetzung hervorgehen und sich in dieser immer neu bewähren. Voraussetzung jeder solchen Auseinandersetzung jedoch ist eine Kenntnis dessen, was Heidegger wirklich sagen wollte – eine Kenntnis, die die folgende Skizze wenigstens in groben Umrissen vermitteln möchte. Es ist klar, daß eine solche Skizze eine sehr gewagte Sache ist, daß die Bemühung eines ganzen Lebens nur unter der Gefahr einer allzu weit gehenden Vereinfachung auf wenigen Seiten zusammengefaßt werden kann.

Metaphysische und nach-metaphysische Seinsfrage

Wie jedermann weiß, steht im Zentrum der Philosophie des Freiburger Meisters die „Seinsfrage“. Wonach wird hier gefragt? „Sein“ ist der tragende Begriff der klassischen Philosophie in ihrer höchsten und fundamentalsten Ausprägung, der Metaphysik. Metaphysik ist der Versuch, denkend zu bestimmen, was das Sein oder die Wirklichkeit sei, überhaupt und in ihren drei gegeneinander unterschiedenen, aber untrennbar aufeinander bezogenen Weisen, der Wirklichkeit der Natur, der Wirklichkeit des Geistes und der Wirklichkeit des göttlichen Grundes von beiden. Mit dieser Metaphysik und ihren verschiedenen geschichtlichen Ausprägungen sich zu beschäftigen hat Heidegger nie aufgehört. Aber ein Metaphysiker war er selbst nicht und wollte es nicht sein, obwohl er doch, von außen gesehen, so etwas ähnliches trieb wie die spekulativen Philosophen

der Vergangenheit. Von Anfang an jedoch wehrte er sich dagegen, daß sein eigener Denkversuch mit den Werken dieser Philosophen in eine Reihe gestellt werde, und dies nicht aus persönlicher Bescheidenheit, sondern aus dem scharfen Bewußtsein von der Andersartigkeit seiner Sache. Wenn er sich mit Metaphysik beschäftigte, dann leitete ihn dabei nicht eine metaphysische Frage, sondern die Frage nach dem Wesen der Metaphysik. Die Frage „Was ist Metaphysik?“ drückt eine Distanz gegenüber dem metaphysischen Denken als ganzem aus – eine Distanz, die ihm aber nicht von außen her erwächst, nach Art der positivistischen oder lebensphilosophischen Kritiker, die, im allgemeinen ohne tieferes Verständnis, Metaphysik von einem unreflektiert metaphysischen Standpunkt aus als unmöglich, sinnlos oder lebensfeindlich ablehnen. Heideggers Distanz zur Metaphysik ist aus deren Mitte selbst herausgewachsen: aus der denkenden Erfahrung, daß die metaphysischen Systeme der Vergangenheit in ihrer Gesamtheit eine Geschichte bilden, die von innen her mit den spekulativen Idealismen und deren Umkehrungen, den atheistischen Philosophien des 19. Jahrhunderts, zu Ende gegangen ist, und daß diese ganze Geschichte Ausfaltung eines „Wahrheitsgeschehens“ ist, das der Metaphysik so innerlich ist, daß sie es weder als ihren Grund noch als ihre Grenze jemals erblicken konnte.

Die Geschichte ist der Daseinsraum der Metaphysik. Die metaphysischen Systeme der Vergangenheit sind für Heidegger nicht bloß „reine“, in der dünnen Luft der Abstraktion schwebende Theorien. Für ihn gehört zu jeder Metaphysik eine entsprechende „Welt“. Denn als Interpretation der Wirklichkeit des Wirklichen ist jede Philosophie eine Vorzeichnung der entscheidenden Bahnen, auf denen sich das Leben und Denken, das Können und Begrenztsein der Menschen einer Epoche bewegen. So haben Platon und Aristoteles nicht im luftleeren Raum, sondern aus der Welt des endenden klassischen Griechentums heraus und für dieses gedacht; so konnte Kant unmöglich einfach wiederholen, was die Scholastik ersonnen hatte. Denn in all den Versuchen, das Ewige und Letzte zu denken, ja gerade darin, bleibt doch die Metaphysik ihrer Verwurzelung und ihrem Sinn nach unlösbar von einer bestimmten geschichtlichen Situation geprägt, die ihr freilich nicht einfach vorgegeben ist (so daß man sie soziologistisch oder historistisch auflösen könnte), sondern die durch sie als Situation für menschliches Verstehen und Handeln erst erschlossen wird. Das heißt also nicht, daß man jeweils erst durch eine „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters“ zur Philosophie käme; ganz im Gegenteil. Der im strengen Sinn Denkende ist nur einer „Sache“ verpflichtet, deren Darstellung er sich ohne jeden Seitenblick auf die Bedürfnisse seiner Zeit und Gesellschaft, rein ihren inneren Notwendigkeiten folgend, zu widmen hat; allein die Leidenschaft für die Wahrheit der Wirklichkeit macht den Philosophen aus. Doch ist es dann paradoxerweise so, daß gerade diese ganz aufs Zeitlose zielenden Versuche auch die geschichtlich wirksamsten sind. Wenn nun aber gerade jenes Denken, das „meta ta physika“, über das unmittelbar Gegebene und uns Bedrängende hinaustreibt auf das Letzte, Zeitüberhobene, zugleich dasjenige ist, das am meisten in Geschichte verankert ist und Geschichte eröffnet, dann ist dies nur dann möglich, wenn sich die „Sache“ des

Denkens selbst, das Sein des Seienden, trotz einer letzten Selbigkeit in geschichtlich verschiedenen Weisen „zeigt“, und zwar von sich her, nicht nur durch eine unvermeidliche „Verunreinigung“ mit der Kontingenz der Umstände des Denkens, so daß Heidegger formulieren kann: „Die Verwandlungen sind die Bürgschaft für die Verwandtschaft im Selben.“²

