

Die Gottesfrage in Heideggers „Beiträgen“*

VON BRANKO KLUN

Im Unterschied zu Heideggers seltenen, meistens im Kontext der Metaphysikkritik angesiedelten Aussagen über die Gottesfrage¹ bieten seine postum veröffentlichten *Beiträge zur Philosophie* (1989) einen tieferen Einblick in die Art und Weise, wie diese Frage in seinem nachmetaphysischen, seinsgeschichtlichen Denken überhaupt angegangen werden soll. Das mit dem neutralen, „öffentlichen“ Titel *Beiträge zur Philosophie* versehene Werk, dessen gemäßige Überschrift *Vom Ereignis* lauten müsste (vgl. GA 65, 3), gilt neben *Sein und Zeit* als das Hauptwerk Heideggers, wengleich eine ernsthafte und umfassende Auseinandersetzung mit ihm noch auf sich warten lässt. Der Grund dafür ist vor allem die Eigenart des seinsgeschichtlichen Denkens, die Heidegger dazu bringt, „jedem falschen Anspruch auf ein ‚Werk‘ bisherigen Stils fern[zu]bleiben“ (GA 65, 3). Das Ereignis-Denken lässt keine theoretische oder objektivierende Einstellung zu, die ihren „Gegenstand“ von außen her betrachten und behandeln würde, sondern es gilt, in den „Vollzug“ des Ereignisses selbst einzusteigen, sich somit ein Denken er-eignen (i. S. von zu eigen machen) zu lassen, das radikal geschichtlich ist und keinen Anspruch auf theoretische Objektivierung (oder gar auf metaphysische Absolutheit) erheben kann.

Mit diesen methodischen Schwierigkeiten ist jeder Versuch, Heideggers Denkweg in den *Beiträgen* nachzuvollziehen und eventuell kritisch zu bewerten, konfrontiert. Dennoch darf aber Heideggers vorbereitendes Denken eines „anderen Anfangs“ (jenseits der metaphysischen Seinsepoche) nicht als ein nahezu mythisches oder mystisches Unterfangen betrachtet werden, das jeden Anspruch auf verbindliche Verständlichkeit preisgegeben hat.² Der vorliegende Beitrag versteht sich als bescheidener Versuch, die denkerischen Motive – vor allem mit Bezug auf die Thematik des letzten Gottes, in der die *Beiträge* gipfeln – in ihrem Zusammenhang zu beleuchten, ja verständlich zu machen, um damit einen kritischen Dialog mit Heideggers späterem Denken zu ermöglichen.³

* *M. Heidegger*, *Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]* (GA 65), Frankfurt am Main 1989.

¹ Vgl. vor allem: *M. Heidegger*, Brief über den ‚Humanismus‘, in: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main 1976, 313–364; *ders.*, Wozu Dichter?, in: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main, 7., durchgesehene Aufl. 1994, 269–320; *ders.*, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (GA 4), Frankfurt am Main 1981; *ders.*, *Seminare* (GA 15), Frankfurt am Main 1986; *ders.*, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.

² Zu einer solchen Rezeption seines Denkens trägt auch Heidegger bei, etwa mit der Aussage: „Das Sichverständlichmachen ist der Selbstmord der Philosophie“ (GA 65, 435).

³ Zu diesem Thema vgl. u. a. *F.-W. von Herrmann*, Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken, in: *G. Pöltner* (Hg.), *Auf der Spur des Heiligen: Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wien [u. a.] 1991, 23–39; *F.-W. von Herrmann*, Die ‚Beiträge zur Philosophie‘ als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers, in: *M. Happel* (Hg.), *Heidegger – neu gelesen*, Würzburg

Der Gott der Metaphysik

Als Einstieg zu Heideggers Kritik am metaphysischen Gott kann das folgende Zitat aus den *Beiträgen* dienen:

In der *metaphysischen* Betrachtung muß der Gott als der Seiendeste, als erster Grund und Ursache des Seienden, als das Un-bedingte, Un-endliche, Absolute vorgestellt werden. Alle diese Bestimmungen entspringen nicht dem Gotthaften des Gottes, sondern dem Wesen des Seienden als solchem, sofern dieses, als Beständig-Anwesendes, Gegenständliches, schlechthin an sich gedacht und im vor-stellenden Erklären das Klarste dem Gott als Gegen-stand zugesprochen wird. (GA 65, 438)

Der Gott der Metaphysik ist mit einem spezifischen Seinsverständnis verbunden, das vom Seienden hergeleitet und mit seiner Seiendheit identifiziert wird. Dieses Seinsverständnis, das nicht in Frage gestellt, sondern als selbstverständlich angenommen wird, versucht Heidegger mit seiner berühmten, aber auch befremdlichen Frage nach dem Sinn von Sein (d. h. die Frage nach dem „Wesen“ von Sein und dem damit verbundenen Verstehen) zu problematisieren. Wie wird dieses geläufige und die Metaphysik beherrschende Seinsverständnis charakterisiert?

Heidegger sagt im obigen Zitat, daß das Seiende als „Beständig-Anwesendes“ und folglich als Gegenständliches verstanden wird. Mit der Sprache von *Sein und Zeit* könnten wir es auch als „Vorhandenheit“ bezeichnen. Die Seiendheit des Seienden wird als vorhandene Beständigkeit oder als beständige Vorhandenheit⁴ gedeutet. (Zu) Sein heißt somit vorhandene Präsenz und stabiler Bestand. Wie bereits das Wort *Präsenz* erkennen läßt, ist dieses Seinsverständnis auf den zeitlichen Modus der Gegenwart angewiesen. Im Grunde aber ist es ohne jeden maß-gebenden Bezug zur Zeit, da die beständige Vorhandenheit ihren ursprünglichen Sinn aus der räumlichen Präsenz schöpft. Man könnte von einer Reduktion des Zeitlichen auf das Räumliche sprechen. Damit aber wird die Zeit zweitrangig beziehungsweise gehört sie erst nachträglich zum Sein. Ausgehend von diesem Seinsverständnis versucht man die Zeit mit den Metaphern des Fließens und Laufens (von etwas Vorhandenem) zu deuten, was jedoch nur bedingt möglich ist. Zeit erweist sich gerade deshalb als rätselhaft, weil sie innerhalb des Horizonts der Vorhandenheit nicht zu erklären ist. Mehr noch, die Zeit

1997, 75–86; A. Jäger, Das Erscheinen Gottes in der Spätphilosophie Martin Heideggers, in: G. Pöltner (Hg.), *Auf der Spur des Heiligen*, 49–61; P.-L. Coriando, *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*, München 1998; P.-L. Coriando (Hg.), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Frankfurt am Main 1998; R. Kearney/J. St. O’Leary (Hgg.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980; G. Kovacs, *The Question of God in Heidegger’s Phenomenology*, Evanston 1990; D. Crownfield, „The Last God“, in: Ch. Scott (Hg.), *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Bloomington 2001, 213–228.

⁴ Im Unterschied zur Vorhandenheit wird das Wort „Anwesenheit“ beim späteren Heidegger positiv für das (verbal verstandene) „Wesen“ des Seins gebraucht (vgl. „Zeit und Sein“, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 3. Aufl. 1988, 1–25, 12–13).

ist der Feind der vorhandenen Präsenz, weil durch das ständige Absinken der Gegenwart in das Nicht-mehr der Vergangenheit die Beständigkeit der Präsenz bedroht wird.

Diese untergeordnete Rolle der Zeit, die keinen wesentlichen Bezug zum Sein hat, bringt eine verminderte Bedeutung der Geschichte mit sich. Das Wesentliche ist zeitlos, wobei diese Zeitlosigkeit auch als Ewigkeit gedeutet wird. Die metaphysische Auffassung des Wesens setzt dieses zeitlose Seinsverständnis voraus. Als beständig Vorhandenes kann das Seiende aber auch vergegenständlicht werden. In der verstehenden Betrachtung (theoretische Einstellung) wird es zum „Stehen“ gebracht und als „Gegenstand“ erfaßt. In der Vorhandenheit des Gegenständlichen verbirgt sich seine Verfügbarkeit. Das Moment der Verfügbarkeit, die Heideggers Auslegung der Metaphysik als Willen zur Macht leiten wird, ist also innerlich auf die Zeitlosigkeit des metaphysischen Seinsverständnisses angewiesen. Die Geschichte (Geschichtlichkeit) wird dagegen als unverfügbares und unberechenbares Walten der Zeit (des Ereignisses) gedeutet und im Zusammenhang mit Freiheit gedacht.

