

Johannes B. Lotz SJ

Zur Frage nach Gott in der Seinsphilosophie nach Martin Heidegger

Martin Heidegger, der Denker von Weltruf, ist am 26. Mai 1976, also vor zehn Jahren, gestorben; gemäß seinem ausdrücklichen Willen wurde er nach dem Ritus der katholischen Kirche begraben. Sein Neffe, Sohn seines Bruders Fritz, ist Priester geworden, jetzt Pfarrer und Dekan von St. Blasien im Schwarzwald; nach dem Wunsch seines Onkels hat er das Begräbnis vorgenommen. Die Grabrede hielt der ebenfalls in Meßkirch geborene Freiburger Theologieprofessor Bernhard Welte, worum ihn Heidegger gebeten hatte. Dazu wurden das Vaterunser und der Psalm „De profundis“ gesprochen. So fand das Leben des großen Mannes einen religiös-christlich geprägten Abschluß.

Vom selben Geist war Heideggers Jugend bestimmt. Er stammte aus einer katholischen Familie und verbrachte seine Schulzeit bis zum Abitur in den Erzbischöflichen Gymnasialkonvikten in Konstanz und Freiburg. Nach dem Abitur trat der junge Heidegger in das Noviziat der Gesellschaft Jesu in Feldkirch-Tisis (Vorarlberg) ein. Doch wurde er schon nach etwa zwei Wochen vom Novizenmeister wegen ungenügender Gesundheit entlassen. Nachher studierte er noch zwei Semester Theologie in Freiburg; während dieser Zeit gehörte er dem theologischen Konvikt an. Später ging er zur Philosophie über, der sein Hauptinteresse und seine Lebensarbeit galt. Sein äußerst fruchtbare Denken findet seinen Niederschlag in der Gesamtausgabe letzter Hand, von deren etwa 100 Bänden schon viele erschienen sind (Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt).

Denken des Seins

Die Auslegung dieses großartigen und schwierigen Denkens war einigen Schwankungen unterworfen. Anfänglich haben ihn manche seiner Kritiker zu den religionsfeindlichen Existentialisten gerechnet; man hat sogar von einer atheistischen und nihilistischen Philosophie gesprochen. Nach Heideggers Kehre sind die Urteile ausgewogener geworden; auch sein Ringen um Gott fand ernste Beachtung. Damit wollen sich die folgenden Darlegungen befassen. Den Weg zu diesem Thema bereitet seine Sicht des Menschen in seinem *Verhältnis zum Sein*; daraus ergibt sich nämlich alles Weitere.

Jean Paul Sartre hat ein kleines Buch mit dem Titel „L'Existentialisme est un

humanisme“ veröffentlicht¹. Von der darin entwickelten Mentalität grenzt sich Heidegger in seinem „Brief über den Humanismus“ vom Jahr 1947 ab². Während im überlieferten Humanismus der Mensch die Mitte ist, arbeitet Heideggers Denken das *Sein als die Mitte* heraus, um die alles schwingt. Daher ist es kein Humanismus oder Humanismus nur wie „lucus e non lucendo“.

In „Sein und Zeit“ setzt Heideggers „existenziale Analytik“ beim Menschen als „In-der-Welt-sein“ an³. Daraus entnahmen einige Ausleger, der Mensch sei in der Welt ein- und von der Transzendenz ausgeschlossen und folglich nur auf die Seienden, die unsere Welt ausmachen, bezogen. Im Gegensatz dazu erklärt er ausdrücklich, diese Kennzeichnung „enthalte keine Entscheidung darüber, ob der Mensch... ein nur diesseitiges oder ob er ein jenseitiges Wesen sei“. Das wird besonders dadurch einleuchtend, daß Welt hier nicht einen Bereich des Seienden, sondern genau „die Lichtung des Seins“ besagt. So gedacht, ist „Welt in gewisser Weise gerade das Jenseitige innerhalb der und für die Existenz“, nämlich für den Menschen. Damit wird „allererst ein zureichender Begriff des Daseins gewonnen, mit Rücksicht auf welchen nunmehr gefragt werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist“⁴.

