

Das Nichts im Dasein und die Unruhe des Herzens

Die philosophisch-theologischen Wurzeln des Begriffs der Langeweile

VON THORSTEN GUBATZ

Der Begriff der Langeweile wird auf mannigfache Art gebraucht, und es gibt mehr als einen Blickpunkt, von dem aus solch eine Mannigfaltigkeit komparativ betrachtet werden kann. Ein besonders guter allerdings liegt in dem allseits bekannten augustinischen Diktum „fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“;¹ und wie stringent sich von hier aus die theologischen, ontologischen und anthropologischen Implikationen des Begriffs rekonstruieren lassen, sei im Folgenden gezeigt.²

1. Vorgeschichte

1.1 *Das taedium vitae bei Seneca*

Schon Seneca stellt fest, dass „der menschliche Geist“ [...] von Natur aus „rührig und aufgelegt zu Bewegungen“³ sei. Überließen wir uns aber solcher Unruhe, so seien wir letztlich „weder Strapazen auszuhalten fähig noch Genuß noch uns selber noch irgend etwas, für längere Zeit“⁴ und verfielen einem Überdruß am Leben im Ganzen. Dieser wird von Seneca als *vitae fastidium*,⁵ *taedium* oder *displicentia* bezeichnet; sein Begriff wird zum Gemeinplatz als das *taedium vitae*. Vor ihm schütze uns nur die Enthaltung von der Flucht vor uns selbst, die zur Seelenruhe führende Selbstgenügsamkeit und ein dementsprechend möglichst privates, verborgenes Wirken für das Wohl der Allgemeinheit.⁶

Das *taedium vitae* nach Seneca erscheint so als ein Zustand personalen Seins, der daher rührt, dass dessen innere Unruhe unbefriedigt bleibt. Dem

¹ *Augustinus*, *Confessiones / Bekenntnisse*, herausgegeben von J. Bernhart, München 1955, 12.

² Um eine detaillierte Darstellung der Begriffsgeschichte kann und soll es hier nicht gehen. Es sei dafür auf einige bedeutende Monografien hingewiesen: M. Bouchez, *L'ennui de Sénèque à Moravia*, Paris [u. a.] 1973; L. Völker, *Langeweile. Untersuchungen zur Vorgeschichte eines literarischen Motivs*, München 1975; R. Kuhn, *The Demon of Noontide. Ennui in Western Literature*, Princeton 1976; A. Bellebaum, *Langeweile, Überdruß und Lebensinn. Eine geistesgeschichtliche und kultursoziologische Untersuchung*, Opladen 1990; P. Meyer Spacks, *Boredom. The Literary History of a State of Mind*, Chicago/London 1995; R. Garaventa, *La noia. Esperienza del male metafisico o patologia dell'età del nichilismo?*, Rom 1997; N. Jonard, *L'ennui dans la littérature européenne. Des origines à l'aube du XX^e siècle*, Paris 1998; F. Decher, *Besuch vom Mittagsdämon. Philosophie der Langeweile*, Lüneburg 2000; L. F. H. Svendsen, *Kleine Philosophie der Langeweile*, Frankfurt am Main/Leipzig 2002; J. Große, *Philosophie der Langeweile*, Stuttgart/Weimar 2008.

³ *Seneca*, *De tranquillitate animi / Über die Seelenruhe*, in: *Ders.*, *Philosophische Schriften*; Band 2, herausgegeben von M. Rosenbach, Darmstadt 1971, 101–173, hier 117.

⁴ Ebd. 119.

⁵ Ebd. 120.

⁶ Vgl. ebd. 118–123.

entspricht erstens, dass es definitive und vorläufige, höhere und niedere, wahre und scheinbare Formen von Befriedigung der eigentlichen Unruhe gibt, und zweitens, dass ihre definitive, höchste und wahre Befriedigung nicht in bloßer Schmerzlosigkeit und Muße bestehen kann. Nur so lange ist die Lust nicht langweilig, als sie Gegensatz zum Schmerz ist, und die Erleichterung nur Gegensatz zur Mühsal.