Die Freiheit ist in der Tat ein Rätsel, wenn man sie innerhalb des geläufigen Seinsverständnisses auslegen will. Kant hat das deutlich gesehen und die Freiheit unter die Postulate der praktischen Vernunft eingereiht. Das Phänomen der Freiheit darf jedoch nicht auf die Willensfreiheit des Menschen reduziert werden. Heidegger will sie mit dem „Wesen“ von Sein verknüpfen. Dazu aber bedarf es der Besinnung auf das ontologische Verständnis der Möglichkeit, die in der Metaphysik der Wirklichkeit untergeordnet wird. Das Sein in der Metaphysik wird mit dem Wirklichsein, mit der Aktualität oder mit der Präsenz identifiziert. Die Möglichkeit hingegen, die in der griechischen Metaphysik erst mit Aristoteles ihre volle ontologische Würde erhalten hat, bezeichnet einen Mangel hinsichtlich der Wirklichkeit und ist auf die Verwirklichung als ihr inneres Telos angewiesen. Das ideale Sein ist also eine vollkommene Verwirklichung, in der jede Möglichkeit als ein „Noch-nicht“ in die Wirklichkeit übergegangen ist und in dieser Erfüllung aufgehoben wird. Daß die Abwesenheit der Möglichkeit in der metaphysischen, auf die Wirklichkeit bezogenen Seinsauffassung eine unmittelbare Folge der Zeitlosigkeit dieses Seins ist, braucht nicht eigens herausgestellt zu werden.

Als Erklärungsschema des Geschehens unter den Seienden innerhalb des metaphysischen Seinsverständnisses fungiert das Ursache-Wirkung-Verhältnis oder eine im weitesten Sinne verstandene Kausalität. Wenn Sein ein Vorhanden- beziehungsweise Wirklichsein besagt, dann verweist jedwede Dynamik des Seienden auf etwas früher oder tiefer oder ursprünglich Seiendes. In der klassischen Metaphysik gilt die Kausalität als ein Grundprinzip des Seins. Dieses kausale Schema bestimmt sehr verschiedene Arten von Beziehungen: verursachen, bedingen, (be)gründen, ermöglichen, beweisen etc. Dazu gehört auch die transzendente Begründung, die in Heideggers *Sein*

und Zeit noch eine wesentliche Rolle spielt. Das metaphysische Denken bietet infolge eines solchen Seinsverständnisses kaum Raum für Freiheit im Sinne der Grundlosigkeit, der freien Gabe, des Ereignens ohne Warum; zugleich aber ist ihm auch das Problem eigen, das Entstehen des absolut Neuen, des Einmaligen, des aus dem Früheren Unableitbaren zu „erklären“ beziehungsweise zuzulassen.

Es ist wichtig einzusehen, daß die verschiedenen Aspekte des metaphysischen Seinsverständnisses eng miteinander verknüpft sind und daß noch weitere Implikationen berücksichtigt werden könnten. So ist etwa das Nichts in der Metaphysik reine Negativität, da es nicht vorhanden ist. Das Nichts stört die Unversehrtheit der vorhandenen Präsenz und wird als Feind des Seins empfunden. Die Frage nach dem Nichts hängt eng mit der Frage nach der Zeit, aber auch mit der Möglichkeit und Freiheit zusammen. Da das metaphysische „Wesen“ des Seins keine der behandelten Aspekte als wesentlich oder zum Wesen gehörend betrachtet, liegt darin auch der Grund der Verfügbarkeit des Seins, die Heideggers spätere Kritik der Metaphysik begleitet. Das metaphysische Denken wird vom Willen zur Macht getrieben, zur Macht im Sinne des Herrschens und Verfügens über das Seiende, dessen Sein – und folglich jedwedes Sein – sich in der vorhandenen Präsenz erschöpft.

Der metaphysische Gott setzt das Seinsverständnis der Metaphysik voraus. Mehr noch, der metaphysische Gott wird zum Ideal, zur höchsten Potenzierung ihrer Seinsauffassung. Da die Metaphysik das Sein vom Seienden her als beständige Präsenz denkt und keine ontologische Differenz kennt, wird Gott zum höchsten Seienden erhoben. Darin besteht nach Heidegger die ontotheologische Verfassung der Metaphysik. Gott als *summum ens* verkörpert die absolute Seiendheit, die von jeglichem Zeitbezug befreit ist. Gottes Ewigkeit ist Zeitlosigkeit, die nur ihm gebührt, während jedes sonstige Seiende mit der vernichtenden Kraft der Zeit zu kämpfen hat. Gott hingegen kennt kein Nichts und steht im diametralen Gegensatz zu ihm. Von der Zeit unabhängig, kennt er auch keine (eigene) Geschichte, wenngleich er in die Weltgeschichte eingreift und – wie im Christentum – eine Geschichte der Erlösung stiftet.

Dem zeitlosen Wesen des metaphysischen Gottes ist jede Veränderung fremd. Daraus folgt, daß er keine (passive) Möglichkeit besitzt, die noch nicht ihr Telos in der Verwirklichung erreicht hätte. Gott ist die vollkommene Verwirklichung und somit die Fülle des Seins in der Aktualität (Präsenz). Als solcher wird er scholastisch *actus purus* genannt. Die Abwesenheit von passiver Möglichkeit bedeutet zugleich die ganze Fülle der „aktiven Möglichkeit“ oder Potenz. Diese aktive Potenz, die die höchste Macht impliziert, ist Gottes Omnipotenz, Allmächtigkeit. Heidegger würde darin die höchste Form des Willens zur Macht erkennen. Mit diesem allmächtigen Willen ist auch Gottes Freiheit verbunden. Gott ist frei im Sinne der Macht und Mächtigkeit.

Dieser Gott ist die erste Ursache und die letzte Begründung alles Seienden. Als höchstes Seiende verursacht er jedes sonstige Seiende, während er selbst unverursacht oder als *causa sui* existiert. Das Verhältnis des Seienden zu Gott ist ein kausales, und die Schöpfung ist eine spezifische Form dieser Kausalität. Das *ens creatum*, wie nun jedes Seiende verstanden wird, hat seinen Kreator. Aufgrund des ontologischen Grundsatzes der Kausalität kann die Existenz des Schöpfers zwingend bewiesen werden. Nicht nur die technomorphe Vorstellung der Schöpfung, die aus dem „poietischen“ Moment des Machens und Herstellens gewonnen wird, ist dabei problematisch. Heidegger setzt seine Kritik bereits beim Ursache-Wirkung-Verhältnis an, das er als „das Gemeinste und Größte und Nächste, was alle menschliche Berechnung und Verlorenheit an das Seiende sich zuhilfe nimmt“ (GA 65, 110), bezeichnet.⁵

Beim metaphysisch verstandenen Gott handelt es sich also um eine „Entgöttlichung“ Gottes, weil seine Bestimmungen „nicht dem Gotthaften des Gottes, sondern dem Wesen des Seienden als solchem“ (GA 65, 438) entspringen. Der Weg zu einem anderen, „göttlichen“ Gott führt nach Heidegger nur über die Besinnung auf den Sinn beziehungsweise auf die „Wahrheit“ des Seins. Erst auf diesem Wege – wie es an der bekannten Stelle im Humanismusbrief heißt⁶ – können wir uns allererst dem Wesen des Heiligen nähern und anschließend für das Göttliche offen sein.

Vom Seinsverständnis zur Wahrheit des Seins

Die ursprüngliche Infragestellung des metaphysischen Seinsverständnisses erfolgt beim frühen Heidegger durch seine phänomenologische Annäherung an das Phänomen des menschlichen Lebens beziehungsweise des menschlichen Seins. Die Kategorien der Metaphysik erweisen sich dabei als unangemessen, das menschliche Sein aus- und freizulegen. So haben wir es bereits in *Sein und Zeit* mit einer „Umwertung aller metaphysischen Werte“ zu tun. Zuerst wird dem Seienden sein unangefochtenes (metaphysisches) Primat genommen und der tiefere Horizont des Seins eröffnet. Die Frage nach dem seienden Menschen führt zur ursprünglicheren Frage nach seinem Sein. Dieses Sein kann aber nicht vom Verstehen des Menschen getrennt werden, und so gilt es, die neue Konstellation phänomenologisch zuerst zu

⁵ Hier betrifft die Kritik nicht nur die scholastische Metaphysik, sondern den jüdisch-christlichen Gott als solchen. „Der jüdisch-christliche Gott ist der Vergötterung nicht irgend einer besonderen Ursache einer Bewirkung, sondern die Vergötterung des Ursacheseins als solchen, des Grundes des erklärenden Vorstellens überhaupt. In dieser feinsten Vergötterung der ‚Kausalität‘ als ‚Kausalität‘ liegt der Grund für den Anschein der überlegenen *Geistigkeit* des christlichen Gottes“ (M. Heidegger, *Besinnung* [GA 66], Frankfurt am Main 1997, 240). Die Götter von Hölderlin und im klassischen Griechentum scheinen diesbezüglich weniger „entgottet“ zu sein.