Nach diesem geschichtlich jeweils anderen „Sich-Zeigen“ des Seins, der Leitidee, die jeder Metaphysiker auf seine Weise unbefragt übernimmt, fragt Heidegger. Er interpretiert nicht, wie jener, das Seiende im Ganzen und in seinen wichtigsten Bereichen im Licht einer Grunderfahrung von Sein, die selbst unreflektiert ist und sein muß. Er fragt nach dem, was solche Grunderfahrungen von Sein überhaupt sind, worin die Grunderfahrungen, die die europäische Metaphysik geleitet haben, übereinkommen, und was sich aus der Erkenntnis dieser Tatsachen für das Hineinfinden in den Weg, den ein Denken im Ende der Metaphysik zu gehen hat, ergibt. „Seinsfrage“ heißt also bei Heidegger nicht: was ist das Seiende als solches, was ist Sein?, sondern: „Worauf gründet jede Antwort auf die Frage nach dem Seienden [als solchen], d. h. worin gründet überhaupt die Unverborgenheit [der jede Metaphysik fraglos leitenden „Idee“] des Seins?“³ Mit anderen Worten: die Frage „Was ist Metaphysik?“ und die Frage nach dem „Sinn“ von Sein, Heideggers Seinsfrage, sind nur der Formulierung nach verschieden, der Sache nach aber identisch⁴.

Daß nun aber Heidegger in diesem ganz neuen Sinn nach dem Sein fragt, kann seine sachliche Berechtigung nach dem Gesagten nur darin haben, daß sich ihm das Sein von sich her in dieser neuen, alle bisherigen Weisen irgendwie verabschiedenden Weise zu denken gegeben hat, daß also die Geschichte der Entbergung des Seins sich „gekehrt“ hat von einer „Entbergung“ des Seins als Leitfaden für die Darstellung des Seienden als solchen zur Entbergung der Selbstentbergung des Seins, anders ausgedrückt: von der Ermöglichung dessen, was die Metaphysik tat, zur Ermöglichung dessen, was Heidegger, die Metaphysik auf ihre Ermöglichung befragend, tut. Womit aber legitimiert sich denn überhaupt dies Tun Heideggers? Mag sein, daß es selbst, wenn es legitim ist, in der skizzierten Weise aus einer „Kehre“ des Seinsgeschicks heraus begriffen werden muß; vor dieser Reflexion jedoch muß die Frage geklärt werden, ob Heideggers Behauptung, die Metaphysik beruhe auf einem ihr verborgenen Grund und sei jetzt in ihr Ende eingegangen, überhaupt begründet ist. Soweit ich sehe, begründet Heidegger seine These mit dem Hinweis auf zwei Argumente, die untereinander eng zusammenhängen.

Das erste Argument liegt in der Behauptung, daß nur dann überhaupt gesagt werden könne, was die Wahrheit einer Metaphysik sei, wenn man annehme, daß sich die Wahrheit des Seins jeweils einem endlichen Denken überantworte, um von diesem „ausgetragen“ zu werden. Im Bereich der Metaphysik gibt es ja keine unabhängig vom Denken, etwa in sinnlicher Wahrnehmung offenbare Sache, an der die Übereinstimmung und somit Wahrheit des Denkens geprüft werden könnte. Die Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst jedoch ergibt bloß die logische Möglichkeit, nicht die

Wahrheit einer Metaphysik, wenn man nicht mit dem Idealismus voraussetzt, daß im metaphysischen Denken menschlicher und göttlich-setzender Denkkraft identisch sind. Diese Voraussetzung läßt sich für Heidegger philosophisch nicht begründen. So stellt er die „seltsamerweise in der Philosophie stets unterlassenen Fragen“: „Woher hat Platons Bestimmung der Anwesenheit als *idéa* ihre Verbindlichkeit? Im Hinblick worauf ist die Auslegung des Anwesens als *enérgeia* bei Aristoteles verbindlich?“ Und er antwortet: „Ohne die vorausgehende Erfahrung der *Alétheia* als der Lichtung [d. h. dessen, woher ‚es dergleichen wie die Möglichkeit des Zusammengehörens von Sein und Denken, d. h. Anwesenheit und Vernehmen erst gibt‘] bleibt alles Reden von Verbindlichkeit und Unverbindlichkeit des Denkens bodenlos.“⁵

Zu diesem systematischen Argument tritt ein zweites, geschichtliches. Wenn sich Heidegger dasjenige enthüllt, was das innere Prinzip der Entfaltung und der Grenze der Metaphysik ist, dann kann das metaphysische Denken nicht mehr den Anspruch erheben, das ursprünglichste Denken zu sein; dann geht eine Grundgestalt des Denkens und damit der Wahrheit des Seins in die Gewesenheit ein. Daß dies in der Tat der Fall ist, läßt sich Heidegger durch einen Blick auf die heutige Lage der Philosophie einerseits und andererseits auf die innere Abgeschlossenheit der Geschichte der metaphysischen Philosophie bestätigen. Unsere Zeit ist, geistig gesehen, eine Zeit des Nihilismus, der Entmachtung des Geistes, der Weltverdüsternis; eine Metaphysik, die imstande wäre, eine effektive, der heutigen Not kraftvoll entsprechende geistige Orientierung zu geben, ist nicht zu sehen; ja, sie kann sich auch gar nicht einstellen, weil sich das herrschende Bewußtsein dahingehend entschieden hat, daß es mit dem „Sein“, dem „Geist“ und ähnlichen Epiphänomenen des wirklichen, von handfesten Interessen gelenkten Lebens „nichts sei“. Die Lage der Philosophie liefert (für Heidegger) einen sprechenden Kommentar zu dieser Situation: teils wiederholt sie nur alte, längst bloßes Bildungsgut gewordene Theoreme, teils verschafft sie sich eine Legitimation durch Knechtsdienste in der Grundlagenforschung der Wissenschaften oder in der ideologischen Fundierung politischer Programme, teils besteht ihr philosophischer Gehalt nur noch darin, daß sie frühere philosophische Theorien zerpfückt und vernichtet. Echte, schöpferische Metaphysik ist heute offensichtlich keine reale Möglichkeit mehr; das Spiel ist ausgespielt.