1.2 Die inquietudo cordis bei Augustinus

Ebendiese doppelte Einsicht findet sich auch in den augustinischen „Confessiones“ ausgedrückt:

So warf ich denn die Frage auf: wenn wir nie zu sterben brauchten und immer nur in Sinnesfreude lebten, ohne alle Furcht, dies je zu verlieren, warum sollten wir nicht glücklich sein oder noch anderes uns wünschen – und merkte nicht, wie eben dies mein großes Elend war, daß ich, so gesunken und erblindet, nicht vermochte, das Licht der Tugend und der um ihrer selbst zu liebenden Schönheit zu fassen, die sich dem stoffverfangenen Auge nicht sehen läßt, aber gesehen wird im Innersten.⁷

Zielt Augustinus hier zwar auf den Hedonismus eines Epikur, geht es ihm doch zugleich um eine christliche Überbietung auch des stoischen Ideals der Seelenruhe, wenn Gott am Anfang der „Confessiones“ angesprochen wird: „Geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis daß es seine Ruhe hat in Dir“.⁸ Die innere Unruhe des menschlichen Seins bleibt unbefriedigt, solange seiner Ausrichtung auf die letzte Sinnerfüllung in Gott nicht voll entsprochen wird. Überhaupt geht alles Leiden in der Form von Schmerz und Mühsal auf die Abwendung des Menschen von Gott im Sündenfall zurück; bloße Schmerzlosigkeit und Muße hebt es allerdings nicht auf, sondern läßt vielmehr die eigentliche erbsündliche Unruhe hervortreten. Das bloße Ausbleiben des Todes würde folglich als die schlechte Unendlichkeit des Lebens auch das Leiden nur verewigen, ob in der einen oder anderen Form.

1.3 Die acedia bei Thomas von Aquin

Können Ungenügen oder Überdruß, wie sie der augustinischen Unruhe entspringen, sich auf alles außer Gott beziehen, kennt die christliche Tradition überdies ein ganzheitliches *taedium* als Folge der Erbsünde auch in Bezug auf Gott und seine Offenbarung. Insbesondere Thomas von Aquin deutet so den seit Evagrius Ponticus und Johannes Cassian als Todsünde explizierten Seelenzustand der *acedia* (auch *accidia*, von griech. ἀκηδεια oder ἀκηδία,⁹ wörtlich also Sorglosigkeit, Desinteresse, Überdruß hinsichtlich dessen, was den Menschen doch im höchsten Grade angeht):¹⁰ „Denn die

⁷ Augustinus, Confessiones, 297.

⁸ Ebd. 13.

⁹ Vgl. R. Hauser, *Acedia*, in: HWP; Band 1, herausgegeben von J. Ritter, Basel/Stuttgart 1971, 73f.

¹⁰ Vgl. M. Theunissen, *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, Berlin/New York 1996, 26.

der Liebe eigene Wirkung ist die Freude an Gott [...]; der Überdruß (*acedia*) aber ist Trauer über das geistliche Gut, sofern es ein göttliches Gut ist (*tristitia de bono spirituali inquantum est bonum divinum*). Deshalb ist der Überdruß seiner Art nach eine Todsünde“. ¹¹ Mit Gregor dem Großen legt Thomas ihn als Mutterboden aus für „Bosheit, Groll, Kleinmut, Verzweiflung, Stumpfheit gegenüber den Geboten“ und das „Schweifen des Geistes im Unerlaubten“. ¹² Müßiggang ist also aller Laster Anfang insofern, als er auch jener der *acedia* ist.

2. Langeweile

2.1 Die Langeweile als Symptom der Erbsünde

An diese christlichen Begriffstraditionen schließt die neuzeitliche philosophische Rede von der Langeweile in mehr oder weniger expliziter Weise an. Nicht erst Kierkegaard wird in „Entweder/Oder“ Langeweile „eine Wurzel alles Übels“ ¹³ nennen, so wie Thomas von Aquin einst die *acedia*; schon Blaise Pascal fasst den *ennui* als eine Grundbefindlichkeit des erbsündigen Menschen auf, dem nichts so unerträglich wäre als

ein Zustand vollständiger Ruhe, ohne Leidenschaft, ohne Geschäft, ohne Zerstreuung, ohne Beschäftigung. Er fühlt dann sein Nichts, seine Verlassenheit, sein Ungenügen, seine Abhängigkeit, seine Ohnmacht, seine Leere. Alsbald entsteigen dem Grund seines Herzens Langeweile, Düsternis, Traurigkeit, Kummer, Enttäuschung, Verzweiflung ¹⁴.

