

Der Entzug heiliger Namen

VON HELMUT JAKOB DEIBL OSB

Denn so spricht der Hohe und Erhabene,
 der ewig Thronende, dessen Name „Der Heilige“ ist:
 Als Heiliger wohne ich in der Höhe,
 aber ich bin auch bei den Zerschlagenen und Bedrückten,
 um den Geist der Bedrückten wieder aufleben zu lassen
 und das Herz der Zerschlagenen neu zu beleben.
 (Jesaja 57, 15)

1. Vorweg

Der Titel dieses Aufsatzes knüpft an Heideggers späten Text „Der Fehl heiliger Namen“ an. Die folgenden Ausführungen versuchen eine kursorische Interpretation dieses Textes, der dabei gleichsam als ein Vermächtnis Heideggers betrachtet wird. Fragmente des Textes zeigt der Band „Gedachtes“, der in den Jahren 1974–1975 entstanden und Frau Elfriede Heidegger gewidmet ist.¹ Dass Heidegger jene kurzen Bruchstücke schließlich zu einem einheitlichen Text versammelt hat, welcher in der Einleitung zur englischen Übersetzung als „highly concentrated“² bezeichnet wird, mag ein Hinweis auf die Bedeutung dieses Textes sein.

Zu finden ist „Der Fehl heiliger Namen“ im Band „Aus der Erfahrung des Denkens“ (Band 13 der Gesamtausgabe/I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910–1976), der – ähnlich wie „Reden und Zeugnisse eines Lebensweges“ (Band 16) – eine Sammlung von Texten darstellt, die einen Bogen über 66 Jahre spannen; erste und letzte Veröffentlichungen Heideggers finden sich darin. „Aus der Erfahrung des Denkens“ vermittelt den Eindruck der Kontinuität eines Denkweges. Zeitlich geordnet versammelt Heidegger darin kleinere Schriften, die sich gleichmäßig (mit Ausnahme einer längeren Unterbrechung von 1917–1932) über die Jahre seines Schaffens verteilen. Will man darin eine Richtung der Entwicklung von Heideggers Denken erkennen, so liegt diese wohl in einem Fragen, das immer fragender werden müsse³. „Der Fehl heiliger Namen“ erweckt dabei gegen Ende des Bandes den Eindruck, als wolle er den Denkweg Heideggers rekapitulieren – jedoch nicht in eine Summe des in eine Antwort Überführten; die „Erfahrung des Denkens“ stellt sich vielmehr immer deutlicher als Erfahrung eines Fehls heraus.

¹ Vgl. *M. Heidegger*, *Gedachtes* (= GA 81), Frankfurt am Main 2007, 38–47; 357.

² *M. Heidegger*, *The want of holy names* (translated by *B. Radloff*), in: *Man and World* 18/3 (1985), 261–267, 261.

³ Vgl. *M. Heidegger*, *Aus der Erfahrung des Denkens* (= GA 13), Frankfurt am Main 2002, 239.

Den Beiträgen des Buches eignet kein einheitliches Genre. Zu finden sind Ansprachen und gedichtartige Texte, Übersetzung und Dialog, Briefe und Worte an Freunde, Gruß- und Gedenkworte sowie kleinere Abhandlungen. Dabei erzählt es – und dies scheint neben der Kontinuität der zeitlichen Entwicklung das zusammenhaltende Band zu sein – von der Gemeinschaft mit Dichtern, Künstlern, Philosophen und Freunden, teils weit in die Geschichte zurückgehend, teils mit Zeitgenossen Heideggers. Jenes Buch lässt einen gemeinschaftlich geteilten Raum entstehen, der Heideggers Fragen immer wieder auf den Weg bringt.

Heideggers Denken gelangt in seinen spätesten Veröffentlichungen in eine Armut und eine Erfahrung des Verdankt-Seins. Darin akzentuiert sich eine Befremdlichkeit oder besser, eine Unheimlichkeit, wie sie seinen Denkweg wohl von Beginn an durchzieht, gegen Ende aber noch einmal in verstärkter Dringlichkeit eine Sprache findet. In diesem Umfeld ist auch „Der Fehl heiliger Namen“ zu sehen. Viele andere Bezüge innerhalb des umfangreichen Korpus der Schriften Heideggers müssen in den folgenden Ausführungen unberücksichtigt bleiben. Es ist nicht Ziel dieser Interpretation, den zu befragenden Text in einem sich schließenden Gewebe mannigfaltiger Relationen aufzulösen, ihn gleichsam vollständig in eine fiktionale Heidegger-Welt zu integrieren, d. h. Heidegger nur immer wieder mit Heidegger selbst zu erklären, ohne dabei die Option einer Deutung zu treffen. Der Text muss dagegen ein sperriges Moment der Diskontinuität und Singularität bewahren, sonst vermögen wir – uns in der Aufhellung aller denkbaren Bezüge über den Text stellend – jenes Erstaunliche vielleicht nicht zu hören, dass Heidegger für diesen späten Text ein genuin religiöses Thema wählt: die heiligen Namen – um doch von deren Fehl zu sprechen. Es gilt, Heideggers Wort vom Fehl heiliger Namen aufmerksam zu hören, ohne unmittelbar zu den Zuschreibungen „Atheismus“ oder „Theismus“ auszuweichen, auch wenn unser Denken dazu neigt, „unmittelbar auf seinen Gegenstand loszugehen, zum Beispiel auf Heideggers sogenannte Gottesfrage“.⁴

Vor eine Schwierigkeit stellt die Frage, welchem Genre „Der Fehl heiliger Namen“ angehört. Der Zeilenumbruch ist nicht zufällig, wie im Blocksatz, sondern an bestimmten Stellen gesetzt, was dem Text ein versartig gegliedertes Aussehen verleiht. Die Absätze wirken dadurch wie Strophen. Diese Gestalt unterscheidet den Text von einem Aufsatz im klassischen Sinne. Allerdings lässt sich keinerlei durchgängige Struktur erkennen, wie man sie

⁴ *Th. Ch. W. Oudemans*, Untergehen im Angesicht des abwesenden Gottes – Die Nüchternheit im Denken Heideggers, in: *P.-L. Coriando* (Hg.), „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“. Die Gottesfrage bei Martin Heidegger, Frankfurt am Main 1998, 117–133, 117. Eine ausführliche Kommentierung gibt Holger Helting in: *H. Helting*, Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen. Ein Beitrag zur Grundlagenforschung der Daseinsanalyse, Berlin 1999, 577–595. Für eine Kurzzusammenfassung vgl. *P.-L. Coriando*, Sprachen des Heiligen, in: *N. Fischer/F.-W. von Herrmann* (Hgg.), Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema, Hamburg 2007, 207–211.

von einem lyrischen Text erwarten könnte: Die Strophen haben unterschiedliche Länge; es gibt weder Reim noch Versmaß noch eine einheitliche Anzahl an Silben pro Zeile. Die „Verse“ stellen meist keine Sinneinheiten dar, sondern sind – wie bei Hölderlin – von harten Enjambements geprägt. Heideggers Text unterscheidet sich wohl auch darin von einem Gedicht, dass man ihn unter Auflösung der Versgliederung im Aussehen eines Prosatextes setzen könnte. Die eigentümliche Gestalt des Textes selbst stellt uns vor eine Frage, die wir nicht durch ein etwaiges Aufgreifen der in der Germanistik umstrittenen Bezeichnung „Prosagedicht“ abkürzen dürfen. Es gilt, auf jene Erfahrung zurückzugehen, die sich in jenem Zwischen von Prosa und Gedicht, von philosophischer Abhandlung und Lyrik zum Ausdruck bringt. Heidegger gibt dazu in „Aus der Erfahrung des Denkens“ selbst zwei Hinweise:

Zum einen findet sich darin eine Reihe kleiner gedichtartiger Texte, die mit dem Wort „Winke“ überschrieben sind. Der Titel verweist auf Hölderlins Gedicht ‚Rousseau‘: „... und Winke sind / Von Alters her die Sprache der Götter“⁵. Der Dichter habe, wie Heidegger ausführt, diese Winke der Götter aufzufangen und den Menschen weiterzureichen, er stehe „zwischen den Göttern und den Menschen“⁶. Heidegger versteht sich jedoch selbst nicht als Dichter – die „Winke“, wie er sie zu sagen sucht, „sind keine Dichtungen“, sie sind ein „Sagen des Denkens“, welches „im Unterschied zum Wort der Dichtung bildlos“ ist. „Und wo ein Bild zu sein scheint, ist es weder das Gedichtete einer Dichtung noch das Anschauliche eines ‚Sinnes‘, sondern nur der Notanker der gewagten, aber nicht geglückten Bildlosigkeit.“⁷ Die Winke (als Sprache der Götter) zu sagen, darf kein Bruch der Bildlosigkeit sein, sondern muss eine tiefere Einweisung in sie darstellen. Wenn Dichtung die Sprache der Dichter ist und Prosa diejenige der Philosophie, so möchte Heidegger nach einem Zwischen suchen, das die Bildlosigkeit des Denkens vollzieht (dabei um das Erbe der Philosophie weiß) und die Freundschaft zu den Dichtern hält. Jenes Zwischen von Prosa und Dichtung sucht ein Denken, das, anders als die Dichtung, nicht mit einer Fülle der Bilder und Vorstellungen (Gottes) umgehen kann und, anders als die Philosophie, sich von der (hier offensichtlich unterstellten) Tendenz lösen muss, entweder atheistisch das Nichts oder metaphysisch Gott als letzten Grund in einem Bild zu positivieren. So ist auch der abschließende Satz der „Winke“ als Einweisung in die Bildlosigkeit und nicht als deren Unterlaufen im Sinne einer nahenden Enthüllung des Göttlichen zu lesen: „Anfänglich naht verhüllt die Zeit / Der Inständigen des letzten Gottes.“⁸ Wenn Heidegger von

⁵ F. Hölderlin, Rousseau, V 31 f., zitiert nach: J. Schmidt (Hg.), Friedrich Hölderlin. Sämtliche Gedichte, Frankfurt am Main 2005, 238.

⁶ M. Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt am Main 1996, 47.

⁷ Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, 33.

⁸ Ebd. 32.

Gott (oder den heiligen Namen) spricht, ist das kein Ausfüllen eines Fehlens, das sich sonst in der Sprache zeigte, und keine Besetzung eines letzten Geheimnisses, sondern muss im Sinne einer tieferen Eröffnung der Bildlosigkeit gedeutet werden. Hier wird nicht bildhaft der Anfang einer neuen Gottesoffenbarung beschrieben, die aus der Verhülltheit noch hervorzutreten habe. Vielmehr ist ein Zeitverständnis angedacht, welches der Zeit anfangenden, sich eröffnenden Charakter zuspricht, der gleichwohl nie in eine Präsenz beziehungsweise eine Präsentierbarkeit übergeführt werden kann, wie dies die chronologische Zeit suggeriert. Dieses Nahen der Zeit wird im Gegenüber zu einem Gott ausgesprochen, worin sich das klassische theologische Verständnis des Advents Gottes in der Zeit zu einem Nahen der Zeit selbst umkehrt. Der Theologe mag vom Nahen Gottes sprechen, der Denkende muss die Struktur der Zeit, die sich darin anzeigt, zu explizieren suchen. Diese Thematik kann hier nicht weiterverfolgt werden. Festzuhalten ist aber, dass es bei Heidegger nicht nur eine Frage nach „Sein und Zeit“ und deren Umkehrung „Zeit und Sein“ gibt, sondern auch eine Frage nach „Zeit und Gott“⁹. Der Dichter, so lässt sich vermuten, hat jenen Rhythmus, der Anfangen, Nahen und Sich-Verhüllen verbindet, im Wort zu sagen. Dies führt uns zur zweiten Überlegung bezüglich dem Zwischen von Prosa und Lyrik, welche Heideggers Text eignet.