Dieses Empfinden klärt und verstärkt sich, wenn man sich vor Augen hält, daß es höchst fraglich ist, welche Fortsetzung denn die metaphysische Tradition noch finden soll, nachdem sie einerseits in Hegel zu ihrer höchsten, die bei Platon und Aristoteles gleichermaßen liegenden Anfangsthesen vollendenden Ausfaltung gekommen und auch schon in ihrer umgekehrten, den Geist auf das sinnliche Leben reduzierenden Gestalt bei Marx und Nietzsche durchgeführt worden ist. Die Überlieferung der Metaphysik, aus der bisher jede Philosophie, an ihre Vorgänger lebendig anknüpfend, leben konnte, ist nicht nur abgebrochen, sondern sie ist in ihr Gegenteil übergegangen: in das wissenschaftlich-technisch betriebene Unternehmen der Selbstherstellung des endlichen Gottes „Mensch“, ein Unternehmen, das seiner Herkunft und

seiner inneren Struktur nach metaphysisch, seinem Selbstverständnis nach aber „wissenschaftlich“ oder „empirisch rational“ und damit jeder philosophischen Diskussion entzogen ist. In diesem Anonymwerden geht die Metaphysik (als Denken) zu Ende, indem sie sich (als Herrschaft begründend-verfügenden Wissens und vom Ursprung abgeschnittenen Bei-sich-Seins des Menschen) vollendet.

Ende der Metaphysik – Anfang eines neuen Denkens

Es mag erhellend sein, diese Erfahrung eines Abschlusses der Metaphysik mit derjenigen *Hegels* zu vergleichen. Auch Hegel hat ja empfunden, an einem geschichtlichen Endpunkt zu stehen. Er war wohl der erste Philosoph, der nicht nur die Möglichkeit objektiver Erkenntnis, sondern auch philosophischer Erkenntnis selbst reflektierte. Den ermöglichenden Grund wie auch das Kriterium für philosophische Wahrheit sah er in der Selbstreflexivität der „Sache“ der Philosophie, die nicht nur „Sein“ (bzw. ein Kosmos von Wesenheiten), sondern selbst „Geist“ sei: „Es kommt nach meiner Einsicht . . . alles darauf an, das Wahre nicht [allein] als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.“⁶ Aus dieser Einsicht heraus gesehen erweisen sich die vorherigen Philosophen, seien sie nun „dogmatische“ Substanzphilosophen oder „kritische“ Ich-Philosophen, als „naiv“, des ermöglichenden Grundes ihrer Denkart unbewußt; ihre Wahrheit erweist sich als eine bloß teilweise, wenngleich doch wirkliche. Mit dieser Aufhebung jedoch ist unmittelbar eine Einstellung zur Vergangenheit der Philosophie gegeben, die diese erst so recht vergangen macht und damit die ganze Tradition des metaphysischen Denkens (dem Anspruch nach) abschließt. Einen Blick nach vorne, auf zukünftige Aufgaben des Denkens, hat Hegel nicht getan und, aus der Logik seiner aufs „Ganze“ gehenden absoluten Reflexion heraus, nicht tun können.

Auch Heidegger überführt in gewisser Weise die Philosophen vor ihm der Naivität, der Un-Ursprünglichkeit. Sie konnten nur Philosophie treiben auf dem Boden des Übereignetseins von Sein und Denken; dieser Grundtatsache selbst aber haben sie nie nachgedacht, und dies nicht, weil sie es zufällig vielleicht versäumt hätten, sondern weil sie, bevor noch die Frage aufkommen konnte, schon von einer bestimmten Überzeugung hinsichtlich dieses Verhältnisses geleitet waren: daß nämlich das Sein vom Denken her und auf dieses hin auszulegen sei. Je mehr sich diese Überzeugung radikalisierte, zunächst in der cartesischen Wende, dann in der Hegelschen Selbstreflexion der Philosophie, desto weniger konnte die Unselbstverständlichkeit des genannten Übereignetseins überhaupt ans Licht treten. So ist, während Hegel das Letzte in der Ganzheit, Notwendigkeit und Identität des Geistes erblickt, das Letzte für Heidegger der verborgene Boden des faktisch-unselbstverständlichen Übereignetseins von Sein und menschlichem Dasein in unschließbarer Differenz.