Bloße Schmerzlosigkeit und Muße hebt das Leiden eben nach dem Sündenfall nicht auf, sondern lässt vielmehr die eigentliche erbsündliche Unruhe hervortreten. Ebendiese „Bewegung“ ist es, die „in unserer Natur“ ¹⁵ liegt; das Einzige aber, „was uns über unser Elend hinwegtröstet, ist die Zerstreuung, und dabei ist sie unser größtes Elend. Denn dies hindert uns am meisten, an uns selber zu denken, und führt uns unmerklich dazu, uns zu verlieren. Ohne sie“ – so Pascal wie ein getaufter Seneca – „wären wir im Überdruß gefangen, und dieser würde uns anstacheln, ein zuverlässigeres Mittel zu suchen, ihm zu entkommen“, ¹⁶ den Glauben nämlich an den einen wahren Gott, in dem allein die Unruhe des menschlichen Herzens seine endgültige Ruhe finden kann. In diesem Sinne gibt Pascal der Todsünde *acedia* sogar eine positive Wendung: Der Verzicht auf die Flucht vor ihr wird näm-

¹¹ Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der „Summa theologica“, herausgegeben von der *Albertus-Magnus-Akademie zu Walberberg bei Bonn*; Band 17B, Heidelberg [u. a.] 1966, 29 (S.th. II, II, qu. 35, art. 3).

¹² Ebd. 31 (S.th. II, II, qu. 35, art. 4); vgl. De malo, qu. 11.

¹³ S. *Kierkegaard*, Entweder/Oder; Band 1, als: *Ders.*, Gesammelte Werke; Band 1, herausgegeben von E. *Hirsch*, Düsseldorf 1964, 304.

¹⁴ B. *Pascal*, Gedanken, in: *Ders.*, Schriften zur Religion, herausgegeben von H. U. v. *Balthasar*, Einsiedeln 1982, 79–364, hier 139.

¹⁵ Ebd. 138.

¹⁶ Ebd. 147.

lich so der erste Schritt zu ihrer wahren Überwindung.¹⁷ Der *ennui* ist nicht nur ein Symptom der Erbsünde, sondern zugleich auch unserer Erlösungsbedürftigkeit und -fähigkeit.

2.2 Die Langeweile als „Kainszeichen der Bildung“

Andere französische Moralisten explizieren Langeweile vornehmlich in anthropologischer Hinsicht. Insbesondere tritt hier – wie bei Rousseau¹⁸ und später auch bei Schopenhauer oder Nietzsche – der Unterschied zwischen der Mühsal als Leiden der Armen und der Langeweile als Leiden der Reichen hervor, die sich Muße und somit auch höhere Bildung leisten können, deren „Kainszeichen“¹⁹ die Langeweile wird – oder, unter Absehen von der Erbsünde als solcher, auch ihr Distinktionsmerkmal: Denn es zeugt von Bildung, nur höhere Formen der Befriedigung der Langeweile, ja, die Langeweile selbst absichtlich auszuhalten. In diesem Sinne wird auch unter säkularer Vorzeichen anerkannt, dass der Verzicht auf Flucht vor der *acedia* zu ihrer Überwindung dient. Die Langeweile ist zwar ein Symptom unserer Unbildung, zugleich jedoch auch unserer Bildungsbedürftigkeit und -fähigkeit. „Wer den Muth nicht hat“, so Nietzsche, „sich und sein Werk langweilig finden zu lassen, ist gewiss kein Geist ersten Ranges, sei es in Künsten oder Wissenschaften.“²⁰ Hans Blumenberg wird sie einmal darum sogar zum letzten aller Kultopfer erklären:

Sobald Nationen „erzogen“ werden sollen und ihre großen Besitztümer ihnen in Kultformen präsent gehalten werden, beginnt die Langeweile zu grassieren – und mit ihr die Pflicht, sie zu ertragen. Das Maß der Unerträglichkeit verbindet sich immer wieder mit der uralten rituellen Vermutung, das Heilig-Übergroße verrate sich eben als das Unerträgliche. Zugleich damit: es aushalten zu können, bestätigt dem, der es übersteht, seine Auszeichnung in der Aura des Heiligtums.²¹

Freilich blendet Blumenberg hier in polemischer Absicht jene höheren Freuden aus, die mit den Weihegraden steigen, wo selbst Schopenhauer zugesteht, dass eine intellektuelle *vita contemplativa* „nicht nur gegen die Langeweile“ schütze, „sondern auch gegen die verderblichen Folgen derselben“.²²

¹⁷ Zu dieser positiven Wendung des *ennui* bei Pascal vgl. A. Bianchini Fales, *Le développement du mot ennui de la Pléiade jusqu'à Pascal*, in: CNL 12 (1952), 225–238, hier 234–238.