⁶ „Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort Gott nennen soll“ (GA 9, 351).

artikulieren. „Da-sein“ als Erschlossenheit des Seins (vor allem im Verstehen) wird zum neuen Ausgangspunkt, an dem jedes Denken über den Menschen (als Seiender), aber auch über jedes andere Seiende, ansetzen muß. Anders gewendet, das Sein des Menschen (des Daseins) vollzieht sich primär als Seinsverständnis, das nachträglich jedes (Verstehen des) Seiende(n) bestimmt.

Das Sein beziehungsweise das Seinsverständnis des Daseins steht im Zeichen der Möglichkeit. Im Unterschied zur Wirklichkeit, die die Seinsweise der Vorhandenheit kennzeichnet, ist die (menschliche) Existenz primär ein Möglichsein (und damit verbundenes Seinkönnen). „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit“ (SuZ, 7, 38)⁷, schreibt Heidegger programmatisch für das Sein des Daseins (der Existenz). In der existenzial-ontologisch verstandenen Möglichkeit ist nichts zu verwirklichen, sondern sie muß „als Möglichkeit verstanden, als Möglichkeit ausgebildet und im Verhalten zu ihr als Möglichkeit ausgehalten werden“ (SuZ, 53, 261). Das Sein des Daseins vollzieht sich als Möglichsein, während das verfallene Seinsverständnis an der Wirklichkeit festhält. Möglichsein aber bedeutet Freiheit. Freiheit, die mit der Vorhandenheit nicht vereinbar ist, wird nun zum eigentlichen Sein des Menschen.

Das radikale Möglichsein des menschlichen Seins „gründet“ in der höchsten Möglichkeit des Daseins, in der Möglichkeit seiner Unmöglichkeit beziehungsweise im Tod. Ohne den Tod als Inbegriff der Endlichkeit würde das Möglichsein seinen tiefsten Ernst und Sinn verlieren. Der Tod (und das damit zusammenhängende Nichts), der der vorhandenen Präsenz fremd ist, bekommt hier eine „seinskonstitutive“ Rolle: Er ermöglicht die Freiheit und die Einmaligkeit (die Einzigkeit) des Daseins.

Damit aber sind wir zum Kern der Existenzialität – im Unterschied zum Sein als Vorhandenheit – gelangt. Der letzte Sinnhorizont des Seins des Daseins (die Sorge) erweist sich als Zeitlichkeit. Die Unangemessenheit der Vorhandenheit und ihrer Kategorien für die Artikulation des menschlichen Seins liegt in der Zeitunabhängigkeit, ja in der Zeitlosigkeit ihres Seinsverständnisses. Heidegger führt dagegen in seiner existenzialen Analytik die Zeit in das „Herz“ des Seins ein. Das Sein des Menschen ist (d. h. vollzieht sich als) seine Zeitlichkeit. Im Unterschied zum negativen Verhältnis der Vorhandenheit zur Zeit (als Vergehen) wird nun die Zeit als das Erstermöglichende des Seins verstanden, sozusagen als die erste „Positivität“. Die Zeitdimensionen stiften positiv den Horizont des Seinsgeschehens. Die Zeit wird zum (ermöglichenden, begründenden, ja transzendentalen) Horizont des Seins. Das zeitliche Geschehen des Seins bringt aber auch eine neue und zentrale Rolle der Geschichte (der Geschichtlichkeit) mit sich.

Die Umkehrung der Seinsbestimmungen der traditionellen Ontologie (Metaphysik) in *Sein und Zeit*, die vom Sein des Daseins ihren Ausgang

⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 16. Aufl. 1986.

nimmt, bleibt aber nicht ohne Folgen für die Leitfrage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Heideggers bekannte „Kehre“ stellt somit keinen Bruch mit dem vorherigen Weg dar, sondern es handelt sich um eine Radikalisierung der ursprünglichen Motive, die aus sich heraus diese Kehre erzwungen haben. Heidegger vollzieht die Kehre, weil er sich selbst treu bleibt. Im methodischen Ansatz von *Sein und Zeit* verbergen sich nämlich Momente des metaphysischen Denkens, die überwunden werden müssen. Das gilt vor allem für das Schema der transzendentalen Begründung, die das Vorgehen in *Sein und Zeit* bestimmt. Die radikale Wende zur Zeit(lichkeit) läßt sich nicht mit der Zeitlosigkeit der Transzendentalität in Einklang bringen. Wenn die Zeit in ihrer *fundamentalen* Bedeutung ernstgenommen wird, dann duldet sie kein „Fundament“ mehr, nicht einmal in der Form des zeitlich-verbal verstandenen Daseins. Der Sinn von Sein kann nicht im Seinsverständnis des Daseins begründet werden. Es gilt vielmehr umgekehrt – und darin liegt das Wesen der Kehre: Jedes Seinsverständnis hat sich selbst der Zeit, der Geschichte, dem unergründbaren Ereignis zu verdanken. Das Dasein als „Verstehen des Seins“ muß nun im Sinne des *genitivus subiectivus* gedacht werden. Es ist das Sein selbst, das sich dem „Vernehmen“ des Daseins grundlos zuspricht und keine weitere Begründung zuläßt. Nicht das Seinsverständnis, sondern die Wahrheit des Seins in seiner unergründbaren Freiheit wird zum neuen Ausgangspunkt jeglichen Denkens.

Die in der existenzialen Analytik erschlossenen und dem metaphysischen Seinsverständnis entgegengesetzten „Kategorien“ finden sich auf einer tieferen Ebene des Seinsgeschehens verwandelt wieder.⁸ Das (verbal verstandene) Wesen (oder die Wesung) des Seins sieht Heidegger im „Ereignis“ (vgl. unter anderem GA 65, 8). Der Name evoziert einen diametralen Gegensatz zum metaphysisch gedachten Sein als Präsenz. Ereignis benennt den Geschehenscharakter des Seins im Unterschied zur die Zeit negierenden Stabilität der Präsenz. Die Geschichte als Seinsgeschehen (oder Ereignen) wird zum Gegenpol der metaphysischen Zeitlosigkeit. Die Zeit steht nicht über dem Ereignis, sondern im Ereignis wird der „Zeit-Raum“ allererst eröffnet. Dieser Zeit-Raum wird von Heidegger auch „Augenblicks-Stätte“ des Ereignisses genannt (vgl. GA 65, 30) und muß daher *kairologisch* gedacht werden. Es handelt sich um eine radikale Unverfügbarkeit des Ereignisses, das nie errechnet werden kann, das keiner (überzeitlichen) Logik unterliegt, das sich ohne Warum und ohne Grund (grundlos) ereignet. In dieser Abgründigkeit verbirgt sich eine letzte Freiheit, die jenseits aller anthropologischen Kategorien zu denken ist. Mit ihr geht aber auch ein Walten des Möglichen einher, das von Heidegger in den Zusammenhang mit Vermögen und Mögen gebracht wird. „Das Sein als das Vermögend-Mö-

⁸ Vgl. I. Schüssler, Dasein und Sein bei Martin Heidegger. Zur Frage der Daseinsstrukturen nach der Kehre, in: Daseinsanalyse 6 (1989), 278–313.

gende ist das „Mög-liche“ (GA 9, 316).⁹ An die Stelle der Begründung und der Kausalität tritt im Ereignis-Denken eine positiv verstandene Abgründigkeit, die sich jedem Verfügen und Beherrschen entzieht. Damit aber wird deutlich, daß sich erst im Ereignis-Denken der Gabecharakter des Seins radikal denken läßt und daß eine echte Gabe auf das unergründbare „Es gibt“ des Ereignisses angewiesen bleibt. In einem begründenden Denken gibt es keinen Platz für eine solche Freiheit und Gabe. Daß die Frage der Gabe (oder der *Gnade*) für ein religiöses Verständnis äußerst wichtig ist, sei hier nur am Rande vermerkt.