Die Bewegung seines Denkens ist so nicht – was auch unmöglich wäre – eine weitere

„Aufhebung“, sondern der „Schritt zurück“ in das von Anfang an Übersprungene. Auch für ihn ist die Geschichte der Philosophie abgeschlossen, aber nicht, weil er sie begreifend vollendet hätte, sondern weil er sie als schon abgeschlossene vorfindet und somit zu einer neuen Armut des Denkens gezwungen ist, zu einem Neuanfang in einer Stimmung, die zwischen Angst und Gelassenheit schwankt. Die Angst ist die Grundstimmung, von der unser Zeitalter besonders gekennzeichnet ist; es ist eine metaphysische Stimmung, weil es in ihr um den Verlust des Sinnes des Daseins geht. In der Angst entgleitet uns alles Wirkliche aus der Vertrautheit und Gewißheit des Umgangs mit ihm und kehrt sich uns in diesem Entgleiten als das rätselhaft Fremde, Eigene, nie von uns definitiv Einzufangende zu. Die Angst ist die eigentliche Widerlegung der Wahrheit der Hegelschen Philosophie; sie erweist, daß das Selbstbewußtsein des Geistes, der sich als „alle Wirklichkeit“ weiß, jeden Augenblick in nihilistische Verzweiflung umschlagen kann. Sie kann aber, wenn sie nicht geflohen wird, Durchgang werden zur Gelassenheit, die ein Leben aus dem „nichtzitternden Herzen der Wahrheit“⁷ ist, d. h. aus dem „Ereignis“, daß der endliche Mensch in die *vom Sein her* waltende Wahrheit des Seienden so eingelassen ist, daß ihn diese Wahrheit zu ihrem „Austrag“ „braucht“. Dieses Ereignis liegt auch dem „metaphysischen“ Erhelltein des Seienden durch das Licht der Vernunft noch zugrunde; es ist das „Älteste“ von allem.

Die Epoche des metaphysischen Austrags der Offenheit des Seins ist zu Ende. Es ist wichtig zu sehen, daß dies für Heidegger eine Tatsache ist, mit der es ohne Fluchtversuche und Ausweichmanöver ernst zu machen gilt. Damit wird das Denken freilich zunächst sehr arm und der Denker zu einem Menschen mit viel mehr Fragen als Antworten. Der ganze Reichtum der philosophischen Einsichten der Tradition, die sich auf die verschiedenen Bereiche der Wirklichkeit und der menschlichen Grundprobleme bezogen, verliert seine Liquidität, zwar nicht so, als ob dies alles plötzlich wertlos würde, aber doch so, daß dieser Schatz an Einzelerkenntnissen, der in der abgestorbenen Sprache einer abgetanen Epoche formuliert ist, unmittelbar nicht mehr präsent ist; denn das wäre er nur durch seine Wiederholung in einer neuen Weise des Denkens. Diese aber ist noch nicht da. Doch hofft Heidegger, daß sie einmal kommen wird. Gewaltsam, einfach aus dem (selbst oft noch fehlenden) Gefühl ihrer Notwendigkeit heraus, läßt sie sich nicht fabrizieren, so wenig wie die metaphysischen Systeme der Vergangenheit Europas allein aus der Willkür ihrer Schöpfer, ohne das Sich-Aufdrängen einer grundlegenden „Sache“ des Denkens, entstehen konnten. Ob ein solcher nicht-metaphysischer Denker von gewissermaßen metaphysischem Format jemals kommen wird, kann Heidegger nicht wissen, nur hoffen. Er selbst empfindet sich nur als jemand, der in einer Situation der Vorläufigkeit dieses neue Denken vorbereitet. Nur gelegentlich und vorsichtig deutet er an, in welche Richtung es gehen müßte oder doch könnte.

Was sich da vollzöge, wäre die ausdrückliche Zueignung des Wesens des Menschen, d. h. seiner Zugehörigkeit zur Offenheit des Seienden, an den Menschen. Was ist

damit gemeint? Die Zueignung an das Ursprüngliche wäre der „Sprung“ „auf den Boden, auf dem wir leben und sterben, wenn wir uns nichts vormachen“⁸. Es wäre die erstmalige Einsetzung der unmittelbaren Erfahrung in ihr Recht, Ort der Wirklichkeitsenthüllung zu sein, während bisher Metaphysik und Wissenschaften nie das als wirklich gelten ließen, was sich da zeigte, sondern von dieser „bloßen Erscheinung“ immer fortgegangen waren zu dem, was eigentlich wirklich ist: zu den Strukturen, Prinzipien, Wesenheiten und Gesetzen, die doch in Wahrheit nicht das Wirkliche im Wirklichen, sondern nur jene Dimension des Wirklichen bezeichnen, die dem Zugriff des Wissen- und Verfügenwollens offensteht.

So wird etwa der Raum in der neuzeitlichen Metaphysik als pure Stellenmannigfaltigkeit angesetzt, als ein „gleichförmiges, an keiner der möglichen Stellen ausgezeichnetes, nach jeder Richtung hin gleichwertiges, aber sinnlich nicht wahrnehmbares Auseinander“⁹, d. h. als ein Produkt der Abstraktion, eines Entwurfs von Raum im Sinn universaler Durchmeßbarkeit und Berechenbarkeit. Der wirkliche Raum hingegen ist keineswegs homogen, losgelöst von dem, was darinnen ist; seine Richtungen sind unvertauschbar und als oben/unten, rechts/links, vorne/hinten im Menschen zentriert, der seinen Lebensraum durchmißt. So wurde etwa ein Ding selbst, ja gerade in der theoretischsten Erkenntnis, im Grund immer nach dem Modell des hergestellten Gebrauchsdinges gedacht, also von diesem (und sei es nur gedanklichen) Herstellen her und auf dieses zu, so daß die gesamte Wissenschaft von ihrem Ursprung her technischen Charakter trägt.