¹⁸ Vgl. J.-J. Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, herausgegeben von L. Schmidts, Paderborn [u. a.] 101991, 379.

¹⁹ J. E. Erdmann, *Ueber die Langeweile*. Vortrag gehalten im wissenschaftlichen Verein, Berlin 1852, 33. Vgl. M. W. Irmscher, *On the Ambivalence of Boredom in the 1850s*. J. E. Erdmann and „Langeweile“ as „Kainszeichen der Bildung“, in: DVfLG 78 (2004), 572–608.

²⁰ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*. Ein Buch für freie Geister, als: *Ders.*, Werke. Kritische Gesamtausgabe; Band 4/3, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1967, 24.

²¹ H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt am Main 1987, 88.

²² A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, als: *Ders.*, Werke in zehn Bänden. Zürcher Ausgabe; Band 7–10, herausgegeben von C. Schmölbers, F. Senn und G. Haffmans, Zürich 1977, hier Band 8, 370.

2.3 Die Langeweile als Negativität im Menschen

2.3.1 Kant, Schopenhauer und die Unruhe aus innerer Leere

Was die Langeweile nun als solche anbelangt, so bestimmt sie Kant als eine „*Anekelung* seiner eigenen Existenz aus der Leerheit des Gemüths an Empfindungen, zu denen es unaufhörlich strebt“.²³ Schopenhauer spricht ganz ähnlich von einer „*innere[n] Leerheit* [...]“, welche die wahre Quelle der Langeweile ist und stets nach äußerer Anregung lechzt, um Geist und Gemüth durch irgend etwas in Bewegung zu bringen“,²⁴ denn das Streben oder Lechzen dieser Leerheit ist ja selbst auch schon Bewegung. „*Beschäftigt* wollen die Menschen noch mehr als glücklich sein“,²⁵ wird es bei Nietzsche heißen. Schopenhauer erweitert die Bedeutung des Begriffs der Langeweile wiederum vom Anthropologischen ins Metaphysische, da ihm zufolge die ursprüngliche Unruhe, in der solches Streben gründet, „der Typus des Daseyns“²⁶ ist und ihrerseits darauf zurückgeht, dass der Wille seine jeweiligen Objektivationen wieder aufzulösen strebt; oder, mit dem angemessenen Pathos ausgedrückt: Die Langeweile ist ein zartes Monstrum aus den Abgründen des Seins – denn auch wenn dieses Wesen „keine großen Glieder reckt, noch laute Schreie ausstößt, zertrümmerte es gern die ganze Erde, und gähmend schluckte es die Welt ein“: „*Quoiqu’il ne pousse ni grands gestes ni grands cris, / Il ferait volontiers de la terre un débris / Et dans un bâillement avalerait le monde.*“²⁷

2.3.2 Leopardi, Kierkegaard und die Ironie aus Nichtigkeit

Leopardi und der junge Kierkegaard nehmen je auf ihre Weise den pascalischen Grundgedanken wieder auf. Ersterer bestimmt in seinem „Zibaldone“ Langeweile als den „Tod im Leben“ und als „Nichts im Dasein“, als „Gefühl für die Nichtigkeit dessen, was ist, und desjenigen, der sie empfindet und fühlt und in dem sie da ist“.²⁸ Letzterer schließt zugleich an Hegels Gedanken an, dass in der Ironie jene absolute Negativität liege, „in welcher sich das Subjekt im Vernichten der Bestimmtheiten und Einseitigkeiten auf sich selbst bezieht“.²⁹ Langeweile als die Grundbefindlichkeit des Ironikers wird bei Kierkegaard so „die in ein persönliches Bewußtsein aufgenom-

²³ I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: *Ders.*, Werke. Akademie-Ausgabe; Band 7, Berlin 1917, 117–333, hier 151.

²⁴ Schopenhauer, Parerga und Paralipomena; Band 8, 360.