Heidegger stellt zum anderen in einem späten Text zum Dichter Arthur Rimbaud die Frage, was es heiße: „Die Sprache der Dichtung bringt das Wirkliche in ihren Rhythmus im Sinne des Gleichmaßes“.¹⁰ Vermag Dichtung, weil sie ein Sagen ist, das in die Nähe des Unverfügbaren gehört, „aus diesem Gehören das Ganze der Welt in den Rhythmus der dichtenden Sprache“¹¹ zu bringen? Die Versammlung der Vollständigkeit der Welt in der dichterischen Sprache war die Eigenart griechischer Dichtung und Epik, wie Hegel in den Reflexionen über das geistige Kunstwerk ausführt. So geht auch Heidegger, wenn er im nächsten Schritt eine Klärung des Wortes „Rhythmus“ anstrebt, auf die Welt griechischer Dichtung zurück. Der Rhythmus verbürgt als die Transzendenz der Sprache (im Sinne bloßer Mitteilung, eines instrumentellen Charakters oder von Denotation) die „Nähe des Unzugangbaren“ und als diese ist er das „den Menschen haltende Verhältnis“¹². Aus diesem Gehaltenwerden erwächst der Aufenthalt des Menschen, sein Wohnen auf der Erde. Gehalten wird der Mensch mithin nicht von einer arché, einem letzten metaphysischen Grund (und sei er als ein Gott vorgestellt), auf den er mittels einer Genealogie, d. h. einer Kette lückenloser Ableitung, die seine Verbindung mit dem Ursprung darstellt, zu-

⁹ Vgl. K. Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008, 102–134.

¹⁰ Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, 226.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd. 227.

rückbezogen wäre, sondern aus einem Ver-Hältnis (einer Ausgespanntheit¹³), welches nicht mehr auf einen primordialen Einheitspunkt rückführbar ist.¹⁴ Der Mensch hat keinen Halt im Sein, sondern lebt aus einer sprachlichen Erschlossenheit, die sich in der Dichtung einen besonderen Ausdruck im Rhythmus von Bild und Wort gibt. Der Rhythmus ist dabei das Ineinander von Maß und Maßlosigkeit, von Diskretion und Kontinuität und zeigt so die Aufgespanntheit, die der Mensch *ist*. Dieses Motiv führt Heidegger in dem ebenfalls aus derselben Zeit stammenden Text „Das Wohnen des Menschen“ aus.¹⁵ Heidegger bezieht sich hier auf Hölderlins Prosa-Text „In lieblicher Bläue“, wo – in Prosa – das bekannte Wort vom dichterischen Aufenthalt des Menschen zu lesen ist: „Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde.“ Umgeben wird jenes Wort von der Frage nach dem Maß: „Gibt es auf Erden ein Maß? Es gibt keines.“¹⁶ Bestimmend, so Heidegger, sei für den Menschen des heutigen Weltalters, dass er, entgegen dem Wort Hölderlins, dass es auf der Erde kein Maß gebe, sein Maß aus dem errechenbaren Quantum nehme. Dieser Weltumgang, der nicht vom Rhythmus der Dichtung durchstimmt ist, schlägt in seiner vergegenständlichenden Tendenz auf den Menschen selbst zurück und reißt ihn ins Maßlose fort, was sich wohl am deutlichsten in der unumschränkten Herrschaft quantifizierter chronologischer Zeit zeigt. Während der Rhythmus der Dichtung den Menschen aufgespannt sieht zwischen Maß und Maßlosigkeit und ihm dadurch ein Wohnen ermöglicht, gibt der Weltumgang des technologischen Weltalters den Menschen der Zerrissenheit des mechanischen Maßes des Quantums preis, das keine innere Einheit kennt und in die Maßlosigkeit im Sinne schlechter, sich rasend perpetuierender Unendlichkeit umschlägt. Erst ein Maßnehmen an der Maßgabe der Himmlischen ermögli- che ein Sagen der Dichter, das den Sterblichen den Aufenthalt in einer (auf Zukunft jenseits der sich ins Unendliche perpetuierenden Zeit hin) offenen Gegend gewährt und damit ihre Unverfügbarkeit, Verletzlichkeit und Gefährdetheit zur Sprache bringen kann, was durch das alles bestimmende quantifizierende Maß beständig verschleiert wird. Heidegger bleibt nun aber nicht bei dieser kritischen Bestimmung unseres Zeitalters stehen. Eingedenk Hölderlins gelte es, den undichterischen Aufenthalt des Menschen heutigen Weltalters zu denken und gerade darin das Dichterische zu erkennen. Heidegger gelangt mithin nicht zu einer schroffen Gegenüberstellung eines wesentlichen, dichterischen und eines unwesentlichen, undichterischen Weltaufenthalts, sondern möchte öffnen für die

¹³ Vgl. dazu etwa *H.-D. Bahr*, *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, Tübingen 2008, 103–110.

¹⁴ Eine großartige Darstellung der Bedeutung genealogischer Rückbindungen an einen Ursprung gibt *K. Heinrich*, *Parmenides und Jona*. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Basel/Frankfurt am Main ³1982.

¹⁵ Vgl. *Heidegger*, *Aus der Erfahrung des Denkens*, 213–220.

¹⁶ *F. Hölderlin*, *In lieblicher Bläue ...*, zitiert nach: *Schmidt* (Hg.), *Friedrich Hölderlin. Sämtliche Gedichte*, 479.

Erfahrung eines Entzugs, der sich im Denken des Undichterischen zeigen soll. Heidegger spricht nicht vom Wechsel einer Identität, das heißt eines Weltumgangs, zur anderen, was selbst wieder ein zufälliger Akt der Wahl bliebe. Erst aus der Erfahrung des Entzugs kann sich ein anderer Weltumgang anzeigen, sonst blieben wir immer bei technischen Konstrukten. Der Entzug sei „das Dichterische im Undichterischen“¹⁷. „Der Fehl heiliger Namen“ fragt nun genau nach jenem Entzug und hält sich an eine dichterische Sprache, verbleibt aber im undichterischen Weltalter und ist nicht schon Einstimmen in den dichterischen Gestus. „*Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch / verhüllt.*“¹⁸ Es bleibt die Frage, ob Heidegger davon ausgeht, dass einmal Denken selbst dichterischen Charakter annehmen könnte, jenseits der Alternative von Bildhaftigkeit und Bildlosigkeit.

2. Offenheit der Sprache?

Der Titel eines Textes stimmt seinen Grundton an. Er vermag die dann folgenden Überlegungen in einem Wort zu sammeln, ihnen eine bestimmte Richtung zu geben oder sie in eine Spannung zu versetzen, indem er zum diskreten Gegenpol der kontinuierlichen Entwicklung eines Textes wird. In welches Wort sammelt Heidegger seine rekapitulierenden Überlegungen? Der Titel des Textes lautet:

DER FEHL
HEILIGER NAMEN

Am Ende seines Denkwegs, der durch so viele Werke der Philosophie und Dichtung geschritten ist, bezieht sich Heidegger nicht auf Erreichtes und zur Klärung Gebrachtes, sondern auf die Erfahrung eines Fehlens. Unter diesem Vorzeichen steht Heideggers später Text. Welchen Charakter hat jenes Fehlen? Nicht dass Heidegger rückschauend beklagt, er habe wesentliche Fokuspunkte abendländischen Denkens ausgelassen – von den Vorsokratikern bis zur Reflexion über das technologische Weltalter, von der Einkehr bei den Dichtern bis zur Begegnung mit fernöstlichem Denken reicht der beeindruckende Bogen seiner Besinnung. Es ist ein Fehlen, das nicht in der Erinnerung an Geleistetes zutage tritt, sondern das sich *in* der Er-innerung selbst auftut und wohl um so deutlicher wird, je tiefer das Andenken und die Besinnung in die Geschichte zurückgehen (vom technologischen Weltalter über die Geschichte der Neuzeit bis zur Antike).

Der Titel vom Fehl heiliger Namen kann zunächst in einer zweifachen Weise gehört werden: Er meint das Ausbleiben heiliger Namen als Kennzeichen der Zeit des technologischen Weltalters. Die Erfahrung dieses Fehlens

¹⁷ Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, 220.

¹⁸ Ebd. 84 (Hervorhebung von Heidegger).

lässt sich nicht auf ein Etwas, auf diesen oder jenen Gegenstand lokalisieren; sie deutet auf ein Fehlen in der Sprache. Doch es sind nicht einfach Wörter für das Heilige, die der Sprache abgehen, es geht nicht bloß um fehlende Bezeichnungen, die sich einführen ließen, um allenfalls auftretende Lücken der Sprache zu schließen. Ein Nennen des Heiligen bleibt aus. Diese Erfahrung eines Fehlens ist nicht partikulär, sonst ließe sie sich ausgleichen; sie hat fundamentalen Charakter. Auch Heideggers Rückgang zu den Urworten der Vorsokratiker, zu den Worten der großen Dichter und das Gespräch mit den fernöstlichen Traditionen vermag hier keine Abhilfe zu schaffen. Ragt dieses Fehlen tiefer in unsere Sprache, als dass es sich durch jene Form der Erinnerung ausgleichen ließe? Wenn es keine Erzählungen und Worte mehr gäbe, die das Heilige in unserer Zeit zu nennen vermögen, würde unserer Sprache dann etwas fehlen – wäre sie schlichtweg unvollständig?

Der Genitiv birgt aber noch eine andere Lesart. Er spricht von jenem Fehl, der in den heiligen Namen selbst waltet und mithin nicht zufällig ist, sondern aus ihrem Innern selbst uns begegnet. Heilige Namen verweisen auf eine Unverfügbarkeit, die in keinen Rahmen mehr zu bringen ist, sich jeglicher Funktionalisierung entzieht und nicht mehr „etwas“ bezeichnet. Sie wären dann nicht Abschluss der Sprache, indem sie als Wort, um das Höchste zu bezeichnen, gleichsam die Vollständigkeit der Sprache gewährleisten, sondern, indem sie konstitutiv von einem Fehlen sprechen, Chiffre für deren Offenheit. Heilige Namen wären dann nicht die Positivierung eines letzten Geheimnisses, sondern gerade der Verweis auf eine Bildlosigkeit, die inmitten der Sprache selbst auftritt, wo die Namen nicht mehr bildhaft etwas (re)präsentieren, sondern lediglich eine Abwesenheit zu schützen vermögen. Sprache erschiene nicht als Instrument vollständiger Beschreibung und damit Bemächtigung der Welt, sondern als Entzug. Sie wäre Verweis auf Re-alität, im Sinne einer nicht mehr in einen Rahmen zu bringenden Andersheit und Unverfügbarkeit der Welt. Diese Andersheit als Re-alität der Welt bedeutete entgegen ihrer Fiktionalisierungen, die immer eine Form der Bemächtigung der Welt darstellen, weil sie sie in einem geschlossenen System vermeinen abbilden zu können, erst ihre Anwesenheit. In diesem Sinne gälte Heideggers Satz: „Abwesen entbirgt Anwesen“¹⁹.