Grundlegender aber ist jenes Sein des Dinges, in der es eine „Versammlung“ (Thing) der Dimensionen des Welt-Sinns – des Göttlichen und des Sterblichen, der Erde und des Himmels – ist, so daß der Mensch, der sich von ihm be-dingen läßt, in jenes „Geviert“ findet, aus dem er immer schon, als aus seinem einfachen Ursprung, lebt. In gewisser Weise nimmt Heidegger so den Satz des Protagoras, der Mensch sei das Maß aller Dinge, wieder auf¹⁰ – allerdings in einem weit grundsätzlicheren Sinn, als man den Satz gewöhnlich auslegt. Er erklärt den „Schein“ der Lebenswelt für das wahre Dasein der Wirklichkeit und das wahre „Sein“ der Metaphysiker und Wissenschaftler für eine zweckgebundene Abstraktion. Nicht nur faktisch, sondern vor allem ihrer Kraft und ihrem Recht zur Entbergung der Wirklichkeit nach sei die Sprache der Philosophie und der Wissenschaft abgeleitet von der gewöhnlichen Sprache, die selbst ihre höchste und ursprünglichste Ausprägung im Wort des Dichters findet. Nicht das methodische Wissen, sondern die Sprache ist das „Haus“ des Seins.

Wie aber soll diese ursprüngliche Wahrheit nicht nur der verborgene Boden unseres Lebens und Sterbens bleiben, sondern unmittelbar als sie selbst die Welt bestimmen, in der wir leben? Und wann wird dies geschehen? Hier ist Heidegger zutiefst pessimistisch. Er rechnet damit, daß wir erst am Anfang einer durch und durch technisch geprägten Weltzivilisation stehen, die sich erst voll entfalten muß (wozu das Absterben jeglichen öffentlich ernstgenommenen Philosophierens gehört); erst dann werde vielleicht die Bereitschaft entstehen, die notwendig ist, um der Kehre des Seins von der Leitidee

beständiger Anwesenheit fürs Vorstellen zum inneren Geheimnis des Geringen zu entsprechen. Ohne diese Bereitschaft wird die neue, wahrhaft menschliche Welt nicht aufgehen; aber durch diese Bereitschaft allein wird es auch hier nicht gelingen. „Nur noch ein Gott kann uns retten.“¹¹

Abwesenheit und Ankunft des göttlichen Gottes

Will Heidegger hier, als Endergebnis seiner Philosophie, zum Glauben aufrufen? Nein. Denn der Glaubende weiß, wem er glaubt, d. h. er bezieht sich auf einen in bestimmter Offenbarung gegebenen Gott. Heidegger aber formuliert nicht zufällig: „*ein* Gott“; ob und wann ein solcher sich zeigen wird, ist ganz und gar unsicher; die Situation verschärft sich dadurch, daß es für Heidegger nicht als ausgemacht gelten kann, daß es Gott oder Götter auch unabhängig von ihrer Offenbarung „gebe“, so daß sie um einen Erweis ihrer Gegenwart im Gebet bestürmt werden könnten. Diese für alle Religion, jeden Glauben grundlegende Annahme selbst zu machen, fühlt sich Heidegger außerstande. Für ihn besteht das Sein eines Gottes in seinem Offenbarsein, d. h. in jenem Akt des sich verhüllenden Zeigens, das eine sinnträchtige Welt aufgehen läßt, im Wort des (im weiteren Sinn religiösen) Dichters. Sosehr dieses Ins-Wort-Kommen der Götter nur dadurch möglich ist, daß diese uns selbst ansprechen und unter ihren Anspruch stellen, sosehr sind die Götter von Heidegger ganz aus diesem Ansprechen her gedacht, so daß von ihnen in einer Zeit der Götterferne auch nicht gesprochen werden kann, außer in der Sprache der Erinnerung und des hoffenden Vordeutens zugleich, wie wir das bei Hölderlin finden.

Auf zwei Vermutungen oder Überzeugungen allerdings ruht dieser Versuch, überhaupt und auf diese Weise sich für ein neues Kommen des Göttlichen vorzubereiten: Wenn das Göttliche nicht auf irgendeine Weise zum Wesen des Seins gehört, so bleibt jede, und zumal jede denkende Bemühung um es natürlich von vornherein zum Scheitern verurteilt. So wenig Heidegger Theist in einem bestimmten Sinn ist und seinem Empfinden nach in dieser Weltnacht ehrlicherweise sein kann, so wenig ist er doch dogmatischer Atheist; vielmehr sieht er sich als einen Menschen, der die Abwesenheit des Göttlichen erfährt und auszutragen hat. Daß gerade im Aushalten, nicht Überspringen dieser Abwesenheit sich ein Weg zu einer neuen Anwesenheit auftun kann, so daß der Weg aus dem Nihilismus nicht im trotzigem Sichfestklammern an „absoluten Werten“ oder auch „Gott“, sondern nur im armgewordenen Bedenken des Nichts selbst bestehen kann, diese Anweisung ist Konsequenz aus der zweiten, „alles tragenden Vermutung“¹²: daß das Sein selbst in seinem Wesen endlich ist: sich gebender (oder verweigernder) Sinn des Seienden im Ganzen als Medium endlichen Daseins. Die so gestellte Frage nach Gott hat zur Voraussetzung ihrer Radikalität, daß sowohl der Gott der Metaphysik wie der Gott des christlichen Glaubens (nach Heideggers Auffassung) für uns heute nicht mehr ernsthaft als Gott gelten können.

Zunächst der christlich verstandene Gott. Zu ihm hat Heidegger ein eigenartig zwiespältiges Verhältnis. Einerseits sagt er, daß er von diesem Gott, als Denker und als des Glaubens nicht Fähiger, nichts wissen könne, und er begründet dies Nicht-Wissen-Können teils mit Kantischen Grenzziehungen für das Denken, teils mit der Berufung auf die paulinisch-lutherische Entgegensetzung von Weltweisheit und Weisheit des Kreuzes. Andererseits ruft er die Theologen auf, sich auf ihr Eigenstes zu besinnen und nicht immer Schutz unter dem Dach philosophischer Systeme zu suchen. Dieser Aufruf ist zwar vom Zweifel begleitet, ob es dies unterscheidend Christliche überhaupt in Wahrheit gebe oder ob das Christentum nicht doch, abgesehen von der kurzen, ganz im eschatologischen Enthusiasmus aufgehenden Anfangszeit, bloß eine Art Volksausgabe des Platonismus sei; es bleibt aber doch immer ein interessierter, über die Grenze hinweg sympathisierender Aufruf, gewissermaßen von der Hoffnung getragen, daß es den Christen gelingen möge, ihren Glauben glaubwürdiger leben zu können. Heidegger selbst jedenfalls fühlt sich von Christus nicht so „angesprochen“, daß er dessen Wort als Wort für unsere Zeit inspirierend auslegen könnte. Eben, weil er dies nicht kann, begibt er sich an seine Arbeit, die im Bereich der Vorläufigkeit, in der „Werkstatt“ des Denkens getan werden muß.