²⁵ F. Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 5/1, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York 1970, 452.

²⁶ A. Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, Band 9, 308.

²⁷ C. Baudelaire, Die Blumen des Bösen / Les fleurs du mal. Vollständige zweisprachige Ausgabe, herausgegeben von F. Kemp, Frankfurt am Main 1997, 11 f.

²⁸ G. Leopardi, Theorie des schönen Wahns und Kritik der modernen Zeit, herausgegeben von E. Grassi, München 1949, 46.

²⁹ G. W. F. Hegel, Ästhetik; Band 1, als: *Ders.*, Werke; Band 13, herausgegeben von E. Moldenbauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main 1970, 211.

mene negative Einheit, in welcher die Gegensätze untergehen“.³⁰ Fernando Pessoa's Hilfsbuchhalter Bernardo Soares wird in diesem Sinne auch von der „Distanz zu allem“ sprechen, „die man gemeinhin Dekadenz nennt“³¹ – und die man um ihrer illegitimen Desinteressiertheit willen einst *acedia* genannt hat.

2.4 Die Langeweile als Negativität in Gott

2.4.1 Der Schöpfer und das Nichts bei Galiani, Kierkegaard und Nietzsche
Bisweilen wird die personale Grundbefindlichkeit der Langeweile in Gedankenexperimenten auch vom menschlichen auf das göttliche Personsein übertragen. Der Abbé Galiani beabsichtigt dies zwar nicht, als er in einem Brief an den Abbé Mayeul die Schöpfung zu erklären sucht wie folgt:

[W]enn nun Gott mit seiner bloßen Existenz unendlich zufrieden war, so mußte das Nichts in seiner Nichtigkeit sich unendlich langweilen. Infolge der sehr dringenden und angelegentlichen Bitten des Nichts ist also unsere Welt geschaffen worden.³²

So aber wird das Nichts zu einem fremden Anderen gegenüber Gott hypostasiert, an das Er grenzte und an dem Er sich somit auch selbst als endlich erwies. Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt dahin, das so hypostasierte Nichts in Gott selbst zu verorten: Schon vor der Schöpfung ist somit das Nichts in Ihm, und folglich auch das „Nichts im Dasein“ (Leopardi), kurz: die Langeweile. Mit den Worten des Hofpredigers in Büchners „Leonce und Lena“: „Es war vor Erschaffung der Welt, [dass] Gott lange Weile hatte“.³³ In Kierkegaards „Entweder/Oder“ heißt es analog: „Die Götter langweilten sich, darum schufen sie die Menschen. Adam langweilte sich, weil er allein war, darum ward Eva erschaffen“;³⁴ und in Nietzsches „Antichrist“: „Der alte Gott [...] lustwandelt in seinem Garten: nur dass er sich langweilt. Gegen die Langeweile kämpfen Götter selbst vergebens. Was thut er? – er erfindet den Menschen, – der Mensch ist unterhaltend ... Aber siehe da, auch der Mensch langweilt sich.“³⁵ Das ist insofern nicht verwunderlich,

³⁰ S. Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, als: *Ders.*, Gesammelte Werke; Band 31, herausgegeben von E. Hirsch, Düsseldorf/Köln 1961, 291.

³¹ F. Pessoa, Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares, herausgegeben von R. Zenith, Zürich 2003, 13. – Zum Zusammenhang von Langeweile, „Blasiertheit“ und Dekadenz vgl. E. v. Sydow, Die Kultur der Dekadenz, Dresden 1922, 75–79.

³² F. Galiani, An den Abbé Mayeul. Neapel, den 14. Dezember 1771, in: *Ders.*, Die Briefe des Abbé Galiani; Band 1, herausgegeben von H. Conrad und W. Weigand, München/Leipzig 1907, 317–320, hier 319.

³³ G. Büchner, Leonce und Lena. Ein Lustspiel, in: *Ders.*, Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente; Band 1, herausgegeben von H. Poschmann, Frankfurt am Main 1992, 93–129, hier 127.

³⁴ Kierkegaard, Entweder/Oder, 301–321, hier 305.