Beide Weisen, das Wort vom Fehl heiliger Namen zu hören, müssen zusammengehalten werden. In den heiligen Namen waltet selbst eine Abwesenheit, ein Fehlen, eine Bildlosigkeit, die zum Verweis auf die Offenheit der Sprache wird. Diese gilt es zu schützen, um einer fortschreitenden Funktionalisierung und Fiktionalisierung der Welt zu widerstehen, welche die Welt durch eine geschlossene Sprache, Intellektualität etc. meint, ersetzen und beherrschen zu können. Wenn die Erzählungen, die um heilige Namen wissen und diese zur Sprache bringen, gänzlich verstummen, fehlt eine

¹⁹ Ebd. 183.

Tradition, die sich im Bekenntnis der heiligen Namen auch für die Unverfügbarkeit der Welt und des Anderen in Anspruch nehmen lässt. Jenes Waltens eines Entzugs in den heiligen Namen kann aber nur vor dem Hintergrund des technologischen Weltalters, dem die heiligen Namen zusehends abhandenkommen, gehört werden. Kann die Abwesenheit der heiligen Namen, wenn sie gedacht wird, selbst noch einmal zum Verweis auf den in ihnen waltenden Entzug werden und somit auch zu deren vertieftem Verständnis führen?

Diese Fragen lassen sich nicht unmittelbar beantworten. Dies sagt uns schon der Titel, denn er deutet als Anspielung und freies Zitat auf ein Wort Hölderlins zurück. Er weist uns an, auf jenen Dichter zu hören und „den Horizont auf[z]unehmen, bei dem er selbst angekommen“²⁰ war – die Welt der entflohenen Götter, der Trennung einer göttlichen und menschlichen Sphäre, in der die heiligen Namen fehlen.

3. Bekenntnis, Frage und Dank

Heideggers Text beginnt mit dem Verweis auf ein Bekenntnis, das eine eigentümliche Struktur aufweist. Das Bekenntnis ist nicht in eigenem Namen gesagt, sondern als Zitat. Was jedoch der Dichter Hölderlin in seiner Ode „Dichterberuf“ ausspricht, trägt nicht unmittelbar den Charakter eines Bekenntnisses, sondern wird erst aus der Distanz durch Heideggers Interpretation als solches kenntlich. Ein Wort ohne Pathos gesprochen und des eigenen Sagen-Wollens sich enthaltend wird zum Bekenntnis und eröffnet den Text.

In der vorletzten Strophe seiner Ode
„Dichterberuf“ bekennt Hölderlin:

„Und gern gesellt, damit verstehen sie
Helfen, zu anderen sich ein Dichter.“

Wer sind diese „anderen“? Sind es andere Dichter?
Sind es solche, die auf eine andere Weise als die
Dichter sagen? Vielleicht denkende? Sie sollen
„verstehen helfen“. Was heißt hier verstehen?
Wie kann hier Hilfe gebracht werden? Vor
allem – was gilt es hier zu verstehen?

Hölderlins Wort, oder gar Jenes, was den Dichter
allem zuvor und unablässig in sein Sagen
nötigt?

Fragen über Fragen, in die erst Klarheit
kommt, wenn wir
aufmerksam hören

...

²⁰ Ebd. 225.

Heidegger verdankt Hölderlin das erste Wort. Die genaue Angabe des Ortes dieses Verses, die noch vor dem eigentlichen Zitat steht, streicht heraus, dass es sich nicht bloß um eine irgendwo aufgefundene Beschreibung der Gestalt des Dichters handelt. Die Herkunft des Wortes ist entscheidend, ist es doch von Hölderlin, von dem Heidegger an anderer Stelle sagt, er habe in dem Bemühen gedichtet, den Beruf des Dichters eigens zu sagen. Was sagt Hölderlins Wort?

Es ist ein Wort, das eine Not anzeigt; ein Wort auch von Geselligkeit und Gemeinschaft, vom Gast, der sich anderen gern zugesellt. Wie der Gastgeber dem Gast das erste Wort überlässt, so Heidegger dem Dichter. Dieser spricht davon, dass er die Nähe anderer suche, auf dass sie verstehen helfen. Doch wer können diese anderen sein? Dies ist die erste der vielen von Heidegger in der Folge gestellten Fragen. Es ist die grundlegende Frage nach einer Gemeinschaft, die ein Band gemeinsamen Verstehens ermöglichen könnte, wo die Erinnerung einer Gesellschaft, die mit früheren Zeiten verbindet, zu zerfallen droht. Zuerst sieht Heidegger den Dichter nur in der Gemeinschaft mit anderen Dichtern, um diese Geschlossenheit in der nächsten Frage auszuweiten hin auf jene, „die auf eine andere Weise [...] sagen“. Heidegger mutmaßt, es seien vielleicht denkende; der Blick wendet sich auf eine von der dichterischen unterschiedene Gestalt der Sprache. Wo die Welt der Dichtung und der Denkenden in sich geschlossen bleibt und sich nicht der Übersetzung stellt, gelangt sie in kein Verstehen. Was Heidegger als Bekenntnis Hölderlins ausspricht, ist eine fundamentale gegenseitige Verwiesenheit von Dichter und Denker, wie sie der Text bereits durch seine Gestalt in einem Zwischen von Prosa und Dichtung evoziert. Aus dieser gegenseitigen Verwiesenheit spricht der gesamte folgende Text.

Geht es um ein Verstehen dessen, was im Titel von Heideggers Text sammelt ist, kann es keinen unmittelbareren Einfall in die Thematik geben. Jeder selbstmächtig gesetzte Anfang und jedes erste Wort in eigenem Namen wären in der Anmaßung gesprochen, wir würden über einen Standpunkt (und eine Sprache) verfügen, um die Frage nach den heiligen Namen und deren Fehl zu bewältigen. Überhaupt erst *aus* dem Versuch einer Übersetzung in eine andere Weise des Sagens und in der Begegnung mit einer anderen Sprachgestalt lässt sich etwas zum Ausdruck bringen, das den Horizont des eigenen (sich nicht zuletzt sprachlich manifestierenden) Geltungsanspruches übersteigen kann.

Alles, was Heidegger selbst zunächst auszusprechen vermag, sind Fragen. Hölderlins Bekenntnis hat Heidegger in einen Raum des Fragens gebracht, ihm ein Fragen ermöglicht. Richtet sich das intentionale Fragen zu Beginn noch auf einzelne Wörter des kurzen Verses, so erfährt es schließlich selbst eine Fraglichkeit und Befremdlichkeit. Es verklingt in die Worte: Fragen über Fragen ..., ohne in eine Antwort überzugehen. Darin zeigt sich ein wichtiges Motiv von Heideggers spätesten Texten.

Diese verzichten, wenn mein Eindruck nicht trägt, zunehmend auf jene sprachlichen Verdrehungen²¹, die Heideggers Schriften ab den dreißiger Jahren durchziehen und dem unablässigen Bemühen geschuldet sind, eine Unverfügbarkeit zu sagen, die am Rande des Sagbaren liegt: „Seyn“, das durchkreuzte Sein, „Ex-istenz“, „Es gibt“ ... Vermochten diese Verdrehungen einen konstruierten Gestus wohl nicht gänzlich abzulegen und standen damit immer noch unter einem (sprachlich vermittelten) Geltungsanspruch, so gehen Heideggers späteste Texte die mühsam langen Wege in das immer Einfachere und eine zunehmende Armut.²² Seltener findet sich „Seyn“²³, das durchkreuzte „Sein“ tritt nicht mehr auf. Dagegen taucht mehrmals die Formulierung auf, dass das Fragen selbst immer fragender werden müsse, so etwa im Gespräch mit Fridolin Wipplinger. Was Heidegger damit Wipplinger bei seinem letzten Besuch sagte, galt wohl auch für ihn selbst.²⁴ Anlässlich eines Kolloquiums über Naturwissenschaft und Technik adressiert er dieses Wort dann sogar als Gruß:

Die Frage, mit der ich sie grüße, ist die einzige, die ich bis zu dieser Stunde immer fragender zu fragen versuche. Man kennt sie unter dem Titel ‚die Seinsfrage‘.²⁵

Eine Befremdlichkeit tritt in Heideggers je neuer Annäherung an eine am Rande der Sagbarkeit liegende Unverfügbarkeit selbst hervor und äußert sich als ein Fragen, das nicht mehr auf ein bestimmtes Ziel und eine Beantwortung verweist, sondern in den Gestus des Fragens einzuschwingen hat, dem der Anspruch auf Bewältigung der Welt verloren geht. Waren in all den Sprachverdrehungen die Intentionalität des Aussagens und ein damit verbundener Geltungsanspruch noch maßgeblich? Waren all die Fragen Heideggers vielleicht noch zu sehr in eigenem Namen gestellt? Wie kann hier Hilfe gebracht werden? Heidegger lenkt den Blick auf die Gemeinschaft der Dichter und Denker.

Die Gemeinschaft der Dichter und Denkenden steht ganz unter dem Titel des Helfens; dieses Wort steht in der zweiten Zeile des Hölderlin-Zitats an der Spitze. Diesem Helfen, das hier von einer Reihe von Fragen begleitet wird, korrespondiert der Dank, dem Heidegger im kurzen Wort „*Stiftender* ...“, einem der letzten veröffentlichten Texte, eine fundamentale Bedeutung zuspricht. Der Dank geht über das Wort der Dichter und den Weg der Denkenden hinaus und ermöglicht eine Gemeinschaft, die ursprünglicher ist als ein Verstehen, das heißt aus der ein Verstehen erwachsen kann. Im Dank zeigt sich eine Unverfügbarkeit, ein Voraus, das reflexiv oder vorstellend nicht mehr eingeholt zu werden vermag – ein Verdankt-Sein.

²¹ Vgl. *M. Flatscher*, Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein, Freiburg i. Br. 2011.

²² Vgl. *Heidegger*, Aus der Erfahrung des Denkens, 223.

²³ „Seyn“ findet sich etwa noch in: *Heidegger*, Aus der Erfahrung des Denkens, 241.

²⁴ Vgl. *Heidegger*, Aus der Erfahrung des Denkens, 237–239.

²⁵ *M. Heidegger*, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (= GA 16). Frankfurt am Main 2002, 747.

Stiftender ...
 Stiftender als Dichten,
 gründender auch als Denken,
 bleibt der Dank.
 Die zu danken vermögen,
 bringt er zurück vor
 die Gegenwart des Unzugangbaren,
 der wir Sterbliche
 anfänglich ge-eignet sind.²⁶

Im Dank begegnen einander noch vor dem Wort der Dichter und den Wegen, auf denen die Denker gehen, der / das Unzugangbare und die Sterblichen (wobei der Genitiv an dieser Stelle offen lässt, ob mit dem Unzugangbaren eine personale Dimension verbunden ist). Im Danken können der Anspruch und das Ideal von Stiftung, Gründung und Begründung aufgegeben werden, sodass wir hellhörig auf ein Verdankt-Sein werden und eine Gegenwart, die den Charakter eines Geschenkes hat. Der Dank strebt niemals nach dem ersten Wort, er verweist auf ein Voraus, welches erst jeden Beginn zu gewähren vermag, dem wir „anfänglich ge-eignet“ sind. Diese Struktur eines Voraus, die zurückbringt auf eine Gegenwart, der wir Sterblichen ge-eignet sind, muss hellhörig werden lassen – entspricht sie doch der Bewegung des Seins zum Tode als einem Vorlaufen, das erst auf die Gegenwart zurückkommen lässt. Wir sind einer Gegenwart des Unzugangbaren ge-eignet, die sich aus dem Dank erschließt. Heidegger hat damit dem Sein zum Tode eine Bedeutung gegeben.