Zunächst ist freilich dem Menschen die Sorge für die Seienden anvertraut, die unsere sichtbare Welt aufzubauen. Doch entfaltet sich die Sorge immer schon im Horizont des Nichts, wie es in Heideggers erster Phase heißt. Daß damit nicht der leere Abgrund gemeint ist, zeigt sich in Heideggers zweiter Phase mit aller Deutlichkeit. Jetzt enthüllt sich das Nichts als die anfängliche Weise, in der das Sein sich offenbart. Das Sein tritt uns nämlich vermittelt durch die Seienden und damit als das Nicht-Seiende oder eben als das Nichts entgegen. Dieses fällt also keineswegs mit dem Nicht-Sein, sondern mit dem Nicht-Seienden zusammen: „Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins.“⁵ Das Sein als das Nicht-Seiende kommt nie als ein Seiendes unter den anderen Seienden vor; vielmehr ist es der Grund aller Seienden, vor allem des Menschen. Demgemäß geschieht die Sorge für die Seienden durch das Nichts im Horizont des Seins, weshalb jene die Offenbarkeit des Seins nicht aus-, sondern einschließt. Schon hier wird klar, daß das Denken Heideggers weder atheistisch noch nihilistisch ist.

Insofern sich das menschliche Wirken im Horizont oder in der Offenbarkeit des Seins entfaltet, wird der Mensch „Da-sein“ genannt; er ist das Da des Seins, dessen Anwesen oder Licht in der Welt. So gesehen, ist er nicht selbst die Mitte, sondern auf das Sein als die Mitte bezogen, die ihn überschreitet, also ihn durch eine gewisse Transzendenz überragt. Zum Dasein gehört wesentlich die „Ek-sistenz“, nämlich „das ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins“⁶, das Hinausstehen in das Sein, und zwar nicht statisch, sondern dynamisch, das dem ständigen Sich-Mitteilen des Seins entspricht. Der Mensch ist er selbst vermöge seiner Beziehung zum Sein, durch die er definiert wird oder die seine grundlegende existenziale Bestimmung ist. Ebenso kann von Insistenz die Rede sein, insofern der Mensch mitten im Sein,

von ihm umgeben, innesteht. Im Sein verweilend, wird er ohne Unterlaß vom Sein aufgenommen. Heidegger vertritt also das Denken des Seins, in dem auch der Mensch nach seinem Wesen aufleuchtet.

Was ist das Sein?

Wie läßt sich das Sein genauer bestimmen? Sicher ist es nicht nur „ein Produkt des Menschen“; vielmehr teilt sich das Sein dem Menschen als sein Grund mit, der als solcher ihm vorausgeht und ihn übersteigt. Nach Heidegger ist das Sein *Sprache*, die ursprüngliche Sprache, die zum Menschen spricht und sich ihm zuspricht und von der sich alles menschliche Sprechen herleitet. Hier wurzelt eine Sprachphilosophie, die tiefer als diejenige von Ludwig Wittgenstein greift. Dieser kommt nämlich über die logische Analyse nicht hinaus, ist also nicht imstande, die Sprache aus der Offenbarkeit des Seins zu erläutern⁸.

Im selben Sinn wird die *Würde* des Menschen dadurch umschrieben, daß er „vom Sein selbst in die Wahrnis seiner Wahrheit gerufen“ ist. Weiter: „Dieser Ruf kommt als der Wurf, dem die Geworfenheit des Daseins entstammt“; diese, die nach „Sein und Zeit“ auf das Nichts verweist, entspringt also aus dem Sein, dessen Mitteilung den Menschen als solchen konstituiert. Damit wird ihm zugleich seine fundamentale *Aufgabe* in der Welt zuteil; da er „in der Nähe des Seins wohnt“ oder dessen „Nachbar“ ist, hat er als „der Hirt des Seins“ seiner Stimme Gehör in der Welt zu verschaffen oder sein An-wesen zum Durchbruch zu bringen¹⁰. Demgegenüber stellt das Besorgen der Seienden, das sich heute so sehr in den Vordergrund drängt, lediglich eine sekundäre Aufgabe dar, die der primären zu dienen hat.

Die Beziehung des Menschen zum Sein ist unaustilgbar; ohne sie wäre er nicht er selbst. Allerdings bleibt das Sein in seiner Entborgenheit so verborgen, daß es der Mensch vergessen kann und zumeist vergißt. Nach Heidegger durchzieht diese *Vergessenheit* das gesamte Philosophieren des Abendlands, wobei es zumal die Metaphysik bestimmt. Doch liegt der Vergessenheit stets die Mitteilung des Seins zugrunde, die sich als ständiges Sich-Ereignen erneuert. Daher dauert ohne Unterlaß der Anspruch fort, den das Sein dem Menschen auferlegt und dem er durch seine Antwort zu entsprechen hat, auch beim Besorgen der Seienden. Seiner innersten Tiefe nach ist er der gehorsame Hörer des Seins; er gehört dem Sein und gewinnt seine Menschlichkeit in dem Maß, wie er das Sein vernimmt und der von diesem vorgezeichneten Bahn in ungebrochener Treue folgt.