Dasein und Ereignis

Ausgehend vom methodischen Ansatz in *Sein und Zeit* verlangt die ontische Frage nach Gott eine vorherige Klärung der ontologischen Frage nach dem Seinsverständnis. Auch wenn in *Sein und Zeit* die Frage nach Gott nicht eigens gestellt wird, läßt sich bereits eine implizite Kritik am metaphysischen Gott ausmachen. Das Seinsverständnis der Vorhandenheit vermag nicht einmal das menschliche Dasein entsprechend zu artikulieren, als um so ungeeigneter würde es sich beim Denken des Göttlichen (dem Gott-sein) erweisen. Die in *Sein und Zeit* vorgeschlagene Lösung geht in die Richtung vom uneigentlichen zum eigentlichen Seinsverständnis, wobei die Eigentlichkeit zusammen mit der Entschlossenheit des Daseins gedacht wird. In bezug auf Gott würde sich die Frage zuspitzen, welches vom Dasein entworfene Seinsverständnis eines Gottes „fähig“ wäre; oder aber hat Gott mit Sein – wie Heidegger öfter betont – gar nichts zu tun (wobei meistens der Gott des christlichen Glaubens gemeint ist).

Dieser Frageansatz erfährt mit der Kehre eine innere Verwandlung, da nun das Verhältnis zwischen dem Dasein und dem Sein neu gedacht werden muß. Das Sein wird nicht mehr nur auf den vom Dasein entworfenen Verstehenshorizont reduziert, sondern das Dasein erfährt sein Verstehen als ihm gegeben oder gewährt. Das aber ist nur möglich, wenn die jeweils „gelichtete“ Offenheit des Seins immer schon von einer Verborgenheit umgeben ist, die die Lichtung beziehungsweise die Wahrheit des Seins nicht in eine Präsenz (Anwesenheit) überführen läßt. Der Entzug im Sinne der Verborgenheit verhindert die Ermächtigung des Seins seitens des Menschen; im positiven Sinne aber führt er zu einer neuen Grundhaltung, in der das Sein als gegeben beziehungsweise geschickt erfahren wird. Bei allen denkerischen Figuren, das Ereignis mit dem *Enteignis*, die Lichtung mit der Verborgenheit, die Gewährung mit der Verweigerung zusammen zu denken,

⁹ Vgl. dazu auch: „Im Seyn allein west als seine tiefste Klüftung das *Mögliche*, so daß in der Gestalt des Möglichen zuerst das Seyn gedacht werden muß im Denken des anderen Anfangs. [...] [D]as Seyn ist Möglichkeit, das nie vorhandene und doch immer Gewährende und Versagende in der Verweigerung durch die Er-eygnung“ (GA 65, 475).

handelt es sich im Grunde um denselben Versuch, die Zeit oder die Geschichtlichkeit des Seins konsequent denkerisch zu vollziehen.

Wenngleich das geschichtliche Sein nicht in der Macht des Menschen steht, so ist es aber doch wesentlich auf den Menschen angewiesen. Es bleibt weiterhin so, daß – wie in *Sein und Zeit* – das Sein nur im Dasein in sein Da kommt, auch wenn es sich jetzt darin nicht erschöpft; das Sichverbergen gilt als „Übermaß im Wesen des Seyns“ (GA 65, 249).¹⁰ Heidegger spricht von einer „Gründung“ des Seyns im Dasein,¹¹ die aber mit keiner Begründung des metaphysischen Denkens zu vergleichen ist. „Die Gründung – nicht Erschaffung – ist Grund-sein-lassen von seiten des Menschen“ (GA 65, 31), dessen Gründung als Geschick erfahren wird. Die scheinbare Aktivität (sofern man sich solche metaphysischen Kategorien erlaubt) setzt immer schon eine Passivität des Empfangens voraus. „Indem der Werfer entwirft, ‚vom Ereignis‘ denkerisch sagt, enthüllt sich, daß er selbst, je entwerfender er wird, um so geworfener schon der Geworfene ist“ (GA 65, 239). Das ist die „Kehre im Ereignis“, die Heidegger immer wieder erwähnt: daß sich der Mensch in seinem Schaffen als der Empfangende erfährt, „daß der Werfer des Entwurfs als geworfener sich erfährt, d. h. ereignet durch das Seyn“ (ibid.). Um diese Haltung des Menschen nach der Kehre zu charakterisieren, spricht Heidegger auch von der „fügende[n] Verfügung“ (GA 65, 61). Diese Haltung ist aber nichts anderes als das Sich-Einfügen in das Geschehen beziehungsweise in die Geschichtlichkeit des Seins.

Die neue, von der Entschlossenheit in *Sein und Zeit* gründlich verschiedene Haltung heißt nun „Verhaltenheit“.¹² Da es sich um keine aktive Haltung handelt, spricht Heidegger von einer Grundstimmung. „Die Verhaltenheit ist die stärkste und zugleich zarteste Bereitschaft des Daseins für die Er-eignung, das Geworfenwerden in das eigentliche Innestehen in der Wahrheit“ (GA 65, 34). Verhaltenheit besagt ein Zurückhalten, das der neuen Konstellation zwischen dem Dasein und dem Sein entspricht. Einerseits geht es um die Zurückhaltung des Menschen als eines nach seiner Bestätigung und falschen Selbstgewinnung strebenden Seienden (der Wille zur Macht), damit er sich als Da-sein wahrhaft für das Ereignis des Seins öffnen kann, andererseits aber ist das Sein selbst „zurückhaltend“, da seine Wahrheit (Unverborgenheit) immer schon von einer sich enthaltenden Verbor-

¹⁰ Um sich von der traditionellen Bedeutung des „Seins“ (im Begriffspaar mit dem Seienden) abzugrenzen und das Sein konsequent seinsgeschichtlich zu denken, verwendet Heidegger die Schreibweise „Seyn“. „Dieses soll anzeigen, daß das Sein hier nicht mehr metaphysisch gedacht wird“ (GA 65, 436). In diesem Aufsatz wird diese Schreibweise nur gelegentlich gebraucht, die mit dem „Sein“ intendierte Bedeutung müßte aber aus dem Kontext ersichtlich sein.

¹¹ Vgl. Abschnitt V (Die Gründung) in GA 65, 291–392. Zur Gründung (Stiftung) gehört auch das Moment der Entscheidung, die nicht subjektivistisch verstanden werden darf, sondern als konstitutiv für die eigenartige Freiheit des Seinsgeschehens zu betrachten ist (vgl. GA 65, 96–103).

¹² Man könnte die Verhaltenheit als eine Denkfigur auf dem Weg zur Grundhaltung in den späteren Schriften, nämlich zur *Gelassenheit*, betrachten.

genheit umhüllt ist. Die Verhaltenheit ist in der Tat „[d]ie Grundstimmung der Gründung“ (GA 65, 31), die das metaphysische Begründungsstreben zu überwinden trachtet. Nur die Verhaltenheit kann dem Sichverbergen, der Ver-sagung, der Zögerung (vgl. GA 65, 341) des ereignenden Seins entsprechen und somit einer neuen Art und Weise des „Gründens“ (damit aber auch des Denkens) jenseits aller Begründungen den Weg bahnen. Die Verhaltenheit, zusammen mit dem Moment des Schweigens und der Verschwiegenheit, wird zur wesentlichen Stimmung auch für jeglichen Bezug zu den Göttern: „Nur auf die Verhaltenheit trifft die Herrschaft des letzten Gottes; die Verhaltenheit schafft ihr, der Herrschaft, und ihm, dem letzten Gott, *die große Stille*“ (GA 65, 34).

Damit verbunden ist auch der Begriff der Wächterschaft, die das Verhältnis zum Sein charakterisiert, wobei der „Wächter des Seins“ an die spätere Figur des „Hirten“ im Humanismusbrief erinnert (vgl. GA 9, 342). In der Wachsamkeit des Wächters verbirgt sich eine erwartende Haltung. Als empfangend ist das Dasein je schon erwartend, die Erwartung verliert aber die negative (zur Uneigentlichkeit gehörende) Konnotation, die in der existenzialen Analytik von *Sein und Zeit* beschrieben wurde (vgl. SuZ, 68, 337–338). Im Grunde genommen geht es um eine ständige Offenheit für das Ereignis, worin das Sein dem Menschen grundlos gewährt wird. Diese erwartende Wächterschaft ist für eine mögliche Ankunft der Götter von größter Bedeutung. Sie ist *die* Offenheit „für den Vorbeigang des letzten Gottes“ (GA 65, 248).