Fragend und im Hören auf Hölderlin hat sich für Heidegger ein Raum der Geselligkeit und Freundschaft von Dichtern und Denkenden, ein Raum des Helfens und des Dankes eröffnet, der um das Bemühen, zu verstehen, kreist. Was hier verstehen bedeuten kann und um welche Art des Zugangs es gehen kann, bleibt vorerst ungewiss. Gerade um diesen Zugang, um einen bestimmten Blick, wird es zu tun sein. Zunächst verweilt Heidegger jedoch bei der Frage, was es hier zu verstehen gilt.

Hölderlins Wort, oder gar Jenes, was den Dichter
 allem zuvor und unablässig in sein Sagen
 nötigt?

Am Beginn einer neuen Strophe gibt Heidegger eine schnelle Antwort: „Hölderlins Wort“, um diese dann auf eine grundlegendere Ebene zu führen. Um das, was Hölderlin, den Dichter des Dichtens, ins dichterische Sagen nötigt, scheint es zu gehen. Heidegger möchte nicht aus Hölderlins Dichtung gleichsam philosophische Lehren gewinnen und sie in Prosa übersetzen, sondern sich in ein Fragen hineinnehmen lassen. Worauf ist Hölderlins Dichtung selbst Antwort? Dies nennt Heidegger vorsichtig, und um es nicht verfrüht einer Deutung zuzuführen, mit einem Ferne wahren, sich jedem unmittelbaren Zeigen des „Dieses“ enthaltenden „Jenem“ –

²⁶ Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, 242.

geschrieben mit großem Anfangsbuchstaben. Entleert jeder bildhaften Vergegenständlichung und Nähe, hält der große Anfangsbuchstabe eine Erinnerung an eine personhafte Dimension der Anrede, des Sich-Adressierens fest.

4. Sichtsagenlassen

Jenes Verdankt-Sein, dem sich Dichter und Denkende verpflichtet fühlen, findet in einem nachdenksamen Hören seinen Ausdruck, was Heidegger auch am Beginn eines späten, René Char gewidmeten Textes mit dem Titel „Dank“ in großer Prägnanz und Schlichtheit zum Ausdruck bringt: „Sich-verdanken: Sichtsagenlassen“²⁷. Lesen wir nun den nächsten Abschnitt von Heideggers Text:

Fragen über Fragen, in die erst Klarheit
kommt, wenn wir
nachdenksam hören
Hölderlins Wort,
weitvorausblickendes:
Herrschaft und Gemächte der Titanen.

Die Titanen
„Nicht ist es aber
Die Zeit. Noch sind sie
Unangebunden. Göttliches trifft untheilnehmende
nicht.“

Was den Dichter in das Sagen nötigt, ist eine
Not. Sie verbirgt sich im Ausbleiben des An-
wesens des Göttlichen.

Heideggers Text hat seinen Ausgang von einem Bekenntnis genommen, das er Hölderlin verdankt, das er sich mithin hat sagen lassen, das gleichsam nur in der Wiederholung ausgesprochen werden konnte. Als die vielen davon angestoßenen Fragen in das „Fragen über Fragen“ verklingen und der Fortgang des Textes nicht aus sich selbst gewährleistet scheint, verweist Heidegger erneut auf ein Wort Hölderlins und bestimmt unser Auffassen dessen als ein nachdenksames Hören. Mit einem „wir“ nimmt er Leserin und Leser mit auf die mit Hölderlin betretenen „leichtgebauten Brücken“²⁸, an die er sich nun auch fortan halten möchte. Jenes Wort, das Klarheit in die Fragen bringen kann, vermag er nicht selbst auszusprechen, sondern muss es sich sagen lassen. Dass das Fragen selbst immer fragender werden müsse, bedeutet mithin nicht, aus sich heraus bloß immer neue Fragen zu stellen, sondern aufmerksam zu hören – ein Wort, das sich in seiner Fremdheit unserem Weltumgang nicht schon immer eingefügt hat, sondern an dem ein

²⁷ Ebd. 224.

²⁸ *F. Hölderlin*, Patmos. V 8, zitiert nach: *Schmidt* (Hg.), Friedrich Hölderlin. Sämtliche Gedichte, Frankfurt am Main 2005, 350.

Nachdenken erwächst und das den Raum für eine Besinnung eröffnen kann, die Klarheit bringt.

Hölderlins Wort trägt den Titel „Die Titanen“. So zitiert Heidegger das Wort auch, verwandelt aber dessen Titel in seiner Ankündigung, wo er es ein „weitvorausblickendes“ nennt, zu „Herrschaft und Gemächte der Titanen“. Gemächt steht, der Bibelübersetzung Luthers und Bubers / Rosenzweigs folgend, für das von Menschen selbstmächtig gemachte Widergöttliche, das vom Hören auf das Wort entfremdet.²⁹ Gemachte Götterbilder (Gemächte) nehmen die offen gehaltene Stelle des Fehls heiliger Namen ein und verbergen diesen. Vor Augen gestellt wird damit die Geschlossenheit eines Systems und die darin waltende maßlose Tendenz, die Herrschaft über alles Sein auszuweiten.

Nicht in dem, *was* Hölderlin in seinem Fragment bespricht, ist dieses für Heidegger aufzunehmen, sondern – wie die eigentümliche Fassung des Titels anzeigt – als eine ganz bestimmte Welterfahrung, der Hölderlin eine Sprache verleiht. Die Erweiterung des Titels von „Die Titanen“ zu „Herrschaft und Gemächte der Titanen“ und die Weite des Blicks, die Heidegger in diesem kurzen Wort zu vernehmen meint, wenn er es ein weitvorausblickendes nennt, sprechen Hölderlins Wort einen Blick in unsere Zeit des technologischen Weltalters zu: Darin zeige sich, so scheint Heidegger zu vermuten, heute eine maßlose Tendenz, alles Sein zu vereinnahmen. Diesen Blick aufzufangen und zu verstehen (helfen), ist Aufgabe des Denkers.

Besonders hervorgehoben wird dieser Blick, wenn Heidegger dem Wort weitvorausblickend zugesteht, eine ganze Zeile für sich allein zu umspannen. Die fortschreitende Konzentrierung, welche der Text nach dem Resümee „Fragen über Fragen, in die erst Klarheit“, durch Zeilen, die sich aus immer weniger Wörtern zusammensetzen, erfährt, mündet schließlich in dieses einzelne Wort und gibt dann Raum für den Titel „Herrschaft und Gemächte der Titanen“ frei. Was will das Wort von den Titanen sagen? Jochen Schmidt sagt in seinem Kommentar zu diesem Fragment:

Die Aussage des Satzes ‚Noch sind sie / Unangebunden‘ [...] meint im Zusammenhang mit dem folgenden ‚Göttliches trifft unteilnehmende nicht‘ die Menschen, die in der Gegenwart unteilnehmend sind, weil die widergöttlichen Kräfte, deren Mythologisierung die ‚Titanen‘ sind, noch stark und frei – ‚unangebunden‘ – herrschen und damit die Offenheit für das ‚Göttliche‘, wie es in ebenfalls mythologisierender Redeweise heißt, fehlt.³⁰

Unangebunden sind die titanischen Kräfte sich ins Maßlose erstreckend und werden zum alles in sich fassenden Schicksal, das keinen Ausweg bietet. Noch herrscht ihr wüstes Wesen. Sie stehen für einen alles in sich integrierenden, maßlos-ungebundenen Blick jenseits der Zeit. Es fehlt ihnen – un-

²⁹ Vgl. A. *Dunshirn*, Kat-echeten des Seins: Destruktion, Kehre und Gemächt bei Paulus und auch Heidegger, in: *Existential. An international Journal of Philosophy* 20 (2010), 1–18, 16.

³⁰ *Schmidt* (Hg.), Friedrich Hölderlin. Sämtliche Gedichte, 1066.

angebunden – der Rhythmus der Zeit, den die Dichtung in ihrer Sprache entbirgt. Der zeitlos-unteilnehmende Blick und die Zeit und Sprache gewährende Dichtung sind einander entgegengesetzt. Die Unteilnehmenden an der Zeit nehmen Teil am Blick der Titanen, was ihnen den Einblick in jene Not, die den Dichter ins Sagen nötigt, verwehrt. Diese Not ist das Ausbleiben des Anwesens der Götter. Die Unteilnehmenden vermögen diese Not nicht zu sehen, weil das Gemächte der Götterbilder jeden Fehl aufzufüllen und zu verbergen vermag. Wenn es später im Fragment Hölderlins heißt: „Viel offenbaret der Gott“, so ist dies offensichtlich nur mehr in einem „Ausbleiben des Anwesens des Göttlichen“ erfahrbar, das sich jeder unmittelbaren Präsentifizierung entzieht. Heidegger gibt hier eine erste Antwort auf die Frage, was den Dichter in das Sagen nötigt. Sein Nachvollzug der Worte Hölderlins ist bereits ein Versuch, den Blick des Unteilnehmenden aufzugeben und zu einem Teilnehmenden zu werden.

In der letzten Strophe seiner Elegie „Heimkunft“ gelangt dieser Ausbleib in das einfache, alles klärende und gleichwohl geheimnisvolle Wort:

„es fehlen heilige Namen,“.

Die große Gewährnis, die einem Verstehen der Not helfen könnte, wäre der Einblick in das Eigentümliche dieses „Fehls“ durch die Erfahrung seiner Herkunft, die sich vermutlich in einem Vorenthalt des Heiligen verbirgt und ein treffendes Nennen der ihm gemäßen und es selbst lichternden Namen verwehrt.

Aus der Gemeinschaft mit dem Dichter ergibt sich die Frage nach dem Einblick in die Not. Doch bevor Heidegger sich dieser Frage nun selbst jenseits der Bildhaftigkeit des dichterischen Sagens aussetzen kann, muss er noch einen Schritt mit Hölderlin gehen. Die Erfahrung, die sich in „Herrschaft und Gemächte der Titanen“ erst verstreut andeutet, wird nun in einem einfachen Wort zusammengefasst, das erneut eine klärende Bedeutung haben könne. Wenn Heidegger dieses klärende Wort gleichwohl ein geheimnisvolles nennt, drückt er aus, dass es sich jeder unmittelbaren Aufschlüsselung oder Entdeckung seiner Bedeutung sperrt und Klärung erst auf einem Weg des Denkens bringt, der dieses Wort nicht mehr bildhaft zu füllen versucht, sondern dem Verlust nachdenkt, der in ihm nachhallt. Wir gelangen vor eine Dichtung, die nicht Dichtung über etwas (über den Fehl heiliger Namen) ist, sondern die als Dichtung Ausdruck dessen ist, was sie in jenes einfache Wort bringt. Darin liegt der alles klärende Gestus. Heidegger sieht in diesem Wort die Versammlung der gesamten Welterfahrung.