Heidegger spricht auch vom „Geheimnis“ des Seins¹¹, das den Menschen anzieht als der Abgrund, der alles Seiende hinter sich läßt und ihn in sein Wesen stimmt. Das in sich ver-schlossene *Geheimnis* hat sich dem Menschen immer schon erschlossen, wodurch dieser sich ihm hingeben kann. Dabei erfährt er die „Huld“, mit der das Sein sich ihm zuwendet; darin darf man ein philosophisch-anthropolo-

gisches Vorspiel dessen, was sich theologisch als Gnade darstellt, sehen. Hiermit gehört die „Gunst des Seins“ zusammen; von ihr hängt der Mensch restlos ab, weil er von ihr alles empfängt, was ihn zu dem macht, der er ist. Dem entspricht es, daß sich das Denken als „Danken“ entfaltet; die beiden Worte gehören im Deutschen etymologisch zusammen. Diese Vollzüge erfüllen sich in der „Freiheit des Opfers“, worin sich „der verborgene Dank“ ereignet, „der einzig die Huld würdigt, als welche das Sein sich dem Wesen des Menschen im Denken übereignet hat“. Das Opfer ist die „aus dem Abgrund der Freiheit erstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins“¹².

All diese Zusammenhänge, die für Heidegger schlechthin entscheidend sind, weisen ein Gepräge auf, das an *religiöses* Verhalten anklingt, zumal eine gewisse Transzendenz als innerste Wurzel des gesamten Lebens des Menschen nicht zu erkennen ist. Das scheint auch Heideggers Kennzeichnung des „Fragens“ als „Frömmigkeit des Denkens“ nahezulegen; im Fragen nämlich beachtet das Denken sorgfältig den Anruf des Seins, dem es sich fortschreitend öffnet und hingibt. Freilich bemerkt Heidegger zugleich, daß Fragen und Glauben einander ausschließen, weshalb die hier gemeinte Frömmigkeit noch nicht christlich ist.

Das Sein und Gott

Zur näheren Bestimmung des bisher Gesagten ist weiter zu klären, wie sich das Sein zu Gott verhält. Eine vorschnelle Auslegung wollte es früher mehr oder weniger mit Gott gleichsetzen. Dagegen wendet sich Heidegger mit aller Entschiedenheit: „Was ist das Sein? Es ‚ist‘ Es selbst“; noch schärfer: „Das Sein ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund.“¹³ Genau zusehend, finden wir, daß diese Aussage durchaus ihren berechtigten Sinn hat; denn wer das Sein ohne weiteres mit Gott identifiziert, verirrt sich in den Pantheismus, dessen Überwindung gerade das Unterscheiden Gottes vom Sein einschließt, das dem Pantheismus abgeht. Damit wird keineswegs geleugnet, daß ein Weg *vom Sein zu Gott* führen kann. Allerdings spricht Heidegger nicht allein von Gott, sondern auch von den Göttern. In dieser Redeweise zeigt sich der Einfluß des Dichters Hölderlin, der vom Christentum zur Religion der Griechen zurückkehren will, also zu einer mythischen Religion, die von der christlichen Offenbarung weit entfernt ist. Hiermit ist wiederum das religiöse Gepräge gegeben, das von den mythischen Grenzen zu befreien ist, in denen Heidegger sich bewegt.

Mit der Gottesfrage hängt aufs engste die *Transzendenz* zusammen, die bei Heidegger darin wenigstens sich ankündigt, daß das Sein der Grund des Menschen ist. Doch steht der vollen Transzendenz entgegen, daß das Sein, „das Menschenwesen brauchend, darauf angewiesen ist, den Anschein des Für-sich preiszugeben“. Das Sein ist nämlich keineswegs „ein für sich stehendes und dann auf den Menschen

erst zuweilen zukommendes Gegenüber“, weil es „in der Zuwendung beruht“, mit der es sich dem Menschen mitteilt. Genau gesprochen sind Sein und Menschenwesen so miteinander eins, daß man keines von beiden ohne das andere nennen kann. Schließlich darf man von ihnen eigentlich nicht im Plural reden, sondern müßte ihr Zusammengehören im Singular ausdrücken, da wir sonst „immer noch beide für sich sein lassen“¹⁴. Allerdings ist damit nicht jede Transzendenz radikal geleugnet; denn Heidegger meint das dem Menschen in immer neuen Epochen mitgeteilte Sein, wie wir es zunächst phänomenologisch vorfinden, also das zeitliche und endliche Sein, das tatsächlich nicht ohne den Menschen vorkommen kann. Wenn dieses Sein korrelativ zum Menschen ist, so fragt es sich immer noch, ob das vom Sein auch in seinem innersten Selbst gilt, ob also dieses sich vom immer schon mitgeteilten Sein unterscheidet.