³⁵ F. Nietzsche, Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum, als: *Ders.*, Werke. Kritische Gesamtausgabe; Band 6/3, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York 1969, 162–252, hier 224 (§ 48). – Nietzsche variiert das schillersche Diktum: „Mit der Dummheit kämpfen Götter selbst vergebens.“ Vgl. F. Schiller, Die Jungfrau von Orléans, in: *Ders.*, Werke und Briefe; Band 5, herausgegeben von M. Luserke, Frankfurt am Main 1996, 149–277, hier 228 (V. 2319).

als der Mensch nach Gottes Bild erschaffen wird, doch Gott hier nach dem Bilde des Menschen vorerfunden worden ist. So ist es nur konsequent, dass Gott, sobald das Werk getan ist, auch zurückfällt in die Langeweile: „Ein Vorwurf für einen großen Dichter wäre die *Langeweile Gottes* am siebenten Tage der Schöpfung“,³⁶ und darum wird auch die Freiheit des Menschen in Hans Blumenbergs Kommentar zu diesem Nietzsche-Diktum „die Voraussetzung dafür, daß Gott sich nicht langweilt“.³⁷ Eine Vorlage für Nietzsches Gedanken findet sich bei Schopenhauer, wo er von der Langeweile schreibt: „Im bürgerlichen Leben ist sie durch den Sonntag, wie die Noth durch die sechs Wochentage repräsentirt“;³⁸ und wenn Kant auch nicht so weit gegangen wäre, Gott die Langeweile zuzutrauen, so hielt er sie doch offenbar gerade im Paradies für unausweichlich und den Sündenfall für den einzigen Ausweg vor ihr: denn „wenn Adam und Eva nur im Paradiese geblieben wären“, so vermutet er in seiner „Pädagogik“, die „Langeweile würde sie gewiß eben so gut als andere Menschen in einer ähnlichen Lage gemartert haben“.³⁹

2.4.2 Der Geist und die Negation bei Hegel

Hegel entwickelt diese Vorstellung vom Paradies in spekulativer Weise fort: Schon darin, dass das Paradies verloren sei, liege

eine nähere Andeutung, daß solche Vorstellungen nicht das Wahrhafte erhalten, denn in der göttlichen Geschichte, da gibt es überhaupt keine Vergangenheit, keine Zufälligkeit. Wenn das existierende Paradies verloren gegangen ist – es mag dies geschehen, wie es will –, so ist dies eine Zufälligkeit, Willkür, ein Belieben, etwas, das von außen her in das göttliche Leben hineingekommen wäre. Dieser Verlust des Paradieses ist allerdings wichtig und eine wesentliche Bestimmung, aber dieser Verlust muß vielmehr als göttliche Notwendigkeit betrachtet werden, und wenn dieser Verlust als in der göttlichen Notwendigkeit enthalten betrachtet wird, so sinkt jenes vorgestellte Paradies herab zu einem Moment der göttlichen Totalität, aber auch zu einem solchen, das nicht das Absolute und Wahrhaftige ist.⁴⁰

Von hier aus lässt sich die *acedia* als ein Symptom dafür interpretieren, dass überhaupt das herkömmliche christliche Gottesbild zwar ein Moment der göttlichen Totalität bedeute, aber auch ein solches, das nicht das Absolute

³⁶ Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, 215 (Der Wanderer und sein Schatten, § 56). – All diese Themen nimmt der Ich-Erzähler in Alberto Moravias Roman „La Noia“ auf, wenn er als Junge „das Projekt einer Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkt der Langeweile“ unternimmt, das ihm allerdings schon nach der Schilderung des Sündenfalls so langweilig wird, dass er es abbricht; vgl. A. Moravia, La Noia, in: Ders., Römische Passion. Drei Romane, München [u. a.] 1972, 395–615, hier 400.

³⁷ H. Blumenberg, Matthäuspassion, Frankfurt am Main 1988, 88.

³⁸ A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, als: Ders., Werke in zehn Bänden. Zürcher Ausgabe; Band 1–4, herausgegeben von C. Schmölders, F. Senn und G. Hoffmanns, Zürich 1977, hier Band 2, 392.