Ereignis und die Götter

Die Dimension des Göttlichen ist auf das Sein angewiesen. Das Göttliche – um unbestimmt zu bleiben, weil ein Gott oder Götter als bloßes Seiendes verstanden werden könnte – muß ausgehend vom Sein als Ereignis gedacht werden. Die Beachtung der ontologischen Differenz spielt eine Schlüsselrolle für die Frage nach (dem) Gott bei Heidegger. *Per negationem* können wir uns von den Positionen abgrenzen, die nach Heidegger zur Metaphysik gehören und mit dem Denken „des anderen Anfangs“ unvereinbar sind. Als erstes kann nicht von Gott ohne Artikel, von Gott schlechthin, gesprochen werden. Eine solche Rede setzt einen und einen einzigen Gott als Grund alles Seienden voraus. Diese Gottesvorstellung ist charakteristisch für die jüdisch-christliche Tradition, die im griechischen metaphysischen Denken ihren natürlichen Verbündeten gefunden hat. Daher will sich Heidegger nicht zur Zahl der Götter äußern, weil das einerseits für seinen Ansatz von sekundärer Bedeutung ist, andererseits aber gehört eine solche Entscheidung zum Ereignis selbst. Jeglicher Frage nach der Zahl der Götter müßte nämlich die Frage nach ihrem Sein vorangehen. „Doch die Rede von den ‚Göttern‘ meint hier nicht die entschiedene Behauptung eines Vorhandenseins einer Vielzahl gegenüber einem Einzigem, sondern bedeutet den Hin-

weis auf die Unentschiedenheit des Seins der Götter, ob eines Einen oder Vieler. Diese Unentschiedenheit begreift in sich die Fragwürdigkeit, ob überhaupt dergleichen wie Sein den Göttern zugesprochen werden darf, ohne alles Gotthafte zu zerstören“ (GA 65, 437).

Weil die metaphysische Tradition die ontologische Differenz verkennt, wird Gott als höchstes Seiende zugleich zum Grund des Seins. Das (verfallene) Seinsverständnis, das ein solches Gottesverständnis konstituiert, wird naiv übersprungen und nicht problematisiert. Mit Heideggers Ansatz verhält es sich umgekehrt. Welcher Seinshorizont (der nach der Kehre nicht mehr ein Verständnis, sondern die Wahrheit des Seins genannt wird) kann für so „etwas“ wie einen Gott oder Götter überhaupt offen und abgeschlossen sein? Und wenn das Sein als Ereignis gedacht wird, in welchem Ereignis kann sich so etwas wie das Göttliche ereignen? Das ganze Gewicht verlagert sich auf die Ebene des Ereignisses (beziehungsweise des Seins), das Göttliche aber wird zu einer – vorläufig und provisorisch gesprochen – wesentlichen „Modifikation“, ja, man könnte sagen „Potenzierung“ dieses Ereignisses. Hier liegt der entscheidende Punkt für das Verstehen der Frage nach dem Göttlichen bei Heidegger.

Wenn Heidegger in *Sein und Zeit* eine Frage nach Gott gestellt hätte, wäre der methodische Weg die existenziale „Reduktion“ gewesen: Die Frage führt zu jenem Seinsmodus des Daseins zurück, in dem das Verhältnis zu Gott (und das damit zusammenhängende Verständnis) vollzogen wird. Nach der Kehre ändert sich die Perspektive und der Gott beziehungsweise die Götter werden zur Modalität des Seinsgeschehens. Der Gott des anderen Anfangs steht nicht über dem Sein (Seyn), auch ist das Sein nicht seine Bestimmung (wie etwa das ontotheologische *ipsum esse subsistens*), sondern er ist – um selbst, d. h. der Gott zu sein – auf das Sein angewiesen.¹³ „Die Götter‘ bedürfen des Seyns nicht als ihres Eigentums, darin sie selbst einen Stand finden. ‚Die Götter‘ brauchen das Seyn, um durch dieses, das ihnen nicht gehört, doch sich selbst zu gehören. Das Seyn ist das von den Göttern Gebrauchte [...] aber nie Verursachbare und Bedingbare“ (GA 65, 438).

Hier muß Heidegger eine klare Unterscheidung treffen, um nicht in eine falsche Vergötterung des Ereignisses zu verfallen. Der Gott oder die Götter sind vom Ereignis (d. h. vom Seyn) verschieden. Auf diese Weise antwortet Heidegger denjenigen Interpreten, die in seinem Seyn (den jüdisch-christlichen) Gott erkennen wollten.¹⁴ Dadurch entsteht aber eine sonderbare „Stellung“ der Götter. Sie sind weder seiend (oder Seiende) noch das Seyn. „Das Seyn ist nicht und nie seiender als das Seiende, aber auch nicht unseiender als die Götter, weil diese überhaupt nicht ‚sind‘. Das Seyn ‚ist‘ das

¹³ In seinem inzwischen bekannt gewordenen Werk *Dieu sans l'être* („Gott ohne das Sein“ oder „Gott, ohne es zu sein“; Paris 1982) stellt J.-L. Marion diese Angewiesenheit Gottes auf das Sein in Frage und versucht einen neuen Weg zur Bedeutung der Transzendenz zu eröffnen.

¹⁴ Vgl. Heideggers Aussage: „Gott und Sein ist nicht identisch“ und die weiteren Erläuterungen dazu in GA 15, 436.

Zwischen inmitten des Seienden und der Götter und ganz und in jeder Hinsicht unvergleichlich, von diesen ‚gebraucht‘ und jenem entzogen“ (GA 65, 244).

Die einigende Mitte des Daseins, des Seienden (der Welt) und der Götter ist das Seyn. Wir „müssen es als den Ursprung begreifen, der erst Götter und Menschen *ent-scheidet* und *er-eignet*“ (GA 65, 87). Der Mensch verdankt sein Wesen dem Ereignis, aber auch die Götter „ereignen sich“ (d. h. bedürfen des Seyns als Ereignis) auf eine ihnen eigene Weise. Diese Weise, die – auch wenn es paradox klingt – nicht einmal Seinsweise genannt werden dürfte, wird von Heidegger auch „Götterung“ oder „Göttern“ (vgl. GA 65, 239 und 244) genannt. Es gilt aber nicht das Umgekehrte: Das Seyn bedarf nicht der Götter. Heidegger unterscheidet das (gegenseitige) Zusammengehören vom Seyn und Dasein und das Bedürfen als (einseitiges) Verhältnis der Götter zum Seyn (vgl. GA 65, 414). Die epochale Wahrheit des Seins kann auch ohne Götter und Göttliches „wesen“. Die Götter können geflohen sein, wie Heidegger mit Hölderlin für unsere Epoche feststellt. Dennoch aber sind die Götter – wenn wir uns diesen Sprachgebrauch erlauben wollen – eine wesentliche „Möglichkeit“ des Ereignisses. So schreibt Heidegger: „In der Wesung der Wahrheit des Seyns, im Ereignis und als Ereignis, verbirgt sich der letzte Gott“ (GA 65, 24). Wenn sich die Götter ereignen, sind sie Götter für die Menschen.¹⁵ Auf diese Weise erschließt sich die Wahrheit des Seins zusammen mit der Dimension des Göttlichen, es ereignet sich „die Wesung der Wahrheit des Seyns in der Gestalt des letzten Gottes“ (GA 65, 96). In diesem Satz wird deutlich, warum das Göttliche (das „Göttern“ der Götter) als Modus des Ereignisses gedeutet werden kann.

Wenn die Götter sowohl vom Seyn als auch von jeglichem Seienden verschieden sind, so stellt sich die Frage, wie ihr „Jenseits des Seins und des Seienden“ überhaupt zu verstehen ist. Hier bedient sich Heidegger im wesentlichen zweier Denkfiguren. Die erste wird im Zusammenhang mit der Verweigerung gedacht. Sie ist charakteristisch für das Ereignis-Denken als solches, weil zum Ereignis wesentlich auch Enteignis (Entzug, Verweigerung, Verhaltenheit) gehört. Das Sein erschöpft sich nicht in der Gewährung von Anwesenheit; wesentlicher als die erschlossene Wahrheit des Seins ist die Verborgenheit, die keinesfalls als etwas Nichtiges zu verstehen ist. Gerade diese Verborgenheit, das Sichentziehen, ermöglicht im positiven Sinne den Geschenkcharakter jeglicher Unverborgenheit. Die „Logik“ des Schenkens liegt darin, daß sich der Schenkende entzieht, damit sich das Geschenk als völlige Freigabe ohne Grund und Begründung als solches allererst konstituieren kann.¹⁶ In diesem Sinne ist „die Verweigerung die erste höchste

¹⁵ „Das Ereignis übereignet den Gott an den Menschen, indem es diesen dem Gott zueignet“ (GA 65, 26; auch 280).