Zur Abrundung der Fragestellung ist zu beachten, daß für Heidegger das Sein „wesenhaft weiter denn alles Seiende“ ist, „sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott“¹⁵. Demnach ist *Gott ein Seiendes*, das höchste Seiende, aber doch ein Seiendes; das gilt also nicht nur für die Götter, sondern auch für Gott. Nun vermutet Heidegger: „Vielleicht kann das ‚ist‘ in der gemäßen Weise nur vom Sein gesagt werden, so daß alles Seiende nicht und nie eigentlich ist.“ Gewiß fügt er bei, es müsse „für die Sorgfalt des Denkens offen bleiben, ob und wie das Sein ist“¹⁶. Auf jeden Fall wird hier eine Unterordnung Gottes unter das Sein für möglich gehalten, wobei dann allein das Sein im vollen Sinn ist, während Gott nie eigentlich oder im vollen Sinn ist. Es wird mehr das Sein als die Quelle Gottes, nicht aber Gott als die Quelle des Seins bezeichnet. Diese Sicht trifft wohl auf die mythischen Gottheiten zu, keineswegs jedoch auf den christlichen Gott, der nach Thomas von Aquin „das subsistierende Sein“ und damit der Ursprung des Seins selbst und alles Seienden ist.¹⁷.

Das „Ereignis“

Der eben erörterte Zusammenhang scheint über das dem Menschen mitgeteilte Sein hinauszuführen und auf das aller Mitteilung voraus- und zugrunde liegende innerste Selbst des Seins hinzudeuten. Nach dem Vortrag „Zeit und Sein“ vom Jahr 1962 stammt das mitgeteilte Sein aus dem „Ereignis“, das uns das Sein mittels der Zeit gibt. Mit dem Ereignis röhren wir an das allerverborgenste Urgeschehen, hinter dem sich kein weiterer Ursprung zeigt, weshalb man von ihm lediglich sagen kann: „Das Ereignis ereignet.“¹⁸

Zur Auslegung des Ereignisses trägt es bei, in eine Auseinandersetzung mit der „creatio“, mit dem *Erschaffen* einzutreten, wie es Thomas von Aquin entwickelt. Dieses ist genau das höchstverborgene Urgeschehen als der Ursprung des dem Menschen und allen Dingen mitgeteilten Seins; aus dieser Quelle stammt alles

sekundäre Geschehen, das wir in der Welt beobachten. Letzteres heißt bei Thomas „mutatio“, Veränderung, die es immer nur mit Seiendem zu tun hat, indem sie einen vorgegebenen Werkstoff von einer Gestalt in eine andere überführt. Das Erschaffen hingegen ist nicht auf einen vorgegebenen Werkstoff angewiesen, sondern bringt alles aus dem Nichts hervor¹⁹. Daher macht die „creatio“ nicht ein vorhandenes Seiendes so oder so beschaffen; vielmehr verwirklicht sie das Seiende als Ganzes, läßt sie es schlechthin oder absolut sein, verleiht sie ihm „esse absolute“²⁰. Hierin liegt eine tiefgreifende Übereinkunft zwischen Thomas und Heidegger; denn sowohl das Ereignis als auch die Creatio vollziehen schlechthin die Mitteilung des Seins. Außerdem ist auch für Thomas das mitgeteilte Sein genau wie bei Heidegger zeitlich und endlich; auch ist es auf das Seiende angewiesen und braucht den Menschen. In dieser Hinsicht hat die Weise, wie Heidegger das Sein faßt, ihren guten Sinn und können wir sie annehmen. Man darf sogar sagen, daß Heidegger zu einer Tiefe der Problematik vorstößt, die den meisten Philosophen von heute unzugänglich bleibt.