Das Wort des Dichters ist nicht das erlösende Wort, es kann aber etwas sagen, zeigen, was jenem Fehl eine Sprache gibt. Bis hierher hat Heidegger sich auf seinem Weg von Hölderlin begleiten lassen – er kann nun die Frage nach dem Fehl heiliger Namen nachsprechen und damit auch nachdenkend

stellen. Drückt Hölderlin das Fehlen heiliger Namen verbal aus, so tut dies Heidegger, wie schon der Titel seines Textes sagt, in einer Substantivierung, um ihm die Doppeldeutigkeit einer Genitivkonstruktion, gleichsam eine dialektische Spannung, zu verleihen. Dieser Übergang zur Substantivierung deutet sich noch in den Anführungszeichen, die das Wort Fehl umschließen, an. Die Verwendung des kaum geläufigen Fehl scheint erneut ein Bezug auf Hölderlin zu sein, der am Ende seiner Ode „Dichterberuf“ vom „Fehl Gottes“ spricht:

Furchtlos bleibt aber, so er es muss, der Mann
Einsam vor Gott, es schützt die Einfalt ihn,
Und keiner Waffen brauchts und keiner
Listen, so lange, bis Gottes Fehl hilft.

Diese Strophe schließt direkt an das von Heidegger zitierte Wort über die Gemeinschaft von Dichtern und Denkenden an. Der Fehl Gottes erscheint hier als Verlust und vermag dennoch auf ein Moment der Hilfe zu verweisen, steht also ebenso in besagter Dialektik. Das Wort vom Fehl Gottes greift Heidegger früher immer wieder auf³¹, und es hat auch in der Rezeption Widerhall gefunden. Heidegger, der Denkende, spricht es hier, in jenem späten Text, nicht mehr unmittelbar aus. Subtiler lässt er Hölderlin vom Fehlen heiliger Namen reden, was in noch deutlicherer Weise das Auseinanderbrechen einer göttlichen und menschlichen Sphäre zum Ausdruck bringt, dem Hölderlin selbst eine Sprache geben wollte. Vielleicht muss das Wort vom Fehl Gottes fortan dem Dichter in der bildhaften Sprache und dem Theologen in der Treue zur Erzählung der Schrift vorbehalten bleiben. Für den Denkenden gilt es, nach der Struktur zu fragen, die jenem Fehl innewohnt.

Die im Titel des Textes angesprochene Thematik ist nun erreicht, die bisherigen Überlegungen scheinen zu einem bloßen Vorweg herabgestuft. Doch Heidegger erinnert sofort daran, dass die Frage, der er sich aussetzen muss, die nach einem „Verstehen der Not“ und nicht unmittelbar die Gottesfrage ist. Die uns von den ersten Strophen an begleitende Frage taucht erneut auf und ist keineswegs zurückgelassen. Sie bedarf des Einblicks in das Eigentümliche des Fehls, dessen Betrachtung nicht Selbstzweck ist. Die Not hat sich vorher in dem mit großem Anfangsbuchstaben geschriebenen „Jenes“ zusammengefasst, das nun eine konkretere Bestimmung erhalten hat – freilich kaum mehr als eine Richtung der Fragestellung. Eines scheint an dieser Stelle jedoch klar zu werden: Heidegger geht es um das Verstehen jener Not. Er ist weder Dichter noch Theologe, wenn der Dichter aus der Erfahrung der Not ins dichterische Sagen genötigt ist und der Theologe darauf verpflichtet ist, in Treue zur Schrift die Gottesfrage, also die Frage nach den heiligen Namen (und nach deren Fehl), zu stellen. Was Heidegger als dem Denken Verpflicht-

³¹ M. Heidegger, Holzwege, Frankfurt am Main ⁸2003, 248; ders., Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 28; ders., Vorträge und Aufsätze, Stuttgart ¹⁰2004, 183.

teter erfragen möchte, ist jene Not. Dies führt ihn nahe an die dichterische Sprache und vor die Frage nach den heiligen Namen.

Freilich ist, ähnlich dem Denker, eine unmittelbare Thematisierung der Gottesfrage im Bild oder Wort auch dem Dichter und dem Theologen nicht möglich. Der Unterschied der Zugangsweisen scheint vielmehr darin zu liegen, dass der Dichter dem Sagen in der Sprache verpflichtet ist, der Denker dem Fragen nach einem allgemeinen geistigen Gehalt, der Theologe einer bestimmten Erzählung.

Die Frage nach jener Not ist für Heidegger von größter Bedeutung. Was klingt in diesem Wort nach? Es ist die Übersetzung des griechischen *thlipsis*, auf das sich Heidegger schon in seinen frühen Vorlesungen zu den Thessalonicherbriefen bezieht:

Die Erwartung der *parousia* des Herrn ist entscheidend. [...] Das Erfahren ist eine absolute Bedrängnis (*thlipsis*), die zum Leben der Christen selbst gehört. Das Annehmen (*dechesthai*) ist ein Sich-hinein-Stellen in die Not. Diese Bedrängnis ist ein Grundcharakteristikum, sie ist eine absolute Bekümmernis im Horizont der *parousia*, der endzeitlichen Wiederkunft.³²

Die Erwartung der Wiederkunft, die Heidegger in diesen Vorlesungen als eine authentische Weise, die Zeitlichkeit zu leben³³, ansieht, stellt in eine Not, weil sie kein Wissen über Wann und Wie der *parousia* zu bieten vermag, sondern jede Positivierung des kardinalen Bezugspunkt und jede Objektivierung des Lebenszusammenhangs als eines von außen beobachtbaren und distanzierbaren destruiert. Der Erfahrung der Not entspricht die Aufforderung des Apostels Paulus, wach und nüchtern zu sein.

Wenn es in „Der Fehl heiliger Namen“ heißt „Was den Dichter in das Sagen nötigt, ist eine / Not. Sie verbirgt sich im Ausbleiben des An-/wesens des Göttlichen“, so zeigt sich darin eine der Erwartung der *parousia* ganz ähnliche zeitliche Struktur. Heidegger weist in den Vorlesungen darauf hin, dass sich die Bedeutung des griechischen Terminus *parousia* mit der christlichen Verwendung ändert, weil er die Erwartung des Wiederscheins Christi meint, dieses sich aber nicht mehr als ein bestimmter Punkt auf einer Zeitlinie verorten lässt, es mithin die „Gestalt“ eines Ausbleibens hat. Ausbleiben und Anwesen folgen nicht zeitlich aufeinander, wechseln einander nicht ab. Der in der *parousia* erwartete Christus ist der, der in seinem Ausbleiben nicht aufgehört hat, nicht zum Anwesen zu gelangen. Christliche Existenz ist notwendig Zwischenexistenz; sie steht in der dialektischen Spannung von Ausbleiben und Anwesen Christi und ist damit dem Ort des Dichters nicht unähnlich. Heidegger greift in seinem späten Text mit der Frage nach der Not und der Verschränkung von Ausbleiben und Anwesen Motive auf, die er in seinen frühesten Arbeiten als

³² M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (= GA 60), Frankfurt am Main 1995; 97 f.

³³ Vgl. ebd. 104.

christliche Erfahrung zu entwickeln versucht hat. Später stellt er freilich die Frage nicht mehr, ob die Not, die er im Sagen der Dichter vernimmt und deren allgemeinen Gehalt er zu deuten versucht, genuines Moment der christlichen Erzählung selbst ist. Aber dies wäre die Aufgabe des Theologen, wenn er sich gerne zu den anderen, zum Dichter und Denkenden gesellt.

Dass es nicht allein um ein Vergessen heiliger Namen zu tun ist, die dann fehlen, wird an dieser Stelle deutlich. Es geht um ein Verstehen der Not durch den Einblick in das Eigentümliche dieses Fehls, den es nicht als ein Bedauern zu konstatieren gilt, sondern der gedacht werden soll. Dieses Denken bestimmt Heidegger aber nicht mehr als Reflexion, sondern als Einblick. Diesem Blick muss ein Aufgang, eine Lichtung, vorausgehen, die nicht Produkt der Reflexion des Bewusstseins ist. So spricht Heidegger hier von der Erfahrung einer Herkunft, der er nicht schon eine Beschreibung geben kann. Der Absatz bleibt fast gänzlich im Konjunktiv und im Gestus der Vermutung, er vermag nur eine Richtung der Herkunft anzuzeigen. Heidegger sagt darüber zweierlei: Sie verbirgt sich vermutlich in einem Vorenthalt des Heiligen und sie verwehrt das treffende Nennen der Namen des Heiligen. Keine Antwort gibt er auf die Frage, was dieses Heilige sei, das das ihm gemäße und es selbst lichtende Nennen seiner Namen verberge. Heidegger möchte Einblick nehmen in das Eigentümliche des Fehls, das heißt, dessen Struktur, nicht aber den Rückgang auf eine arché, einen primordialen Ausgangspunkt, beschreiben. Das Denken muss im Bedenken des Ausbleiben-Anwesens die Bildlosigkeit wahren und nicht schon in Vorstellungen oder (Spiegel)Bilder der Reflexion fallen, wenn Reflexionstätigkeit ein Sich-Einschreiben in die Welt meint und diese zum eigenen Spiegelbild werden lässt. Über ein Sich-Lichten des Heiligen, über einen Aufgang jenseits von Bildlosigkeit und Bildhaftigkeit, kann an dieser Stelle thetisch nichts weiter gesagt werden. Das Heilige ist weder durch Synonyme noch durch Definitionen zu nennen. Jedes weitere Wort bedarf erst eines langen Weges des Erfahrens, der einen Verlust unmittelbaren Verstehen-Wollens bedeutet, worauf die Worte „Fehl“, „Vorenthalt“, „verbergen“ und „verwehren“ hinweisen. Verlust meint allerdings kein willentliches Verzichten, weil dieses nie ein Verlassen der Intentionalität wäre, sondern mir gewährt sein muss. Um den nicht herstellbaren ereignishaften Charakter jenes Gewährns herauszustellen, spricht Heidegger in Analogie zu Wörtern wie Bekenntnis, Zeugnis und Ereignis von einer großen Gewährnis, die den Einblick in das Eigentümliche des Fehls durch die Erfahrung seiner Herkunft freigeben könnte. Die Bildung des sonst kaum belegten Wortes mittels des abstrahierenden Suffixes -nis zeigt an, dass es dabei um einen Vorgang des Denkens des allgemeinen Gehaltes jener Struktur, der sich einem zuspricht, geht, nicht um ein zufälliges Ergriffenwerden.

5. Denken des technologischen Weltalters – Erfahrung der Gegenwart

Im folgenden Absatz gibt Heidegger eine konkretere Deutung jener Gewährnis, die Einblick geben und damit ein Verstehen der Not gewähren solle. Heidegger spricht nicht vom Einbruch einer Diskontinuität, der unerwarteten Einblick ermöglichen könnte, sondern schlicht von einer Gewährnis, die ein zu Denkendes freigibt. Es geht nicht um das Pathos (oder die Illusion) eines neues Denkens, sondern um den Weg, den ein sachgerechtes Denken einschlagen müsste. Nicht (mehr) im epochal Umstürzenden, meint Heidegger, sei jener Weg und jenes Erfahren zu finden, sondern – teilnehmend – in der Besinnung auf den Weltumgang der Zeit, wie sich schon im Hölderlin-Wort „Göttliches trifft untheilnehmende / nicht“ angedeutet hat.