Aber was er dort sucht, ist nun auch wieder nicht der „Gott der Philosophen“. Denn dieser Gott, der in der Vergangenheit mit gleichem Unrecht mit dem „Vater“ Jesu in eins gesetzt oder gegen diesen als der „reinere“, „geistigere“ Gott ausgespielt wurde, ist kein „göttlicher“, d. h. kein wahrhafter Gott. Inwiefern? Offenbar nicht nur deswegen, weil „höchstes Seiendes“, „Erstursache“, „Denken des Denkens“ usw. Begriffe sind, die im Denken und nicht im Zusammenhang des Verehrens, Glaubens und Opfern zuhause sind; denn nichts hindert, daß Gott im Denken als Grund alles Seienden, im Denken aber als schenkender Gott sich „zeigt“. Vielmehr liegt der Grund wohl darin, daß, Heideggers Sicht zufolge, Gott in der Metaphysik nur insofern erfaßt wird, als er Ursache für das endliche Seiende, Norm für das endliche Erkennen usw. ist, und zwar so, daß die Metaphysik über diese Aussage nicht Rechtens hinausgehen darf, indem sie Gottes Sein nun als von seinem Grundsein unabhängig erklärt. Damit aber kommt Gott für den Metaphysiker gerade nicht als Gott, d. h. wahrhaft Absoluter, sondern als ein im Begründen des Endlichen sich selbst erst rückwirkend Gründender in den Blick: d. h. im Grund als bloßes Vor-Bild des metaphysischen Denkens selbst, eine Wahrheit, die Hegel konsequent ausgesprochen hat. Für Heidegger ergibt sich daraus die Konsequenz, die Vorstellung von Gott als dem Grund (Schöpfer) aufzugeben.

Heidegger gewinnt seinen Begriff vom Gott der Metaphysik in Interpretationen Leibnizens und Hegels. Für diese Theologien trifft in der Tat zu, daß Gott als ein solcher Grund angesetzt wird, der sich erst im Gründen (recht) ins Sein bringt; dies aber deshalb, weil dort nur dann etwas als „Grund“ zugelassen wird, wenn daraus Daß und Was des zu Begründenden ersichtlich werden. Ein solcher Grund bleibt natürlich immer auf das Begründete relativ. Deshalb hat auch die christliche Theologie sich mit

jenen Theologien nicht befreunden wollen. Denn für sie ist Gott so sehr der Absolute, daß er nicht nur der „Ganz-Andere“, sondern noch dazu (weil ja diese Andersheit in bezug auf das Endliche ausgesagt wird) der „Nicht-Andere“ heißt; für sie bietet die Rückführung des Endlichen auf Gott als den Schöpfer keine Erklärungsmöglichkeit dafür, warum die Schöpfung überhaupt und gerade so ins Sein gerufen ist.

Zeigt sich hier also eine gewisse Gemeinsamkeit der Intention zwischen dem Kampf der christlichen Theologie um die Wahrung der Absolutheit Gottes und der Heidegger-schen Kritik an der metaphysischen „Onto-theo-logie“? Vorsichtiger, bescheidener formuliert: eröffnet sich hier für die christliche Theologie eine Möglichkeit, ihr Eigenstes besser zu sagen? Wohl kaum unter der Voraussetzung, daß *jede* Aussage über Gott als Grund aus ihrer inneren Dynamik heraus zu einer Theologie im Sinn des Idealismus hintreibt, d. h. zu einem Ende, das sowohl für Heidegger wie für die Christen unannehmbar ist, so daß für beide nur der Abschied von der gesamten spekulativen Theologie Europas übrigbliebe, und der Weg zur fröstelnd unsicheren Hölderlin-Auslegung für den einen, zur weltlos biblizistischen „Offenbarungsrede“ für die anderen.

Dürfen wir jene Voraussetzung aber einmal als ausgeschaltet betrachten, so könnten viele fruchtbare Hinweise in beiderlei Richtungen abgehen. Was Heidegger, hätte er sich einem echten Dialog mit dem christlichen Glauben gestellt, dabei hätte gewinnen können, soll hier nicht erwogen werden. Daß die Theologie und die untrennbar zu ihr gehörende, von Heidegger so geschmähte christliche Philosophie trotz der vielen Worte auch in einer großen Sprachlosigkeit sitzen, die das Zeichen einer (wohl nicht unverschuldeten) „Abwesenheit“ Gottes ist, wird niemand bestreiten. Wenn solche „Abwesenheit“ „die gerade erst anzueignende Anwesenheit der verborgenen Fülle des Gewesenen und so versammelt Wesenden, des Göttlichen im Griechentum, im Prophetisch-Jüdischen, in der Predigt Jesu“¹³ ist, dann kann sich die Theologie einiges erhoffen, wenn sie, ohne zu „heideggern“, von Heidegger lernt, wie von Gott *nicht* zu reden ist, Unfähigkeit aushaltend, sich geduldig zu echtem Sprechen von Gott her befähigen lassend.