¹⁶ Zum Problem und zur paradoxen Logik des Geschenkes beziehungsweise der Gabe vgl. J. Derrida, *Donner le temps*; Band 1: *La fausse monnaie*, Paris 1991.

Schenkung des Seyns, ja dessen anfängliche Wesung selbst“ (GA 65, 241). Das Wesentliche beim Ereignis ist das schenkende Sichentziehen, das Nichts der Verweigerung ist die höchste Schenkung (vgl. GA 65, 246). Erst auf diese Weise kann das Sein immer als Geschenk verstanden beziehungsweise vollzogen werden. Zugleich aber ist das Entzogene stärker „da“ als im Falle des Vorhandenseins, des Seins als Präsenz. Das Verweigererte verbirgt sich als „Übermaß im Wesen des Seyns“.

Bei den Göttern, die nie im Seyn erscheinen können (im Sinne des Anwesens), wird die Verweigerung zu *der* Weise „zu sein“. Die Götter können weder seiend noch nicht-seiend sein. „Das ist weder Flucht noch Ankunft, auch nicht sowohl Flucht als auch Ankunft, sondern ein Ursprüngliches, *die Fülle der Gewährung des Seyns in der Verweigerung*“ (GA 65, 405; Hervorhebung B. K.). Um für solche Götter offen zu sein, muß ein anderes Denken, das Ereignis-Denken, gewonnen werden. Dieses Denken wird nicht mehr nach Präsenz trachten, sondern Verhaltenheit üben – eine Verhaltenheit, die die Enthaltung des Vorhandenseins (die Verweigerung) nicht mit dem Nichts gleichsetzt, sondern als höchste Schenkung versteht.

Dennoch aber können die Götter nicht im bloßen Entzug ausharren, sondern sie müssen in die Wahrheit des Seins eintreten, ohne dadurch seiend zu werden. Die zweite Denkfigur Heideggers, dieses Ereignen der Götter, zu dem immer schon ein „Enteignen“ gehört, ist die des Vorbeigangs. Der Vorbeigang konnotiert ein Geschehen, das sich nicht in eine Präsenz oder Vorhandenheit überführen läßt, und so fordert auch Heidegger, ihn „als Gang walten“ zu lassen (GA 65, 413). Im Vorbeigang der Götter oder des Gottes „erzittert“ das Ereignis (vgl. GA 65, 239) und zugleich erscheint alles (Seiende) in einem neuen Licht (im Sinne der Wahrheit des Seins). Die Beständigkeit des Vorbeigangs und somit die Verwahrung des Gottes äußert sich in einer neuen Weise, wie die Welt und die Menschen *sind*: „die Wesung des Seins gründet [...] schaffende Verwahrung des Gottes, der je nur in Werk und Opfer, Tat und Denken das Seyn *durchgottet*“ (GA 65, 262).

Mit dem Vorbeigang beabsichtigt Heidegger auch darauf zu verweisen, wie es zur „Gründung“ der Götter kommt. „Weder erschaffen die Götter den Menschen noch erfindet der Mensch die Götter. Die Wahrheit des Seyns entscheidet ‚über‘ beide, indem es nicht über ihnen waltet, sondern zwischen ihnen sich und damit erst sie selbst zur Entgegnung ereignet“ (GA 66, 235).¹⁷ In der Offenheit des Daseins kann der Vorbeigang der Götter geschehen; somit aber kann das Dasein zum „Gründer“ – wagen wir es auszusprechen – einer neuen Religiosität werden.¹⁸ Ist aber eine Ankunft

¹⁷ Im Anschluß an die „Beiträge“ hat Heidegger die Abhandlung „Besinnung“ (1938/39) geschrieben, die als Band 66 der Gesamtausgabe veröffentlicht wurde und die wegen der thematischen Verwandtschaft mit den „Beiträgen“ hier mehrfach zitiert wird.

¹⁸ Heidegger verwahrt sich gegen den Gebrauch der Worte „Religion“ oder „Religiosität“ im Zusammenhang mit dem seinsgeschichtlichen Denken (vgl. u. a. GA 66, 242–243).

der Götter zu erwarten? Gibt es heute „Gründer“? Diesen Fragen sind Heideggers Ausführungen zum letzten Gott gewidmet.

Der letzte Gott

Die Rede vom letzten Gott meint keine Vorentscheidung über die Zahl der Götter, auch nicht über die letzte geschichtliche Gestalt eines Gottes, sondern sie entspringt nach Heidegger einem „wesentlichen“ Denken. Das Letzte besagt hier das Anfänglichste, was zum Wesen des Anfangs gehört und somit auch das Äußerste bestimmt. Der letzte Gott ist kein Ende, sondern „das Anfänglichste von Anfang an“ (GA 65, 416). Es geht darum, dem (nicht metaphysisch verstandenen) „Wesen“ der Götter oder des Gottes denkerisch zu entsprechen. Der letzte Gott ist die äußerste (und in diesem Sinne: die letzte) Möglichkeit des „Gottwesens“ (vgl. GA 65, 406), wobei dieses Wesen im Unterschied zur Metaphysik keine Allgemeinheit, sondern die höchste Einzigkeit darstellt. Der letzte Gott ist nach Heidegger auch der verborgene Anfang einer neuen Epoche nach dem Ende der Metaphysik.

Wie kann Heidegger vom letzten Gott sprechen, wenn es gerade darum geht, daß der Gott nicht angesagt oder gar errechnet werden kann? An Hölderlin anschließend, glaubt auch Heidegger, daß der Einblick in die Flucht der Götter, das Gewährwerden der gegenwärtigen Not in der Verfallenheit an das Seiende, schon das erste, „wesentliche Wissen“ darstellt. „Wer sucht, der hat schon gefunden! Und das ursprüngliche Suchen ist jenes Ergreifen des schon Gefundenen, nämlich des Sichverbergenden als solchen“ (GA 65, 80). Der Sprung¹⁹ in das Denken des anderen Anfangs erfolgt durch das Entsetzen über die metaphysische Seinsverlassenheit – von Heidegger gedeutet als „Ent-setzung aus dem Seienden“ (vgl. GA 66, 232.250)²⁰ – und die Versetzung in die Wahrheit des Seins. Erst durch eine radikale „Befremdung“ in bezug auf „das Gängigste“ der jetzigen Herrschaft des Seienden (vgl. GA 65, 406) kann uns die Wahrheit des Seyns wieder ansprechen. Aber die Kehre bewahrt die Befremdung des Seyns, weil nur so das Sichverbergende, das Entzogene, in seinem verborgenen „Wesen“ entsprechend gewürdigt werden kann. Eine solche Haltung zum Seyn, die als Verhaltenheit charakterisiert wurde, bestimmt auch die Offenheit für den letzten Gott, der in seinem Fehlen (in der Verborgenheit) nicht vergessen, sondern (im Andenken) als fehlender bewahrt wird. Der letzte Gott wird nie sein Be-

¹⁹ In diesem Sprung der Kehre (zusammen mit den Momenten der Entscheidung und Vereinzelung) liegt so manche Affinität zum Kierkegaardschen Glauben. So kann man die sonst nicht unmittelbar einsehbare Zugehörigkeit Kierkegaards zur Triade mit Hölderlin und Nietzsche (vgl. GA 65, 204) besser nachvollziehen.

²⁰ In der *Besinnung* beschreibt Heidegger das Entsetzen als Grundstimmung, welche „den Menschen in die Freiheit zu allem Seienden versetzt und die Abgründigkeit des Seyns um ihn wirft [...]“ (GA 66, 229). In den „Beiträgen“ werden zur Verhaltenheit als Grundstimmung auch Erschrecken und Scheu gezählt (vgl. GA 65, 341).

fremdendes verlieren, da die Befremdung zur (verborgenen, unerrechenbaren) Abgründigkeit des Ereignisses gehört.