Allerdings ist ein tiefgreifender Unterschied zwischen Heidegger und Thomas nicht zu verkennen. Heidegger nimmt das Ereignis als *etwas Letztes*, das nicht auf ein Anderes zurückzuführen ist, von dem es sich herleitet. Obwohl er von der Frage nach jenem Anderen gequält wird, wie der oben angeführte Vortrag beweist, weigert er sich, auf die Antwort einzugehen, ja hält es für fast unmöglich, eine solche Antwort zu finden²¹. Dabei behindert ihn, daß er die Creatio mit der griechischen „Poiesis“ zusammenbindet und folglich ihren Unterschied von der Mutatio verfehlt²². Thomas hingegen hebt mit aller Entschiedenheit hervor: „Creatio non est mutatio“, womit er durch die auf das Seiende bezogene Kausalität zu der auf das Sein bezogenen vordringt und so in der Creatio die ihr gemäß Ursache findet; Heidegger hingegen kennt diese tiefere Kausalität nicht, weshalb er bei dem Ereignen des Ereignisses stehenbleibt. Folglich entdeckt Thomas in dem mitgeteilten Sein, das aus der Creatio (Ereignis) stammt, das mitteilende Sein, aus dessen äußerster Verborgenheit die Creatio (Ereignis) entspringt. Folglich dringt Thomas tiefer als Heidegger in das Sein ein, der bezüglich dieser Tiefe in einer letzten Seinsvergessenheit steckenbleibt, die Thomas überwunden hat.

Das Sein, das der Ursprung der Creatio (Ereignis) ist, wird von Thomas „das subsistierende Sein“ genannt. *Subsistieren* besagt, daß jenes Sein auf sich selbst steht oder in sich selbst ruht, also keines Seienden als seines Trägers bedarf. Daher heißt es auch ab-solut, nämlich von jedem Seienden ab-gelöst, weshalb es nicht von dessen Aufnahmefähigkeit begrenzt wird und nicht nur einiges Sein hat oder am Sein teil-hat, sondern das Sein selbst in seiner grenzenlosen Fülle ist²³. Somit übersteigen wir das zeitliche und endliche Sein, das Heidegger erreicht, und gelangen zu dem ewigen und unendlichen Sein, das als die absolute Fülle alles Sein in sich vereinigt und folglich jedes Nicht-Sein ausschließt, wozu Platon mit seinen Ideen noch nicht gekommen war, wenigstens wenn Aristoteles recht hat. Das

subsistierende Sein ist das allerverborgenste und allertiefste Geheimnis, der unausschöpfbare und unantastbare Abgrund, das Heilige und der Heilige, weil es nicht ein Es, sondern das absolute Du ist, nicht nur das Göttliche, sondern der personale Gott; denn das Nicht-Personale schließt immer noch Nicht-Sein ein. Heidegger hat also die Seinsvergessenheit bezüglich des mitgeteilten Seins überwunden, nicht aber bezüglich des subsistierenden oder mitteilenden Seins, das erst das eigentliche Selbst des Seins ist oder das Sein, das ganz es selbst ist.

Wie aus unserer Diskussion hervorgeht, unterscheidet Heidegger nicht das Sein selbst vom mitgeteilten Sein; er scheint das Sein selbst mit dem mitgeteilten Sein gleichzusetzen. Damit wird Gott nicht geleugnet, sondern folgerichtig nur gesagt, Gott könne nicht als Sein gefaßt werden oder sei über dem Sein, wodurch sich Heidegger dem Neuplatonismus nähert. Hieraus ergibt sich weiterhin, daß die irgendwie religiöse Einstellung, die sich vor dem Sein oder in der Begegnung mit dem Sein entwickelt, bisher nicht ausdrücklich auf Gott ausgreift, weshalb es auch nicht um Religion im vollen Sinn des Wortes geht.

Der Weg vom Sein zu Gott

Darüber hinaus führen einige Aussagen des „Briefs über den Humanismus“, die den Weg vom Sein zu Gott andeuten. Danach kann man Gott einzig *im Horizont des Seins* entdecken, wofür Heidegger auf die folgenden Schritte hinweist: „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 Licht des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott‘ nennen soll.“²⁴ Mit der vertieften Auslegung des Seins öffnet sich also ein Weg, der zum Heiligen und weiter zur Gottheit führt und schließlich den Raum bereitet, innerhalb dessen sich klären läßt, was wir mit Gott meinen oder uns immer schon mit der Chiffre „Gott“ berührt. Diese Stufen werden von Heidegger summarisch angedeutet, nie aber thematisch und methodisch oder im einzelnen durchgeführt, weil wir nach ihm dazu nicht hinreichend vorbereitet sind. Namentlich kommt es darauf an, daß „zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist“²⁵. Daß dieser erste Schritt noch nicht geleistet ist, hängt mit der Seinsvergessenheit zusammen, in der sich nach Heidegger die bisherige Metaphysik bewegt.