Probleme der Kritik

Heideggers Philosophie ist keine reine Theorie; indem sie aufdeckt, daß die reine Theorie der Metaphysik so rein nicht war und einem reineren „theorein“, Schauen, den Weg bereiten möchte, ist sie eine „kritische“ Theorie zu nennen. Was Heideggers Kritik in erster Linie treffen möchte, ist die praktisch-theoretische Weltauslegung der Neuzeit, wie sie sich, verhalten noch, zunächst im Gottesbegriff der idealistischen Philosophie, dann, massiver, in der inzwischen weltweit gewordenen Industriekultur ausdrückt. Denn hier ist der Mensch dabei, sein eigenes Wesen in die Luft zu sprengen, den Boden, auf dem er steht, zu zerstören. Hier gibt es nichts mehr, was, in sich ruhend und Ruhe gebend, der immer umfassenderen „Verflüssigung“ und Funktionalisierung, Modernisierung und Reform entgegen könnte; die Fähigkeit zur schlichten Wahrnehmung

dessen, was sich von sich her zeigt, geht mehr und mehr zugunsten endlosen Rasonnieren verloren; eine immer größer werdende Masse von Problemen verstellt den Blick auf das Geheimnis. Viele werden Heidegger zustimmen, daß es heute in der Tat sehr mächtige, ins Unheil treibende Tendenzen gibt, deren Wurzeln in den genannten Einstellungen liegen.

Heidegger aber begnügt sich nicht damit, nur Auswüchse zu nennen und vor Gefahren zu warnen. Er sieht die Situation in einer viel radikaleren, aufs Äußerste zugespitzten Weise. Seiner Meinung nach steht der Mensch heute vor der Frage von Sein und Nicht-Sein, vor der Alternative, entweder voll und ohne Reserve sich die genannten neuzeitlichen Tendenzen zu eigen zu machen und sich als jenes Wesen zu verstehen, das durch seine technische Umgestaltung sich selbst und der Welt erst Sinn gibt – oder anzuerkennen, daß sein Dasein von einem unverfügbaren Geschick in seinen Sinn verfügt ist.

Dieser Alternative ist nicht auszuweichen; andere, dritte oder vierte, Möglichkeiten gibt es nicht mehr. So ist diese Alternative, ob wir wollen oder nicht, unser Schicksal geworden, zu dem wir uns so oder so stellen können, aber auch so oder so stellen müssen. Dabei sind beide Weisen der Stellungnahme aus diesem Schicksal selbst herauswachsende Möglichkeiten: der sich ganz und gar als „Techniker“ verstehende Mensch entspricht damit nur dem Geschick des Seins, das, sich selbst entziehend, alles Seiende als berechenbar, herstellbar und bestellbar erscheinen läßt – und der Denker, der die tiefe Unmenschlichkeit dieser Art von Menschsein erkennt, tut dies nicht von einem idealen, außergeschichtlichen Standpunkt aus, sondern erblickt gerade im Wesen der universal gewordenen Technik das sich entziehende Sein. Dasselbe Sein also eignet sich dem („technischen“) Menschen einmal in der Weise des verfügbaren Seienden zu, zum anderen aber zeigt es sich dem („denkenden“) Menschen gerade als diese Zueignung des Seienden und als Entzug seiner selbst. Damit aber geschieht zugleich und in derselben „Epoche“ des Seinsgeschicks der höchste Entzug der Wahrheit des Seins und eine anfängliche Zueignung der Wahrheit des Seins, nämlich als eines sich verbergenden. Beides sind „Schickungen“ des Seins und somit jeder menschlichen Kritik wesentlich entzogen. Andererseits sieht Heidegger in der einen Schickung die höchste Gefahr und etwas zutiefst Entfremdendes, in der anderen aber den Aufschein der Rettung, ja erst Ankunft des eigentlich Menschlichen. Wird damit aber nicht ein gewisser Widerspruch in das Seinsgeschick selbst getragen, das somit innerlich zerrissen wäre? Darf man die innere Zerrissenheit unserer Zeit wirklich als Austrag eines Seinsgeschicks verstehen, das sich gegen sich selbst „kehrt“? Die Schwierigkeit, auf die schon Schelling in seinen Spekulationen über die Freiheit und das Böse gestoßen ist, ist Konsequenz einer radikalen Vergeschichtlichung und Verendlichung der Wahrheit; sie durchzieht das ganze Denken Heideggers. Es ist hier nicht möglich, dieses Problem auch nur ansatzweise zu diskutieren; wir müssen uns darauf beschränken, es genannt zu haben.

Das gilt auch für ein anderes Grundproblem des Heideggerschen Entwurfs, das im folgenden angedeutet werden soll. Wenn sich der Mensch für den zweiten Teil der er-