Vermöchte das technologische Weltalter die es bestimmende Macht der Gestellnis zu erfahren, und zwar dergestalt, dass sich zeigte, wie – nämlich auf eine verstellte Weise – der „Fehl“ in ihr waltet, dann wäre dem Dasein des Menschen die Gegend des Rettenden als offene zur Teilnahme zugeteilt. Aber kennen wir schon das Wegfeld solchen Erfahrens? Wissen wir auf eine zureichende Weise das Eigentümliche des Weges, den ein sachgerechtes Denken als Erfahren einschlagen müsste?

Dies scheint der Fall zu sein.

Achten wir zunächst auf die Struktur dieses Textstückes: Einem Konditionalsatz folgen zwei Fragesätze, wobei der erste eine zweifelnde Einschränkung oder Entgegensetzung impliziert, der zweite hingegen eine knappe Antwort nach sich zieht.

Als technologisches Weltalter emblematisiert Heidegger die gegenwärtige Zeit. Damit ist jedoch ihr Wesen, das selbst, wie Heidegger anmerkt, nichts Technisches ist, nicht erkannt. Sich bloß an die Beschreibung verstreuter (technischer) Erscheinungsformen zu halten, ließe die es bestimmende Macht nicht erfahren. Dies bedarf eines anderen Einblicks, der aus der völligen Aufgehobenheit in einer technisierten Welt einen Ausgang findet. Heidegger hat den ersten Hinweis darauf der Ferne des weit vorausblickenden Wortes Hölderlins entnommen und darin vom ungebundenen Walten maßloser (titanischer) Kräfte, die ein strikt quantifizierendes Maß aller Dinge setzen, gehört. Er fasst nun das Walten der das technologische Weltalter bestimmenden Macht in einem verstörenden, sich der unmittelbaren Verständlichkeit entziehenden Wort (Gestellnis) zusammen, von dem er an anderer Stelle sagt, es sei die von Meister Eckhart gestiftete Übersetzung des lateinischen *forma*.³⁴ Was die formgebende Versammlung des technologischen Weltalters in die Gestellnis sein kann, ist nicht schon aus überlegener Haltung anzugeben – zu sehr sind wir darin selbst verwoben. Der Wissens-

³⁴ Vgl. Heidegger, *Gedachtes*, 286.

gehalt einer Zeit, der Standpunkt, von dem aus eine Zeit alles in den Blick nimmt, gleichsam der Spiegel, in dem sich alle ihre Umgangsformen zeigen, ist das Innerste und Opake, das sich selbst einer unmittelbaren Betrachtung und intellektuellen Bewältigung entzieht. Es bedarf eines Erfahrens jener bestimmenden Macht der Gestellnis, die eine Erfahrung eigener Ohnmacht wäre. Nur auf eine verstellte Weise sieht sie das Walten eines Fehls, der selbst zu keiner differenzierten Bestimmung gebracht werden kann. Das Fehlen heiliger Namen im technologischen Weltalter und in der dieses bestimmenden Macht wäre noch nicht das Erfahren des Entzuges, der in den heiligen Namen selbst waltet – mithin der gedoppelten Bedeutung des Genitivs im Titel des Textes. Aber es wäre ein unserem Zeitalter nicht akzidenteller, sondern wesenhafter Ort des Erfahrens eines Vorenthaltes, der eine Besinnung auf den Weg bringen könnte, weil in ihm ein Wissen-Wollen und ein Bewältigen-Wollen zerbricht.

Heidegger hat sich vom Dichter Hölderlin die Frage nach dem Fehl heiliger Namen sagen lassen und gibt seinem Text mit dem Hinweis auf das technologische Weltalter einen Neueinsatz, der ihm vom gesellschaftlichen Bewusstsein unserer Zeit vorgegeben ist. Die Frage nach dem „Fehl“ in dieser Ohnmacht (d. h. der Unmöglichkeit, selbstmächtig einen Anfang zu setzen) zu erfahren, könnte eine Teilnahme an der „Gegend des Rettenden“ eröffnen, wobei dies hier keine nähere Bestimmung erfährt. Jene Frage lässt sich aber, so können wir festhalten, nicht vorbei am technologischen Weltalter stellen. Dies unterstreicht Heidegger in seiner Antwort an Bernhard Welte anlässlich dessen in den siebziger Jahren mehrfach gehaltenen Vortrags „Gott im Denken Heideggers“, wenn er anmerkt, Welte hätte zu seinen Ausführungen auch noch das Problem der Technik behandeln sollen.³⁵ Es gilt, das Wesen der Technik zu denken: „wenn wir uns dem *Wesen* der Technik eigens öffnen, finden wir uns unverhofft in einen befreienden Anspruch genommen“³⁶. Heidegger nimmt in diesem Wort eine Wenn-dann-Relation auf, die inhaltlich derjenigen des oben erwähnten Konditionalsatzes entspricht: Sie handelt von einer bestimmten Öffnung dem Wesen der Technik gegenüber beziehungsweise von der Erfahrung der Macht der Gestellnis, wodurch der Mensch in einen befreienden Anspruch und in die Gegend des Rettenden als offene gelangen könnte. Oudemans stellt in einem Aufsatz, der von diesem Konditionalsatz seinen Ausgangspunkt nimmt, jedoch gerade diese Struktur infrage: Zeigt sich in dieser Wenn-dann-Verbindung nicht eine „Ökonomie der Heimkehr“³⁷, die letztlich Heideggers Bestimmung der Unheimlichkeit unterliefe? Über eine Inter-

³⁵ Vgl. B. Welte, Denken in Begegnung mit den Denkern II. Hegel – Nietzsche – Heidegger, Freiburg i. Br. 2007, 208.

³⁶ Heidegger, Vorträge und Aufsätze, 29.

³⁷ Th. Ch. W. Oudemans, Eine exzentrische Bahn, in: H. Kimmerle (Hg.), Poesie und Philosophie in einer tragischen Kultur. Texte eines Hölderlin-Symposiums mit einem Bildteil, Würzburg 1995, 49–72, 62.

pretation Hölderlins und des befremdlichen Momentes, das Heidegger bei ihm zu finden meint, legt Oudemans dar, dass die Teilnahme an der Gegend des Rettenden den Gedanken der Rückkunft in eine Heimat einer primordialen Geborgenheit nicht impliziere. Das Denken habe gerade jenem Befremdlichen nachzufragen, indem es dem „Gang der Dichtung durch die Sprache auf seine eigene Weise“³⁸ folge. Was aber heißt denken, wenn es nicht die intellektuelle Bewältigung und distanzierte Beurteilung der Phänomene der Zeit sein kann?

Heidegger spricht vom Denken als Erfahren und bezieht sich damit, wie zu vermuten ist, auf die Einleitung der „Phänomenologie des Geistes“, welcher er ausführliche Kommentierungen gewidmet hat. „Erfahren“ hat dort immer mit einem Zerbrechen der Maßstäbe zu tun, anhand derer wir die Gegenstände unseres Bewusstseins beurteilen, einordnen und damit verfügbar machen. Wo könnte es ein solches Erfahren geben? Heidegger fragt explizit, ob wir schon Orte und Wege kennen, die jener Erfahrung entsprechen könnten. Kennen wir ein sachgerechtes Denken, welches aus der zu denkenden Sache spricht und nicht jeden Gegenstand zum Spiegel seines eigenen Geltungsanspruchs macht?

Die Dramatik der Frage nach einem Denken als Erfahren verbergen wir uns, wie Heidegger in der Kürze der Aussage „Dies scheint der Fall zu sein“ andeutet – es ist der kürzeste Absatz des Textes, der nicht einmal mehr ein Absatz ist, weil er keine Entwicklung, keinen Weg innerhalb seiner zulassen kann.

6. Denken als Weg – Erfahrung der Neuzeit

Heidegger gibt nun dieser undifferenzierten, allzu schnellen Stellungnahme eine Verzögerung und weist auf den Weg einer Besinnung auf das neuzeitliche Denken, das er im selben Atemzug vor Augen stellt – nicht um den Eindruck zu erwecken, es unmittelbar begreifen zu können, sondern um den Hintergrund zu klären, vor dem die weiteren Überlegungen anzustellen sind. Heidegger will die Errungenschaften der Neuzeit nicht in einem Romantizismus für das Griechentum dahingeben:

Denn am Beginn des neuzeitlichen Denkens stehen dem Range nach vor aller Erörterung der Sache des Denkens Abhandlungen über die Methode: Descartes' „Discours de la méthode“ und die „Regulae ad directionem ingenii“. Und in der Epoche der Vollendung dieses Denkens – im Schlussteil von Hegels „Wissenschaft der Logik“ – werden die Methode des Denkens und dessen Sache sogar ausdrücklich identisch.

³⁸ Oudemans, Eine exzentrische Bahn, 68 f.

Helting weist in seinem Kommentar darauf hin, dass jenes Denn, mit dem diese Strophe einsetzt, im Gegensatz zu den anderen Passagen des Textes einen klassisch begründenden Gestus evoziert:

Dieses „Denn“ soll begründen, wieso es der Fall zu sein scheint, dass ein sachgerechter Denkweg der Philosophie bereits bekannt ist. Diese klassische Form des (linear-)argumentativen Begründens, die sich hier krass von dem bisherigen Stil des ‚Gedichtes‘ abhebt, erklärt sich aus dem „Inhalt“ dieser Strophe, der auf die Methodenlehre der neuzeitlichen Metaphysik hinweist. Heidegger verwendet also eine „solide Begründungsstruktur“, um die Vorhandenheit einer Methode des Denkens auf klassische Weise mit einem Beleg zu begründen ...³⁹

Heidegger unterscheidet, ohne den Unterschied zunächst genauer auszuführen, die Erörterung der Sache des Denkens von den Abhandlungen über die Methode, und gibt an, das neuzeitliche Denken habe Letzterer an seinem Beginn den Vorrang gegeben und könne am Ende beide identifizieren. Mithin gewinne die Abhandlung über die Methode schließlich auch eine inhaltliche Komponente und vermöge diese auch zu umfassen. Mit dieser starken Betonung der Methode des Denkens scheint gewährleistet, dass das Eigentümliche des Weges des Denkens hervortreten kann. Heidegger möchte demgegenüber jedoch einen Unterschied von Methode und Weg des Denkens herausstellen und lässt, indem er das Wort „allein“, gefolgt von einem Gedankenstrich, dem nächsten Absatz voranstellt, die Überlegungen innehalten.

Allein – sind Methode und Weg des Denkens das Gleiche? Ist es gerade im technologischen Weltalter doch an der Zeit, sich auf die Eigentümlichkeit des Weges im Unterschied zur Methode zu besinnen?
In der Tat – es gilt, diesen Sachverhalt zu prüfen. Er lässt sich am deutlichsten in der griechischen Sprache nennen, wenngleich der folgende Satz sich nirgends im Denken der Griechen findet.
He hodos – mepote methodos
der Weg (ist) niemals ein Verfahren.

Einen Unterschied von Weg und Verfahren zu bedenken wird im technologischen Weltalter zur dringlichen Aufgabe. Verhärtet sich durch eine zunehmende Steigerung des Versuchs, alles Sein methodisch zu bewältigen, bevor es überhaupt ein Erfahren geben kann, die Differenz von Methode und Weg? Es bedarf einer Besinnung des Weges des Denkens, auf dass dieser nicht gänzlich im verfahrensmäßig Bestellbaren untergehe. Was die Sache des Denkens ist, ließe sich dann nicht mehr durch eine Logik, die methodische Folgerichtigkeit anzeigt, aussagen.