³⁹ I. Kant, Pädagogik, in: Ders., Werke. Akademie-Ausgabe; Band 9, Berlin 1923, 437–499, hier 471. – Zur Zweideutigkeit der Paradiesvorstellung überhaupt vgl. C. Auffarth, Langeweile im Himmel? Das Paradies als Wunsch-Raum und seine Engelsbewohner, in: Symbolon; Neue Folge 13 (1997), 125–146.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion; Band 2 (Die bestimmte Religion), herausgegeben von W. Jaeschke, Hamburg 1994, 148.

und Wahrhaftige sei; und die Sünde, aufgrund derer man am *bonum divinum* Langeweile haben kann, wird folglich zur notwendigen, begrüßenswerten *felix culpa*. Der Name Gott meint eigentlich den unendlichen voϋs, den Geist, und die Rede von der Schöpfung dessen Sichbewusstwerden. Gerade durch die Kraft des Negativen tritt er aus dem bloßen An-sich-Sein des Einen heraus, wird auf dem Weg des dialektischen Widerspruchs er selbst und hebt am wahren Ende der Zeiten alle Widersprüche – alle Negativität – auf im vollen An-und-für-sich-Sein. Gott ist also vor der Schöpfung keineswegs allwissend, ganz im Gegenteil: Er weiß nicht einmal nichts, da bloßes An-sich-Sein gerade kein Bewusstsein ist. Wie aber kommt es überhaupt dazu, dass er aus seinem bloßen An-sich-Sein austritt? Dadurch, dass das Eine immer schon entzweit ist: Die religiöse Rede vom Erschaffen der Welt „ist das Wort der Vorstellung für den *Begriff* selbst nach seiner absoluten Bewegung, oder dafür, daß das als absolut ausgesagte Einfache oder reine Denken, weil es das abstrakte ist, vielmehr das Negative und hiemit sich Entgegengesetzte oder *Andre* ist“. ⁴¹ Die lebendige Substanz ist – mit den Worten der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ – nämlich

als Subjekt die reine *einfache Negativität*, ebendadurch die Entzweigung des Einfachen, oder die entgegengesetzte Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als solche, ist das Wahre ⁴².

Das Sichbewusstwerden des Einen also wird von dessen innerer Unruhe, dessen innewohnender Negativität angetrieben, aufgrund derer auch das fichtesche sich selbst identische Ich so rätselhafterweise für ein Sehnen gelten und ein Nicht-Ich setzen konnte – so wie der anthropomorphe Gott bei Büchner, Kierkegaard und Nietzsche sich vom Nichts in ihm zur Schöpfung angetrieben finden wird: von seiner Langeweile; und wie dieser sich am siebten Tag der Schöpfung unausweichlich wieder langweilt, muss der voϋs in seiner wahren Unendlichkeit erst ganz er selbst geworden sein, um einschließlich des eigentlichen christlichen Gottesbildes die ihm innewohnende Negativität wahrhaftig „aufzuheben“.

2.4.3 Der Schöpfer und das Nichts bei Schelling, Suzuki und Cioran

Schelling wiederum sucht in der „Freiheitsschrift“ Emanation und Schöpfung, neuplatonisches Eines und den christlichen Gott in eins zu denken, wenn er sie zugleich im doppelten Willen des Grundes und der Liebe unterscheidet:

⁴¹ *Ders.*, Phänomenologie des Geistes, als: *Ders.*, Gesammelte Werke; Band 9, herausgegeben von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg 1980, 412.

⁴² Ebd. 18. – Nicht von ungefähr endet die „Phänomenologie des Geistes“ mit einer Anspielung auf Schillers „Die Freundschaft“, wo es heißt: „Freudlos war der große Weltenmeister, / Fühlte *Mangel* – darum schuf er Geister, / Sel’ge Spiegel *seiner* Seligkeit!“ (*F. Schiller*, Werke und Briefe; Band 1, herausgegeben von G. Kurscheidt, Frankfurt am Main 1992, 525–527, hier 527.)

Der Wille des Grundes kann [...] nicht frei sein in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Er ist kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloser, der nach blinder mechanischer Notwendigkeit sich bewegt, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich sind (nicht unterlassen werden können), ohne daß sie doch sich in ihnen gezwungen fühlte.⁴³