Wenn aber in Zukunft das Sein gelichtet wird, so kann ihm Gott *nicht als Seiendes* ein- und untergeordnet werden, was wir oben bereits zurückgewiesen haben und was selbst noch eine Auswirkung der Seinsvergessenheit ist. Außerdem hat die künftige Klärung des Seins endgültig zu entscheiden, ob sich das Sein im mitgeteilten Sein erschöpft. Wer das bejaht, findet im Horizont des Seins nicht Gott selbst, sondern vermag höchstens den Raum zu bereiten, innerhalb dessen

sich Gott anderweitig zeigt, nämlich als der dem Sein Überlegene. Das kann sich entweder auf die Weise des Neuplatonismus ausprägen oder in einer christlichen Denkweise, für die Gott nur im Glauben oder theologisch, nicht aber im Wissen oder philosophisch zugänglich ist. Der letzteren Sicht neigt Heidegger zu, von dem berichtet wird, nach ihm habe die Philosophie allein mit dem Sein zu tun, während für Gott einzig die Theologie zuständig sei.

Zugleich kommt es entscheidend darauf an, den genauen Sinn der Gottesfrage bei Heidegger zu beachten. Für ihn geht es nämlich nicht darum, ob Gott existiert, sondern ob er sich naht oder entfernt, ob er sich zeigt oder verbirgt. „Ob und wie der Gott und die Götter... in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch“, sondern das Sein selbst, „die Schickung des Seins“, das „die Lichtung selbst ist“. Etwas ausführlicher: In der Nähe zum Sein „vollzieht sich, wenn überhaupt, 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“²⁶. Tatsächlich ist Heidegger mit Hölderlin davon überzeugt, daß wir in einem Zeitalter der Gottesferne, des „Fehls Gottes“ leben oder daß sich Gott der gegenwärtigen Kultur entzieht. Diese Diagnose ist auf eine schreckliche Weise wahr, wie auch andere, etwa Martin Buber, der von der „Gottesfinsternis“ spricht, bestätigen. Obwohl das Sichnahn Gottes zuinnerst vom Geschick des Seins abhängt, kann es doch der Mensch durch seine Treue gegenüber dem Anspruch des Seins vorbereiten. Die Treue betrifft nicht nur das Denken, sondern verlangt eine Lebensführung, die auf den Anruf des Seins hört und alles Tun ihm angleicht.

Greifen wir hier noch einmal auf Heideggers Vortrag „Zeit und Sein“ zurück. Darin weist er die Redeweise „Sein ist“ zurück, weil sie dazu verführen könnte, das Sein dem Seienden anzugeleichen. Statt dessen wählt er die Aussage „Es gibt Sein“ und fragt nach dem Gebenden, das sich ihm zunächst als das oben schon besprochene Ereignis darstellt²⁷. Genaugenommen ist aber das Ereignis das Geben, während sich das Gebende in dem Wörtlein „Es“ als etwas davon Verschiedenes ankündigt. Damit drängt sich die auch von Heidegger gespürte und mehrmals aufgenommene Frage auf, ob und wie das Es genauerhin zu fassen sei. Diesem innersten Grund sucht Heidegger in mehreren Anläufen näherzukommen, wobei er schließlich daran verzweifelt, ihn erreichen zu können; er sucht den Zugang, findet ihn aber verschlossen. So kommt er endlich zu der resignierenden Feststellung, es sei besser, nicht nur auf die Antwort, sondern bereits auf die Frage zu verzichten²⁸. Hier beobachten wir ein tragisches Ringen, insofern der Ursprung des Ereignisses sich ankündigt, zugleich aber unzugänglich bleibt. Welche Gründe dabei eine Rolle spielen, soll jetzt nicht im einzelnen untersucht werden. Ein in seiner innersten Tiefe vom Religiösen angesprochener Mann kommt weder ganz zu Gott noch verwirklicht er ganz die Religion, die vorbehaltlose Hingabe an das heilige Geheimnis, das wir Gott nennen.

Darüber hinaus führt wohl die kleine Schrift „Identität und Differenz“ vom Jahr 1957. Darin spricht er von dem *Gott der Philosophen*, den er als das höchste Seiende oder als die Ursache seiner selbst faßt. Wer Gott nur so sieht, kommt nicht zum religiösen Verhalten: „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.“ Davon setzt sich „das gottlose Denken“ ab, „das den Gott der Philosophen, den Gott als Causa sui preisgeben muß“²⁹.

Dieses ist jedoch keineswegs mit Atheismus gleichzusetzen; vielmehr heißt es von ihm, es sei „dem göttlichen Gott vielleicht näher“³⁰. Wie der göttliche Gott zu bestimmen sei, muß in der gegenwärtigen Stunde offenbleiben; einer, der unsere geistige Situation einigermaßen verstanden hat, „zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen“³¹. Die bisherige Metaphysik ist nämlich über das Seiende nicht hinausgekommen und erreicht deshalb nicht den göttlichen Gott, der einzig in der Lichtung des Seins zu finden ist und wohl auch den Gott und die Götter überschreitet, die Heidegger selbst nach dem oben Gesagten unter die Seienden rechnet. Zugleich ist die Klärung des Seins noch nicht so weit gediehen, daß sie zum göttlichen Gott gelangen könnte, wie wir ebenfalls schon bemerkt haben.