wählten Alternative entscheidet, dann impliziert diese Entscheidung eine eindeutige Kritik nicht nur an den neuzeitlichen, sondern auch an den bis in die antike Philosophie zurückreichenden Wurzeln der anderen Möglichkeit, die heute mehr und mehr unsere Wirklichkeit geworden ist. Nur ein solch radikaler Rückgang bis an den Anfang der Metaphysik wird nach Heideggers Meinung dem Ernst der Herrschaft der jetzigen, technokratischen „Metaphysik“, die all unsere Ursprünge zu verschütten droht, gerecht. Die Einheit des Heideggerschen Metaphysik-Begriffs hat ihr Prinzip wohl in dieser strukturalen Sicht der neuzeitlichen Welt, noch vor jeder spekulativen Überlegung über die geschickliche Selbigkeit des Seins in seinen verschiedenen Epochen. Damit aber erhebt sich die Frage, ob nicht in dieser Finalisierung der ganzen Geschichte des vielfältigen metaphysischen Denkens auf seine Endgestalt die Gefahr einer negativen Gebundenheit an eben dieses Ende liegt. Manchmal hat man den Eindruck, als würde jeder, der sich heute an Platon oder Thomas orientieren möchte, von Heidegger zunächst mit Kantischen oder Hegelschen Argumenten der Inkonsequenz einer solchen Position überführt, um dann vor die genannte Alternative gestellt zu werden. Damit aber wird das versuchte „andere“ Denken fast unausweichlich zum Gegenbild des neuzeitlichen Seinsentwurfs. Ist so nicht Heideggers Verweigerung gegenüber fast allen philosophischen Fragen, die sich heute im Sinn einer Orientierung für das private und öffentliche Leben stellen, zu verstehen? Versuche anderer, die verschütteten Quellen in Kleinarbeit wieder freizulegen und noch fließende zu schützen, achtet und begrüßt er zwar; er hält sie aber doch im Letzten für harmlos. Eine Entscheidungssituation wahrhaft apokalyptischen Charakters, wie es unsere Weltstunde ist, braucht andere Heilmittel und einen anderen, göttlichen Retter. Ist dies die Hellsichtigkeit des Propheten in einer Welt von Dumpfen und Ahnungslosen? Oder ist es die Stimme eines Verstiegenen, der das im kleinen verborgen schon anwesende und im kleinen weiterzugebende Göttliche nicht erkannte? Erschreckende Fragen, die sich hier stellen, an uns nicht weniger, als sie sich Heidegger stellten. Oder doch weniger?

Doch weniger, wenn wir, trotz aller Schwierigkeiten, die uns heute bedrängen mögen, trotz unserem Anteil an der großen geistigen Krise, in der wir stehen, nach christlicher Art an einen Gott glauben, der dem Denken nicht unzugänglich, doch über alles Denken erhaben und gerade als solcher im Glauben zugänglich ist. Was das heißt, wird klar, wenn wir Heideggers Situation damit vergleichen. Für Heidegger „gibt“ es „Gott“ nur gewissermaßen „innerhalb“ eines Seinsgeschicks, fast nur als dessen Exponent. Je nachdem sich das Sein selbst entzieht oder zuschickt, gibt es einen Gott für ein geschichtliches Menschentum oder nicht. So ungöttlich der Gott der Metaphysik auch sein mag, so liegt doch in seinem Gestorbensein, wie es der Nihilismus offenbart, für Heidegger die *einzige* Gegenwart des Göttlichen, die wir heute haben können: insofern nämlich darin die Möglichkeit liegt, daß aus dieser Gewesenheit eine neue, die vormetaphysische Götterherrlichkeit aufnehmende Gott-heit auf uns zukomme – die *Möglichkeit*, mehr nicht. Ebenso möglich bleibt, daß „wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen“¹⁴.

Heidegger ist einer der sehr wenigen Menschen, die jenes Weltgeschick, das er „Abwesenheit Gottes“ nennt, ohne Flucht in einen billigen Atheismus oder in einen ebenso billigen bürgerlichen Theismus sehr tief erfahren und schmerzlich ausgehalten haben. In der unbeirrbaren Konsequenz seines Wegs, trotz aller Irrungen, eingestandener und uneingestandener, im Mut und im langen Atem, mit denen er trotz aller Einseitigkeit die schicksalhafte Bestimmtheit Europas durch die Metaphysik annahm und nicht vom Kampf mit ihr lassen wollte, bis sich eine Möglichkeit des Segens daraus ergäbe, im Aushalten der Angst, die seinen Weg „im Unbegangenen“ begleitete, war Martin Heidegger ein Großer. Im letzten hat er keine Schüler gehabt und konnte vielleicht keine haben. Im vorletzten findet sich unter seinen Hörern und Lesern eine große Zahl von christlichen Theologen. Diese stehen in der Gefahr, sich der Radikalität der Frage, der sich Heidegger gestellt hat, allzu schnell durch die Berufung auf den Glauben zu entziehen, dessen Schwäche aber dann mit Hilfe Heideggerscher Gedanken aufzuhelfen. Der so gelesene Heidegger hat für uns keine echte Zukunft. Anders, wenn auch wir unsere Sprach- und Glaubenslosigkeit zugeben. Dann kann uns, vom anderen Ufer, Heidegger vielleicht helfen, wieder radikal zu Gott zu finden.

ANMERKUNGEN

¹ H. M. Saß, Heidegger-Bibliographie (Meisenheim 1968), und: Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917–1972 (Meisenheim 1975).

² Was ist das – die Philosophie? (Pfullingen 41966) 18.

³ Gespräch mit Richard Wisser, in: Martin Heidegger im Gespräch, hrsg. v. R. Wisser (Freiburg 1970) 74 f.

⁴ Vgl. dazu und zum Ganzen meine Arbeit: Heideggers Begriff der Metaphysik (Pullacher Philosophische Forschungen, 10; München 1975).

⁵ Zur Sache des Denkens (Tübingen 1969) 75.

⁶ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (WW II) 16.

⁷ Zur Sache des Denkens, 74 f. (zu Parmenides, Frg. I, 29).

⁸ Was heißt Denken? (Tübingen 1961) 16 f.

⁹ Die Kunst und der Raum (St. Gallen 1969) 6.

¹⁰ Nietzsche (Pfullingen 1961), Bd. 2, 135–141, 168–173; vgl. I, 356 ff.

¹¹ „Der Spiegel“, 31. 5. 1976, 209.

¹² Wegmarken (Frankfurt 1967) 201 (Was ist Metaphysik? Vorwort).

¹³ Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954) 183.

¹⁴ Wie bei Anm. 11.