Die Kehre besagt die Priorität des Verborgenen über die „Lichtung“ der geschichtlichen Wahrheit, in der sich das Dasein bewegt, was so viel bedeutet, als sich (sein Verstehen) dem verborgenen Abgrund des Ereignisses verdankt zu wissen. Das Schweigen des Unaussprechlichen (des Verborgenen) wird somit zum geheimen Grund der Sprache. „Von hier nimmt alle Sprache des Da-seins ihren Ursprung und ist deshalb im Wesen das Schweigen“ (GA 65, 407). Zusammen mit dem Schweigen und mit der Stille, die dem Schweigen entspringt (vgl. GA 65, 34), ist nun auch die Verhaltenheit besser zu verstehen. Das Dasein wird zum Wächter der Stille, damit sich das Seyn ereignen kann. Und mehr noch gilt das für die Götter, die in ihrer Differenz zum Sein noch stärker auf die Stille angewiesen sind. Das „Ereignen“ des letzten Gottes, sein Vorbeigang, setzt die „Gründung der Wächterschaft dieser Stille“ (GA 65, 406) (im Dasein) voraus und erfolgt auch als Stille.

Zusammen mit dem Wort „Vorbeigang“ verwendet Heidegger auch die von Hölderlin stammende Figur des Winkes (beziehungsweise der Winke) des letzten Gottes. Ähnlich wie der spätere Begriff der Spur (*trace*) bei Lévinas und Derrida drückt der Wink die paradoxe „Seinsweise“ aus, die weder eine Anwesenheit noch eine völlige Abwesenheit bedeutet. Im Wink ist der letzte Gott sowohl fern als auch nahe. „Seine Wesung hat er im Wink“ (GA 65, 409). Er *ist* auf eine Weise des Bedeutens, ohne jedoch seiend zu sein. Daß dieses „Ereignen“ Gottes im Winken zum Ereignis gehört und daß das Ereignis dadurch eine eigentümliche Erhöhung erfährt, wird im folgenden Zitat deutlich: „In solcher Wesung des Winkes kommt das Seyn selbst zu seiner *Reife*. Reife ist Bereitschaft, eine Frucht zu werden und eine Verschenkung“ (ebd.). Selbst wenn Heideggers letzter Gott des Seyns bedarf und seine Endlichkeit teilt, ist auch das Seyn als Ereignis auf den letzten Gott angewiesen: Im Wort „Reife“ verbirgt sich eine Erfüllung, die bereits im Anfang angelegt sein muß. Hier liegt auch der Grund für Heideggers „Eschatologie“ des Seyns.

Zu dieser Eschatologie gehört wesentlich die „Erneuerung der Welt und die Rettung der Erde“ (GA 65, 412). Während die Erde die „Verschlossenheit“ des Materialen bedeutet, besagt die Welt „höchste Verklärung“ (vgl. GA 65, 410), nämlich die Erschlossenheit (das Verstandenwerden) des Seienden vor dem Horizont des Seyns. Der Vorbeigang des letzten Gottes bringt eine Verwandlung der Welt mit sich: Das Seiende wird nun von der Wahrheit des Seyns her verstanden und nicht umgekehrt. Heidegger spricht von der Bergung der Wahrheit in das Seiende (vgl. GA 65, 413); dies aber ist eng mit der „Bewahrung des Gottes“ verbunden. Die Ankunft des Gottes äußert sich *primär* in dieser Verwandlung, die das Seiende erfährt. Vereinfacht könnte man von einer neuen „Heiligung“ des Seienden (d. h. der Welt) reden, während in der metaphysisch-technischen Seinsverlassenheit das Seiende „dem gott-losen und unmenschlichen Rechnen und Betreiben“ (ebd.)

überlassen ist. Der *Vorbeigang* des letzten Gottes entspricht einer *Beständigung*, „in der das Seiende je in der Einfachheit seines zurückgewonnenen Wesens (als Werk, Zeug, Ding, Tat, Blick und Wort) dem Vorbeigang standhält, ihn so nicht still legt, sondern als Gang walten läßt“ (ebd.). Hier zeigt sich also in aller Deutlichkeit, daß der letzte Gott im Dienste des Seyns steht, daß mit ihm das Seyn eine Reife erfährt, in der jegliches Seiende verwandelt wird. Einmal mehr rechtfertigt sich unsere Rede vom letzten Gott als dem höchsten „Modus“ des Ereignisses. In diesem Sinne fährt auch Heidegger fort: „Hier geschieht keine Er-lösung, d. h. im Grunde Niederwerfung des Menschen, sondern die Einsetzung des ursprünglicheren Wesens (Da-seinsgründung) in das Seyn selbst“ (ebd.). Der letzte Gott „ist“ nur, sofern und indem die Welt und der Mensch in ihr wahrhaft *sind*, indem der Gott „das Seyn *durchgottet*“ (GA 65, 262).

Wer aber sind diejenigen, die für den Vorbeigang des letzten Gottes bereit sind? Das sind nach Heidegger die Zukünftigen des letzten Gottes (vgl. GA 65, 399), und wengleich Hölderlin der „zukünftigste Dichter“ (vgl. GA 65, 401) genannt wird, erinnert Heideggers Pathos eher an Nietzsche und seinen Elitismus.²¹ „Nur die großen und verborgenen Einzelnen werden dem Vorbeigang Gottes die Stille schaffen“ (GA 65, 414). Wir befinden uns erst in einer Vorbereitungszeit, in einer „Vorgeschichte der Gottschafftsgründung des letzten Gottes“ (GA 66, 242). Das seinsgeschichtliche Denken ist der Wegbereiter dieses Gottes, weil der letzte Gott das Seyn braucht. Obwohl das nicht offen ausgesprochen wird, darf sich auch Heidegger zu denen zählen, die er selig preist: nämlich „ein Höriger zu sein in der immer anfänglichen Zwiesprache der Einsamen, in die der letzte Gott hereinwinkt, weil er durch sie in seinem Vorbeigang erwunken wird“ (GA 65, 416). Die Konstruktion dieses Satzes ist interessant, weil sich in ihr die „Struktur“ des Ereignisses widerspiegelt. Es gibt keine Kausalität und kein Vorher und Nachher – damit aber auch eine *wesentliche* Ambiguität. Der Wink „entsteht“ in der Sprache der Einsamen und durch sie wird der Gott „erwunken“. Erst im Sprechen wird der Ruf oder der Wink vernommen. Dieses Problem betrifft aber nicht nur den Vorbeigang des letzten Gottes, sondern das Ereignis-Denken als solches. Das dem Zuspruch des Seyns Entsprechen, was zugleich ein Schaffen und Gründen bedeutet, ist das Paradoxon einer „einsamen Zwiesprache“.

²¹ Zu Heideggers Ausführungen zum letzten Gott schreibt Greisch, „daß ihm [Heidegger; B. K.] der Übermensch von Nietzsche den Weg gezeigt hat, ein Übermensch jedoch, der im Lichte von Hölderlin neu gelesen und berichtigt wird“ (J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion* [III], Paris 2004, 688).

Gegen den christlichen Gott

Der letzte Gott – wie Heidegger im Motto zu diesem Abschnitt in den *Beiträgen* schreibt – ist „[d]er ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen“ (GA 65, 403). Der jüdisch-christliche Gott ist nach Heidegger ein ausgezeichneter Exponent des metaphysischen Denkens. Mehr noch, mit Nietzsche im Hintergrund werden das Christentum und der Platonismus in einem Atemzug genannt: Der Gott der platonisch-christlichen Geschichte sei „als das Unbedingte und Unendliche der Grund des Seins (Seiendheit) und Ursache des Seienden“ (GA 66, 242). Im jüdisch-christlichen Schöpfergott verbirgt sich – so Heidegger – eine Vergötterung des Ursacheseins, der Kausalität, die den Verstehenshorizont der Schöpfung trägt. Die Idee der Schöpfung setzt ein verfallenes Seinsverständnis voraus, das die Herrschaft des Seienden begründet und eine erste Ursache (voraus)setzt. In dieser Seinsverlassenheit geschieht ein Zweifaches: Erstens kommt es zu einer „dinghafte[n] Vorstellung des Gottes“ (GA 66, 236) im Sinne von *summum ens*, zweitens aber erfolgt durch einen solchen Gott „die Entgötterung des Seienden“ (GA 65, 91), das nun als bloßes *ens creatum* wahrgenommen wird und jede Dimension des Heiligen verliert. Die christliche Theologie kann lapidar als „ens creatum und analogia entis“ (GA 65, 273) zusammengefaßt werden. Der letzte Gott hingegen kennt keine Schöpfung: „[...] nie mehr kommt dem Menschen ein Gott und ersteht ihm seine Welt aus der Vergegenständlichung des Seienden“ (GA 66, 250).