Ein Ansatzpunkt dazu bietet sich in dem „*Durchgängigen*“ dar, das als das Eine die vielfältigen geschichtlichen Mitteilungen des Seins durchzieht. Wiederum bleibt es jedoch „schwierig zu sagen, wie diese Durchgängigkeit zu denken sei“³². Noch einmal stehen wir vor einer bis heute unübersteigbaren Schranke, die Heideggers Denken von dem göttlichen Gott trennt, obwohl sich in dem „*Durchgängigen*“ das übergeschichtliche Sein selbst und schließlich das subsistierende Sein ankündigt, das nach dem oben Angedeuteten nicht ein Es ist, sondern als das absolute Du uns anspricht und zu sich hinzieht. In Heideggers Ausgriff nach dem göttlichen Gott meldet sich die innerste Sehnsucht seines Herzens.

Philosophie und Theologie

Die Frage nach Gott wurde in der Seinsphilosophie Heideggers erörtert. Abschließend sei ein Hinweis darüber beigefügt, wie sich nach ihm die Philosophie zur christlichen Theologie verhält. Zunächst ist eine *Absage* unverkennbar: „Es gibt nicht so etwas wie eine christliche Philosophie, das ist ein ‚hölzernes Eisen‘ schlechthin.“ Dahinter steht der „existentielle Gegensatz zwischen Gläubigkeit und freier Selbstübernahme des ganzen Daseins“, der jede „mögliche Gemeinschaft“ der beiden Wissenschaften bestimmt. Außerdem ist „die Theologie eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden“. Erstere hat es nämlich mit dem „Vorliegenden (Positum)“ zu tun, das uns

unter dem Titel „Christlichkeit“ begegnet, während letztere in radikaler Besinnung und freier Selbstübernahme dem ganzen Dasein zugewandt ist, was allein durch die Offenbarkeit des Seins möglich ist. Damit hebt sich die Philosophie als ontologisches Geschehen von der Theologie als ontischem Vollzug ab. Da sich aber „alle ontische Auslegung auf einem zunächst und zumeist verborgenen Grund einer Ontologie bewegt“, „bergen alle theologischen Begriffe notwendig das Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat“. Mit diesem „vorchristlichen Gehalt der theologischen Grundbegriffe“ ist deren „Korrektion“ durch die Ontologie gegeben, ein Einfluß, der aber nur die „Wissenschaftlichkeit“ der Theologie, nicht deren Inhalt betrifft³⁴.

Diese Darlegungen stammen vom jungen Heidegger, werden jedoch später nicht verworfen, da sie in die Gesamtausgabe des Jahres 1976 aufgenommen wurden. Allerdings wird man zugeben müssen, daß im Lauf der Jahrzehnte die Zurückhaltung Heideggers gegenüber der Theologie eher gewachsen ist, weshalb deren eindeutige Gottesbegegnung keinen Rückschluß erlaubt auf sein philosophisches Vordringen zu Gott. Das ist um so weniger möglich, als schon die Frühzeit zwar eine „Korrektion“ der Theologie durch die Philosophie, nicht aber umgekehrt eine Korrektion der Philosophie durch die Theologie kennt. Obendrein betrifft die zulässige Korrektion nur die „Wissenschaftlichkeit“, also nur die methodische Seite, während die inhaltliche Seite unberührt bleibt. Im Gegensatz dazu müßte die umgekehrte Korrektion gerade die inhaltliche Seite, nämlich die Vollendung der Gottesbegegnung betreffen. Solches wird nun von Heidegger entschieden abgelehnt, indem er eine christliche, also vom Christentum befruchtete Philosophie zum hölzernen Eisen herabsetzt. Im übrigen wird er auch der Theologie nicht gerecht, wenn er in ihr lediglich eine positiv-ontische Wissenschaft sieht, da der personale Gott der Offenbarung doch einzig im Horizont des Seins wissenschaftlich erhellt werden kann.