Die Frage zu Methode und Weg gießt Heidegger in einen Satz griechischer Sprache, der als selbst schon übersetzter nun unseres Rück-über-setzens harrt: „He hodos – mepote methodos / der Weg (ist) niemals ein Ver-

³⁹ Helting, Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen, 585.

fahren“. Durch diesen doppelten Übersetzungsvorgang gelangt in den in diesen Zeilen skizzierten Weg und in jenes Wort eine Befremdlichkeit, die sich einem unmittelbaren Zugriff begrifflicher Einordnung versagt. Vielleicht ist die von uns unmittelbar gebrauchte Sprache, welche eine Sprache der Neuzeit ist, selbst zu sehr in der Herrschaft unseres methodischen Vorgehens verhaftet, als dass sie jene Differenz überhaupt hörbar werden lassen könnte, wohingegen die griechische nicht nur den Unterschied, sondern auch noch die trügerische Nähe der Worte *hodos* und *met-hodos* sagt.

Diese trügerische Nähe wird noch in der nun folgenden Auslegung des Unterschieds deutlich, wenn Heidegger zur Erläuterung des Verfahrens (der Methode) auf Wörter aus dem Feld des Gehens (und damit der dem Weg entsprechendsten Tätigkeit) zurückgreifen muss: Vor-gehen, nach-gehen, ver-folgen, nachstellen. Zeigt sich darin, dass auch die Methode ohne den Weg des Denkens nicht auszukommen vermag? Ist dieser ursprünglicher als die Abhandlung der Methode, auch wenn sie am Ende des neuzeitlichen Denkens, wie Heidegger im letzten Absatz andeutet, dessen Sache eingeholt und umfasst zu haben scheint? Kommt die Methode, die auf das Einrichten eines starren Gerüsts des Denkens und auf lückenlose Exaktheit abstellt (auf ein Gestellnis), nicht ohne die auf einen Weg verweisende Übertragung der Meta-phorik aus, wie die vielen Metaphern aus dem Bereich des Gehens anzeigen? Wartet – freilich verstellt – deren Tragendes noch im sich jedes inhaltlichen Grundes (das heißt jeder Sache des Denkens) entziehenden Formalen des Verfahrens?⁴⁰

Darin deutet sich ein leiser Hoffnungsgedanke im Denken Heideggers an. Die sich ins Maßlose steigernde Herrschaft der Methode wäre dann nicht aus ihr selbst erklärbar, sondern hätte in ihrer Tiefendimension Wegcharakter, der freilich verschüttet, nur als Fehl, in ihr anwesend sein kann. Die Brücke eines Denkens, das den Charakter des Weges hat, zum scheinbar geschlossenen Gestellnis methodischen Vorgehens wäre nicht völlig abgebrochen, sondern könnte vielleicht ein neues Verhältnis zur Methode und zur Technik anbahnen. Die das technologische Weltalter bestimmende Macht des Gestellnis zu erfahren, weist uns nicht an etwas Mystisches, dessen Entbergen wir harren, sondern an eine gesteigerte Wahrnehmung des Wegcharakters des Denkens.

Verfahren – heiße die Einrichtung des denkenden Vorgehens gegen ..., das einer Sache als Gegenstand Nachgehen, sie verfolgen, ihr nachstellen, um sie dem Zugriff des Begriffs verfügbar zu machen. Dergleichen ist dem Weg fremd.

Weg ist im Unterwegs,
das führt und lichtet,
bringt, weil dichtet.

⁴⁰ Vgl. *H.-D. Bahr*, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig 1994, 90–137.

Dichten – meint hier: sich sagen lassen den reinen Anruf des Anwesens als solchen, und sei dieses auch nur und gerade ein Anwesen des Entzugs und des Vorenthaltes.

Weg kennt kein Verfahren
kein Beweisen, kein Vermitteln.

Ist dem Weg ein Verfügen über ... fremd, so bleibt er selbst auch jeder Definition fremd. Er *ist* im Unterwegs. Um ihn auszusagen, rückt Heidegger wieder nahe an die Dichtung heran. Wird erst in der Dichtung („weil dichtet“) das, was der Weg eines Zeitalters ist, eröffnet, das heißt gelichtet? Dichten ist kein methodisches Herstellen und Verfahren, sondern wird selbst erst, indem es sich den Anruf des Anwesens sagen lässt. Sagt auch das Dichten nur das Anwesen des Entzuges im Sinne eines Fehlens, eines Vorenthaltes, so vermag es diesen in seinem nicht herstellenden Sagen, das heißt, indem es in den Rhythmus einschwingt, zu verkehren in das Sagen eines Entzuges als Unverfügbarkeit (im zweiten Sinne der Deutung des Genitivs des Titels).

7. Denken und Lichtung – Erfahrung der Antike

Um den ersten Kreis, der das Denken der Neuzeit umspannt, schließt sich in drei Absätzen ein weiterer Kreis, der – erfahrbar durch ein Denken, das in sich Wegcharakter hat – noch weiter ins Andenken der Geschichte des Seins zurückzugehen vermag.

Erst ein Denken, das in sich Wegcharakter hat, könnte die Erfahrung des Fehls vorbereiten. So könnte es dem Dichter, der die Not des Fehls zu sagen hat, „verstehen helfen“. Hierbei meint verstehen nicht: verständlich machen, sondern: ausstehen die Not, nämlich jene anfängliche, aus der erst die Not des Fehls „heiliger Namen“ entspringt: die Seinsvergessenheit, d. h. das Sichverbergen (Lethe) der Eigentümlichkeit des Scheins als Anwesen.

Nimmt Heidegger zunächst die Freundschaft und Hilfsbereitschaft von Dichter und Denker wieder auf, so gibt er hier dem Verstehen-Helfen der Not des Fehls eine weitere Dimension, indem er entgegen einem Verständlich-Machen des noch Unverstandenen von einem Ausstehen spricht. Dies ist die Übersetzung des Griechischen *anamenein* (ausharren, ausstehen), das im Zusammenhang mit der Erfahrung der *thlipsis* in Heideggers Vorlesungen zu den Thessalonicherbriefen eine große Rolle spielt.⁴¹ Denken meint ein Ausstehen der Bedrängnis eines anfänglichen Sich-Verbergens, das heißt eines Sich-Verbergens, das im Anfang waltet. Anfang entbirgt sich nicht als etwas, zu dem das Denken zurückgehen könnte. Im Denken gibt es keinen

⁴¹ Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 96 f.

positivierbaren Anfang mehr. Dies ist die Struktur, die auch im Entzug heiliger Namen waltet. Der Anfang besteht in einer Vergessenheit. Dichtung umkreist diese Vergessenheit im Sagen des Wortes, das Denken im bildlosen Fragen nach dem Sein (Seyn) als Seinsvergessenheit, die Religion im Entzug, der in den heiligen Namen waltet.

Die Erfahrung dieses Entzuges taucht an herausragenden oder unscheinbaren Momenten in den Lücken auf, die sich dem aufmerksam Hörenden auftun. Weder Denken noch Religion können diese als Wissen konservieren, sich in jener Erfahrung beständig halten – als ginge es um eine Kenntnis, die, einmal verständlich gemacht, verfügbar sei. Am ehesten ist es vielleicht die Dichtung, die sich in der Nähe jenes Sich-Verbergens hält und dieses als Vergessenheit zu schützen vermag. Darum setzt Heidegger wohl in diesem Text auch immer wieder mit der Erfahrung der Dichter ein.

„Seinsvergessenheit“ nennt dem nächsten Anschein nach einen Mangel, eine Unterlassung. In Wahrheit ist das Wort der Name des Geschicks der Lichtung des Seins, insofern dieses als Anwesen nur offenkundig werden und alles Seiende bestimmen kann, wenn die Lichtung des Seins, die *Aletheia*, an sich hält, sich dem Denken vorenthält, was im Anfang des abendländischen Denkens und als dessen Anfang geschah und seitdem die Epochen der Seinsgeschichte bis heute in das technologische Weltalter kennzeichnet, das die Seinsvergessenheit, ohne von ihr zu wissen, gleichsam als ihr Prinzip befolgt.

Der Vorenthalt der Lichtung des Anwesens als solchen verwehrt es jedoch, den Fehl „heiliger Namen“ als Fehl eigens zu erfahren.

„Seinsvergessenheit“ bedeutet nicht Mangel. Das Wort ist der Name des Geschicks der Lichtung des Seins, das sich nur in seinem Sich-Verbergen entbergen kann, das heißt, indem es sich gerade kein Anwesen gibt, also nicht aus der *lethe* ins Anwesen, sondern in die *a-letheia*, die Unverborgenheit tritt. Das Sein hört nicht auf, nicht zur Anwesenheit zu kommen. Käme ihm Anwesenheit zu, würde es in die völlige Geschlossenheit (es könnte als Anwesen nicht mehr offenkundig werden) und Ausweglosigkeit und Maßlosigkeit (es könnte alles Seiende nicht mehr bestimmen) umschlagen. Dies wäre der alles zernichtende Nihilismus, der das Nichts nicht in seinem Entzug denkt, sondern positiviert.⁴² Die Lichtung des Seins enthält sich dem Denken vor, d. h., Denken ist nicht die umfassende Widerspiegelung des Seins als seine Bewältigung oder seine vollständige Erhellung und Durchdringung. Vielmehr muss Denken Andenken sein – Andenken nicht bloß an dies und das, sondern an die abendländische Geschichte des Irrens und der

⁴² Vgl. K. Appel, Theologie im Zeichen des Nihilismus. Herausforderungen der katholischen Theologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in: ET-Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology 1 (2010), 91–110, 95–110.

Versuche, das Sein verfügbar zu machen. Dabei aber muss es jener Lücken gewahr werden, an denen ihm ein Blick für die Unverfügbarkeit gewährt wird. Abendländische Geschichte ist aus der irrenden Differenz zum Sein als Sich-Verbergen, d. h., sie entwickelt sich (im Anfang und als Anfang) in einer Vergegenständlichung des Seins, das jedoch (aufgrund seines sich verbergenden Charakters) niemals mit dieser Vergegenständlichung zusammenfällt.

Heideggers (bildloses) Denken ist von dem (untergründigen) Hoffnungsgedanken getragen, dass die Differenz, die selbst als Seinsvergessenheit im Sinne des Vergessens der Unverfügbarkeit des Seins und als menschliche Geschichte, die immer eine Geschichte der Vergegenständlichung ist, waltet, an wenigen großen Augenblicken (darum spricht er auch von einer großen Gewährnis, wo er doch sonst so sehr das Stille hervorkehrt in seinen späten Schriften) lesbar wird hin auf jene Differenz, die gerade die geistvolle Ferne zum Sein als dem Unverfügbaren wahr. Heidegger deutet dies allenfalls dunkel an, wenn er davon spricht, dass die abendländische Geschichte am Anfang und als deren Anfang mit einem Vorenthalt des Seins beginnt, den sie vergegenständlicht (wohl am deutlichsten in der Technik). Ihr Prinzip ist gerade diese Seinsvergessenheit als Vergegenständlichung.