Über das Christentum – nicht nur über die von der griechischen Metaphysik beeinflusste christliche Dogmatik, die Heidegger bereits in seinen frühen Schriften kritisiert²² – wird von Heidegger ein hartes Urteil gefällt. Durch die „Verchristlichung des Gottes“ (vgl. GA 65, 24) sind Götter unmöglich geworden und in dieser falschen, metaphysischen Vorstellung des Gottes sind auch die Gründe zu suchen, „warum seit Jahrtausenden kein Gott mehr erscheint“ (GA 66, 255). Das Christentum geht Hand in Hand mit der Seinsverlassenheit und ist dafür verantwortlich, daß sie als solche nicht wahrgenommen und empfunden wird. Auch wenn der christliche Gott heute seine Macht verliert und von einem Absterben des Christentums geredet wird, glaubt Heidegger – parallel zu seiner Kritik an der Metaphysik – an sein Weiterleben in seinen „verweltlichten Nachfahren“ (GA 65, 115) und seinem „widerchristlichen Nachahmen“ (GA 66, 237). Dennoch aber gehört der christliche Gott eindeutig zur abendländischen Geschichte des ersten Anfangs – der andere Anfang im Sinne des seinsgeschichtlichen Denkens wird diesen Gott endgültig überwinden.

Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, die komplexen Bezüge zwischen Heideggers Denken und dem Christentum zu untersuchen.²³ Wir

²² Vor allem in der „Phänomenologie des religiösen Lebens“ (GA 60), Frankfurt am Main 1995.

²³ Zum Versuch eines konstruktiven Dialogs mit Heidegger vgl. A. K. Wucherer-Huldenfeld, Heideggers letzter Gott ‚gegen‘ den christlichen Gott. Unterwegs zu einem Gespräch, in: Mesotes

können uns jedoch einige Bemerkungen dazu erlauben. Löwith hat über Heidegger treffend gesagt, daß sich sein Denken „ebenso sehr aus dem Christentum nährt wie es ihm den Boden entzieht“²⁴. In der Tat beginnt Heideggers Denkweg mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem gelebten Leben (und dem ihm zugehörigen Sinn) und der theoretischen Objektivierung, in der das Leben zu erlöschen droht – eine Frage, in der sich das Problem des Christentums zwischen der genuinen Lebenserfahrung (wie etwa im Urchristentum) und der nachträglichen „Objektivierung“ unter dem Einfluß der griechischen Metaphysik widerspiegelt. In dieser christlich motivierten Thematik sind vielleicht die tiefsten Motive des frühen Heidegger zu suchen.²⁵ Konnte das metaphysische Seinsverständnis nicht gerade durch einen Zeit- und Geschichtsbegriff, der der biblischen Tradition eigen und dem griechischen Denken fremd ist, in Frage gestellt werden? Geschichte und Geschichtlichkeit sind nicht Themen, die Heidegger von den Griechen hätte übernehmen können, die aber im Zentrum seines Denkens stehen.

Deshalb kann es nicht verwundern, daß das seinsgeschichtliche Denken eine spezifische Eschatologie aufweist, die mit dem jüdisch-christlichen Zeitverständnis verwandt ist. Sich dessen bewußt, strebt Heidegger noch entschiedener eine Abgrenzung zur christlichen Eschatologie an. Sie sei „auf das Ausharren einer ‚Endzeit‘ [gestimmt], das schon eine völlige Seinsvergessenheit zur Voraussetzung hat“ (GA 66, 245). Das Ereignis hingegen beziehungsweise die „Stunde des Seyns ist nicht der Gegenstand einer gläubigen Erwartung“ (ebd.). Heidegger besteht auf der ontologischen Differenz: Es wird kein Seiendes (wie etwa ein Zustand) erwartet, sondern das Seyn selbst ereignet sich und dies geschieht als Gründung im Dasein. Aber dieses Ereignis kann nicht willentlich hervorgebracht werden, sondern verlangt ebenfalls eine erwartende Haltung. Es ereignet sich als Geschick. Die Notwendigkeit dieser „Parusie“ des Seyns kann wohl etymologisch von der Not her gedeutet werden, ein Glaube daran läßt sich jedoch nicht vermeiden. Es handelt sich um einen Glauben an die Ankunft (im Sinne der Zukunft), zugleich aber auch um einen Glauben, daß es sich bei der Gründung (der Wahrheit des Seyns) in der Tat um ein Seinsgeschick handelt. Heidegger sieht ein, daß sein Denken immer schon mit einem Glauben verbunden ist, für den er eine angemessene Auslegung sucht. Einerseits behauptet er, daß „das wesentliche Wissen [das Sichhalten im Wesen der Wahrheit; B. K.] dann ursprünglicher als jedes Glauben [ist]“, andererseits aber kennt er auch ein ursprüngliches Glauben, das als „Ausharren in der äußersten Entscheidung“ (GA 65, 369) verstanden wird. Die vermeintliche Abgrenzung zur

(Supplementband), Wien 1991, 183–199, nachgedruckt in: *Ders.*, *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien II*, Wien [u. a.] 1997, 219–242.

²⁴ K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen, 2., erw. Aufl. 1960, 93.

²⁵ Vgl. dazu B. Klun, *Christliche Lebenserfahrung und Heideggers Begriff der Hermeneutik*, in: H. Vetter/M. Flatscher (Hgg.), *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*, Frankfurt am Main [u. a.] 2005, 104–118.

christlichen Eschatologie, die Heidegger anstrebt, erweist sich als weniger überzeugend.

Der entscheidende Unterschied zwischen Heideggers letztem Gott und dem jüdisch-christlichen Gott betrifft die personale Dimension. Bei Heidegger gehört der Begriff der Person zur ontischen Ebene, weil die Person das ontologische Primat des Seienden voraussetzt und die ontologische Differenz mißachtet. Der Regreß auf das Seiende kann den Gott nur „entgöttlichen“. Analog zu Heideggers Überwindung der Subjektivität durch das „Da-sein“ muß auch das Göttliche in die Dimension des Seyns übergeführt werden: vom Gott zum „Göttern“ beziehungsweise zum Ereignen der Götter oder des Gottes. Mehr noch, das Göttliche kann nie zu einem Seienden werden, damit aber auch nie zu einem Ansprechpartner, zum Gegenüber einer Beziehung, woraus letztendlich der traditionelle Begriff der Person stammt. Hier stoßen wir auf die Fundamente von Heideggers Denken, die vor jeder Gottesfrage erneut die Frage nach dem Menschen aufwerfen. Diesmal geht es nicht primär um die Frage nach dem Dasein als *Selbstsein*, sondern nach dem Status des anderen Menschen beziehungsweise nach dem Status der zwischenmenschlichen Beziehung. Läßt sich der Andere auf eine Modalität des Seins zurückführen? Setzt jede Beziehung zum Anderen (aber auch zu sich selbst) eine Vermittlung von Sein voraus? Lévinas hat dieses Problem vielleicht am deutlichsten gesehen und sich sein Leben lang um eine Überwindung des Heideggerschen *Ansatzes* bemüht.²⁶

Die Gottesfrage bei Heidegger verweist uns somit auf den Anfang zurück, wo der Denkweg begonnen hat. Die gerechtfertigte und sogar notwendige Problematisierung des Seins beziehungsweise des Seinsverständnisses hat in ihrer letzten Konsequenz einen persönlichen Gott der jüdisch-christlichen Tradition unmöglich gemacht. Verbirgt sich darin nicht eine Vermessenheit, die trotz aller Beteuerungen der Bescheidenheit und Offenheit, trotz aller Kritik an der Metaphysik und ihren Machtansprüchen, dem Göttlichen die Bedingungen stellt und ihm die Grenzen setzt – und für einen ganz anderen Gott gar nicht offen ist? Ist Heideggers letzter, „ganz anderer“ Gott nicht vielmehr eine Intensivierung, ja Vergöttlichung des uns je schon bekannten (Da-)Seins? Somit erheben sich am Schluß unserer Ausführungen noch viele Fragen, womit aber eines klar wird: Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Heideggers seinsgeschichtlichem Denken steht uns noch bevor.

²⁶ Eines der frühesten Werke von Lévinas trägt den Titel „Vom Sein zum Seienden“ (*De l'existence à l'existant*, Paris 1947; dt. Freiburg i. Br. [u. a.] 1997), worin sich der Wunsch von Lévinas äußert, über den ontologischen Ansatz von Heidegger hinauszugehen. Mehr zu Lévinas' Kritik an Heidegger vgl. B. Klum, *Das Gute vor dem Sein. Lévinas versus Heidegger*, Frankfurt am Main [u. a.] 2000.