Ringen um Gott

Trotz all des Ungeklärten und Unvollendeten ist dem Denken Heideggers ein religiöses, mehr oder weniger zutage tretendes Grundpräge nicht abzustreiten. Letztlich ist sein einziges Problem die Beziehung des Menschen zum Sein, von der die Beziehung zu Gott nicht völlig getrennt werden kann. Vielleicht hat Heideggers in seine Geisteswelt tief eingeweihter Bruder recht, der mir einmal sagte: „Wenn mein Bruder vom Sein spricht, spricht er im Grunde von Gott.“ Vielleicht wahrt Heidegger auch eine an die ersten Christen erinnernde Arkandisziplin. Wie diese von den christlichen Geheimnissen nur verhüllt sprachen, weil die Menschen ihrer damaligen Umwelt nicht imstande waren, sie zu verstehen, so meint wohl auch Heidegger, das Zeitalter des abwesenden Gottes sei kaum fähig, das

Geheimnis Gottes aufzunehmen. Daher spricht er vom Sein, indem er von Gott schweigt; zugleich aber stellt er die Menschen auf die Straße des Seins, wodurch er ihre Rückkehr zu Gott vorbereitet. Solche Arkandisziplin deutet vielleicht der Ausspruch an, nach dem einer, der das heutige Weltgeschick durchschaut, es vorzieht, von Gott zu schweigen.

Heideggers tragisches Ringen um Gott spiegelt die Grundauseinandersetzung unserer Zeit wider, insofern sie daran ist, einen vielfach verfälschten Gott hinter sich zu lassen, und den wahren Gott noch nicht erreicht hat. In denselben Kampf greift der „Grundkurs des Glaubens“ ein, den uns Karl Rahner geschenkt hat; seine Absicht ist es, von einem durch allerlei Überlagerungen entstellten Christentum wieder zu dessen voller Herrlichkeit hinzuführen. In einer ähnlichen Lage befinden sich so manche Atheisten unserer Tage; sie haben verloren und leugnen ein Zerrbild Gottes und suchen zugleich, ohne es klar zu wissen und einzugehen, den Gott, der allein dem Denken und dem Herzen des Menschen genügen kann. Die leidenschaftliche Unermüdlichkeit Heideggers hilft auch dem gläubigen Menschen, nicht in dem Gewohnten stehenzubleiben, sondern neue Wege in den Ungewissheiten unserer Zeit zu suchen, um mit aller Kraft dem wahrhaft göttlichen Gott näherzukommen. Es ist der Gott, den nicht wir selbst nach unseren Menschenmaßen erfinden, der vielmehr in seiner Unbegreiflichkeit bezwingend auf uns zukommt und uns absolut in Anspruch nimmt bis zum Innersten unseres Wesens oder zur Mitte unserer Person. Es ist der Gott, der mit seiner Liebe unser Herz entflammt, der uns sucht und den wir suchen, getragen von seiner Gnade.

ANMERKUNGEN

- ¹ Paris 1946. ² Jetzt in: Wegmarken (Ges. Ausg. I. Abt., Bd. 9, Frankfurt 1976).
³ Sein und Zeit (Tübingen ¹¹1967) 41. ⁴ Humanismusbrief (zitiert H) 350f.
⁵ Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?“, in: Wegmarken 312. ⁶ H 343. ⁷ H 336.
⁸ Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1959), bes. Der Weg zur Sprache 239ff. ⁹ H 342. ¹⁰ Ebd.
¹¹ Vom Wesen der Wahrheit, in: Wegmarken, bes. 194. ¹² Nachwort, 310. ¹³ H 331.
¹⁴ Zur Seinsfrage, in: Wegmarken 411, 408, 409. ¹⁵ H 331. ¹⁶ H 334f.
¹⁷ Thomas von Aquin, Sth I, q 4, a 2 ad 3 und oft.
¹⁸ Vortrag „Zeit und Sein“, in: Zur Sache des Denkens (Tübingen 1969) 24; über das „Ereignis“ vgl. J. Lotz, Martin Heidegger und Thomas von Aquin (Pfullingen 1975) 169–179.
¹⁹ Creatio non est mutatio: Sth I, q 45, a 2 ad 2.
²⁰ Esse absolute: ebd. a 5.
²¹ Vortrag „Zeit und Sein“ 18; Lotz 173f.
²² Lotz 177f. ²³ Sth I, q 3, a 4. ²⁴ H 351. ²⁵ H 339.
²⁶ H 330, 337f. ²⁷ Lotz 169f. ²⁸ Lotz 173.
²⁹ Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 70f.
³⁰ Ebd. 71. ³¹ Ebd. 51. ³² Ebd. 66.
³³ Phänomenologie und Theologie, Vortrag vom Jahr 1927, in: Wegmarken 45–78.
³⁴ Ebd. 66, 49, 52, 62f., 64, 61.