Heideggers Hoffnungsgedanke liegt darin, dass die Geschichte noch als eine Kontinuität lesbar geblieben ist oder bleiben muss (worum er ja in seinem Werk seit der sogenannten „Kehre“ ringt), weil die Vergegenständlichung nie eine Totalität erreicht hat – dass mithin in der Differenz als Vergegenständlichung immer noch die geistvolle Ferne der Differenz als Unverfügbarkeit kenntlich werden kann – und im Fehlen der heiligen Namen deren Fehl. Darum wendet Heidegger das konstatierende Wort Hölderlins („es fehlen heilige Nahmen“) im Titel in eine Substantivierung, welche die doppelte Bedeutung des Genitivs freigibt.

Dieser Hoffnungsgedanke ist ein Punkt, an dem sich Heideggers Denken einer dezidierten Aussage entzieht und der Option und des Risikos einer Interpretation bedarf, doch scheint die wiederholte Aufnahme des Gedankens des Rettenden, das sich in der Bedrängnis noch zeigen kann, davon motiviert. Andernfalls müsste man es als eine dialektische Bestimmung im Sinne eines gleichsam mechanischen Umschlagens sehen, das in der Gefahr ein rettendes Moment hervorbringt (wo sich doch Heidegger später explizit gegen die Herrschaft der Dialektik jeglicher Art wendet) oder als eine Form diskontinuierlichen Einbruchs, der sich dem Denken entzieht. Heidegger bleibt in der Bildlosigkeit eines Denkens und wird weder zum Dichter noch zum Theologen. Dies bedeutet aber nicht, dass er Geschichte gänzlich der Heillosigkeit oder der Atomisierung ausliefert.

Wir sind heute weiter denn je von der Möglichkeit entfernt, diese Sachverhalte zur Kenntnis zu bringen und als erkannte walten zu lassen.

Denn wir bleiben ohne Einblick und Einstand in den Wegcharakter des Denkens, der erst eine Erfahrung der Seinsvergessenheit, d.h. der Herkunft des „Fehls“ verbürgen könnte.

Gewiss – das Erblicken des Wegcharakters des Denkens fällt der heute herrschenden Gewohnheit des Vorstellens schwer. Denn der Wegcharakter des Denkens ist allzu einfach und darum unzugänglich für das herrschende, in eine Unzahl von Methoden verstrickte „Denken“. Schon allein die Herrschaft der Dialektik jeglicher Art verstellt den Weg zum Wesen des Weges.

Wenn sich hier ein Hoffnungsgedanke im Denken Heideggers angezeigt hat, dann in größter Vorsicht. Er schließt den weiten Bogen, den er zuvor mit dem Satz „Dies scheint der Fall zu sein“ eröffnet hat. In diesem Bogen hat sich die Gewissheit zerstört, wir wüssten, was der Wegcharakter des Denkens als Erfahrens bedeutet. Es bleibt die Frage, wo sich heute Erfahrungen des Fehls im Sinne eines Versetzungsschrittes zeigen können, eines Schrittes, der uns die Möglichkeit nimmt, die Welt in Methoden und Verfahren immer schon eingeholt zu haben. An dieser Stelle tritt die Frage Heideggers, welche Rolle die Technik spielen könnte, nicht mehr auf.

8. Blickumkehr als Option für die Zukunft

Die letzten beiden Strophen wollen sagen, dass es im Denken um eine Verantwortung geht, um die Einübung eines Blickes, den Heidegger „Wegblick“ nennt. Der Wegblick möchte dafür aufmerksam sein, wo im Ausbleiben und Vorenthalten als einem Fehlen ein Anwesen waltet, wo auch das Fehlen heiliger Namen zum Verweis werden kann auf den Entzug, der in den heiligen Namen selbst waltet – ja auf das Heilige. Der Wegblick geht nicht naiv von einer Logik der Geschichte aus, die in all ihrem Scheitern schon immer umfassen wäre von einem Gestus der Rettung, sondern meint die Hoffnung, die im Unterwegs des Weges („Weg ist Weg im Unterwegs“) liegt, dass sich Geschichte (aufgrund des anfänglichen Verbergens des Seins) niemals endgültig zum Bestand, der im Verfahren bestellbar ist, verfestigen und mithin im Gestellnis nicht gänzlich aufgehen kann. Dies nötigt aber zu einer Blickumkehr, die sich vom rechnend-verfügenden Umgehen zum Denken als Verdankt-Sein vollzieht.

Doch solange uns der Wegblick dafür versagt ist, dass und wie auch im Entzug und im Vorenthalten eine eigene Weise des Anwesens waltet, solange bleiben wir blind und unbetroffen vom bedrängenden Anwesen, das dem Fehl eignet, der den Namen des Heiligen und mit ihm dieses selbst in sich birgt, und jedoch verbirgt.

Nur ein Aufenthalt in der offenen Gegend, aus der her der Fehl anwest, gewährt die Möglichkeit eines Einblicks in das, was heute *ist*, indem es fehlt.

Der Fehl heiliger Namen steht hier nicht vorrangig in der Logik von Mangel und Erfüllung, sondern stellt sich als offene Gegend dar, insofern er – in beiden Lesarten des Genitivs – zur bedrängenden Frage wird, die uns einer Besinnung aussetzt und auf den Weg eines Nachdenkens zu bringen vermag. Der Aufenthalt in jener offenen Gegend, das heißt in jener Fraglichkeit, ist Dichtern und Denkenden nur in einem gemeinsamen Bewohnen möglich. Deren aufeinander verwiesenes, doch unterschiedliches Sagen weist im letzten Absatz die Fraglichkeit noch einmal über sich hinaus in die Entscheidung eines Heute – es ist dies der Einblick in das, was heute ist, indem es fehlt. Dies ist der Blick, den die „untheilnehmenden“ aus Hölderlins Fragment „Titanen“ abhalten, was keine Präsenz des Heute zu gewähren vermag: „Nicht ist es aber / Die Zeit“. Der Einblick in das, was heute *ist*, kann nicht mehr der eines Sich-Zurückziehens und eines äußerlichen, untheilnehmenden Standpunktes sein, sondern verlangt nach einer Option.

In der letzten Strophe nimmt Heidegger das Motiv der offenen Gegend wieder auf, das an dieser Stelle bereits wie eine geprägte Wendung erscheint. Jedoch weder der Gedanke der offenen Gegend noch jener der Rettung, den er in diesem Zusammenhang nicht mehr aufgreift, haben eine explizite Erklärung erfahren. So müssen wir die Frage nach der „Gegend / des Rettenden als offene zur Teilnahme“ noch einmal stellen. Sie zielt nicht auf eine Erklärung, sondern auf einen Blickwechsel, eine Änderung der Wahrnehmung, die sich einstellen soll. Beachten wir, dass Heidegger nicht von Rettung, sondern von einer Gegend des Rettenden spricht. Er wahrt auch an dieser Stelle die Distanz zum Theologen, die aber vielleicht gerade ein Verstehen-Helfen ermöglichen kann. Meine Überlegungen zu Heideggers Text lassen sich in der Vermutung zusammenfassen, dass die Gegend des Rettenden mit einer bestimmten Wahrnehmung der Zeit zu tun hat – spricht Heidegger doch von der Teilnahme an jener Gegend im Unterschied zu den untheilnehmenden, wo die Zeit nicht ist.

Der Entzug heiliger Namen meint den Verlust jeglicher noetischer (im Denken gesetzter), bildhafter (im Dichten gesagter) und religiöser (in der Offenbarung gewährter) Sicherheiten, jeder Positivierung, sei es des Nichts, eines Bildes oder des Absoluten, und weist in eine Präsenz, wie die Überlegungen zum letzten Absatz gezeigt haben. Das Risiko dieser Gegenwärtigkeit, das die Erfahrung der Not und Bedrängnis (*thlipsis*) einer Nichtverortbarkeit und Unheimlichkeit ausspricht, eröffnet ein Heute⁴³, dem die

⁴³ Vgl. K. Appel/Th. Auinger, Zum Verhältnis von Glauben und Wissen in seiner Relevanz für das „Heute“, in: A. Arndt/K. Ball/H. Ottmann (Hgg.), Hegel-Jahrbuch 2003. Glauben und Wissen, Teil 1, Berlin 2003, 90–95, 91.

Entscheidung eines Ist entspricht. Das „ist“ der letzten Strophe ist das einzige kursiv hervorgehobene Wort des gesamten Textes. Die Offenheit des Fragens, wie sie besonders den Beginn des Textes prägt, schlägt in das Heute einer unbedingten Option eines Wegblickes um, der sich (im Unterschied zum zeitlosen Verfahren und der Methode) einer Zukunft („die Gegend / des Rettenden als offene zur Teilnahme“) öffnet. Vergangenheit, die sich nie zum Bestand verfestigen darf, soll im Wegblick auf diese Zukunft hin lesbar bleiben.

9. Ausblick

Die Überlegungen zu Heideggers spätem Text „Der Fehl heiliger Namen“ machten den Versuch, diesen Text in seiner singulären Gestalt und seiner abgeschlossenen Ganzheit ernst zu nehmen, ohne ihn sofort in eine Geschichte seiner Interpretationen und Bezüge aufzulösen. Wenn diese Deutung aber nun selbst nicht im Text gefangen bleiben darf, muss sie auch einen Ausweg aus ihm kenntlich machen. Dies könnte statthaben, indem sie einen gewandelten Blick auf andere Texte Heideggers freizugeben vermag.

Ein Ausgang aus Heideggers Text zeigt sich über das Wort vom Fehl heiliger Namen an, zumal dieses Wort gerade nicht letzte Bestimmung oder *telos* eines sich schließenden Systems ist, sondern in seiner Fraglichkeit und Befremdlichkeit, die es herrschender Methodik einschreibt, gehört werden muss. Wohin deutet dieses Wort? In großer Nähe zum Fehl heiliger Namen ist auf den ersten Seiten des Aufsatzes „Wozu Dichter?“ in Heideggers „Holzwegen“ vom „Fehl Gottes“ die Rede.⁴⁴ Die bisherigen Überlegungen lassen vermuten, dass es sich dabei um eine zentrale Stelle in der Konzeption des Buches handelt, und schlagen eine Interpretationsrichtung vor, die von den Motiven des Wegblicks und der offenen Gegend den Ausgangspunkt nimmt. Richten wir den Blick auf den Ort, an dem die Rede vom „Fehl Gottes“ auftritt, und betrachten diesen nicht statisch, sondern als Teil eines Weges, dann eröffnet sich eine Dynamik im Übergang der Texte ineinander. Der vierte Aufsatz der Holzwege, „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“, endet mit der überraschenden Frage, wie wir den Schrei *de profundis* des tollenden Menschen aus Nietzsches Aphorismus 125 der „Fröhlichen Wissenschaft“ zu hören vermögen, in welchem ein Denkender Gott suche. Das Motiv des Verlustes und der Suche nach Gott greift „Wozu Dichter?“, der folgende Aufsatz, auf, indem er vom Fehl Gottes spricht und sich zunächst auf Hölderlin bezieht (später auf Rilke). Dieser Wegblick schlägt eine Verbindung von Nietzsche zu Hölderlin. Sind damit die beiden Gestalten, Denkender und Dichtender, in den Blick gerückt, deren Sagen etwas ins Wort bringt, das uns überhaupt eine Sprache gibt, um ein Nachdenken über unsere Epoche zu eröffnen? Würde sich von hier ein Weg in Heideggers Holzwege lichten, der ein Stück weit in sie hineinführen könnte?

⁴⁴ Heidegger, Holzwege, 269–273.