Nach Emil Cioran könnte dies nichts anderes bedeuten, als dass jener Wille des Grundes eben der der Langeweile ist – denn „es steht fest, daß eine Langeweile der Selbstidentität, eine Erkrankung des statischen Unendlichen die Welt in Bewegung gesetzt haben“.⁴⁴ Cioran freilich wandelt den pascalschen Grundgedanken in einem quasi-gnostischen Sinne ab insofern, als die Langeweile über die bloße Nichtigkeit des Menschen noch hinaus den ursprünglichen Vorrang des Nichts vor dem Sein und die Verfehltheit der Schöpfung offenbare. So wird das „Kainszeichen der Bildung“ (Erdmann) bei Cioran zur Signatur der unheilvollen Gottesebenbildlichkeit: „Langeweile ist das erste Anzeichen von Unruhe, wenn der Mensch nicht bewußtlos verharret, durch sie manifestiert das Tier bereits den ersten Grad von Menschlichkeit.“⁴⁵ Nietzsches „alter Gott“, der sich langweilt und darum den Menschen schafft, der sich gleichfalls langweilt, ist somit der Demiurg. Die Langeweile als das Nichts im Dasein gründet in unserer privilegierten Teilhabe an der Nichtigkeit des Seins, weshalb die Unruhe des menschlichen Herzens wie die Unruhe im Herz des Seins nur durch die Rückkehr des Universums in das Nichts zur Ruhe kommen könnte: „L'ennui“ – so Cioran im Gespräch mit Fernando Savater – „c'est la révélation de l'insignifiance universelle, c'est la certitude, portée jusqu'à la stupeur ou jusqu'à la clairvoyance suprême, que l'on ne peut, que l'on ne doit rien faire en ce monde ni dans l'autre, que rien n'existe au monde qui puisse nous convenir ou nous satisfaire“:⁴⁶ „Die Langeweile ist die Offenbarung der universellen Bedeutungslosigkeit – sie ist die bis zur Verblüffung oder höchsten Hellsichtigkeit getriebene Sicherheit, dass man weder in dieser Welt noch in der anderen irgendetwas tun könne, irgendetwas tun dürfe: dass nichts in der Welt existiert, das uns entsprechen oder uns befriedigen könne.“

Den deutschen Idealisten näher bleibt der mit dem Philosophen Kitaro Nishida, mit Heidegger und zahlreichen anderen westlichen Denkern befreundete Zen-Meister Daisetsu Suzuki: „Wahrscheinlich war Gott selbst neugierig, sich kennenzulernen. Darum schuf er den Menschen und ver-

⁴³ F. W. J. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, herausgegeben von T. Buchheim, Hamburg 1997, 67.

⁴⁴ E. M. Cioran, Gedankendämmerung, Frankfurt am Main 1993, 252. – Ohne den Bezug auf Cioran und dementsprechend viel diskreter hat Roberto Garaventa eine Auslegung von Schellings dunklem Grund in Gott als dessen Langeweile angedeutet; vgl. *Garaventa*, La noia, 175–179.

⁴⁵ E. M. Cioran, Das Buch der Täuschungen, Frankfurt am Main 1990, 32.

⁴⁶ *Ders.*, Entretiens, Paris 1995, 29.

sucht, seine Neugier durch den Menschen zu befriedigen“;⁴⁷ doch was ist Neugier anderes als der Trieb, die Langeweile zu betäuben, dort, wo Schmerz und Lust, wo Mühsal und Erleichterung es nicht tun? So schreibt Otto Friedrich Bollnow, Langeweile sei „der eigentliche Antrieb, der die Neugier im menschlichen Leben in Bewegung setzt“⁴⁸ – und im Rahmen einer anthropomorphen Übertragung der Langeweile von dem menschlichen aufs göttliche Personsein also auch die Neugier in diesem.

2.5 Die kierkegaardsche Angst als Langeweile und als Ekel

2.5.1 Heidegger und die Angst als Langeweile

Im weiteren Gang des kierkegaardschen Denkens wird die Langeweile des Ironikers mit Ekel, Überdruß und Verzweiflung zur charakteristischen Unruhe des ästhetischen Stadiums, das bekanntlich auf die angsterfüllte, an den stoischen Rückzug aus der Welt erinnernde Vereinzelung des ethischen Stadiums führt und schließlich zu der Möglichkeit, durch den riskanten „Sprung“ in den Glauben, d. h. ins religiöse Stadium, auch Angst, Verzweiflung, Überdruß, Ekel und Langeweile hinter sich zu lassen. Heidegger verwandelt sich die kierkegaardsche Prägung des Angstbegriffes unter „a-theistischen“ Vorzeichen an.⁴⁹ Auch das heideggersche Dasein muss sich angstvoll vereinzelnd – ja, es muss sich seinen eigenen Tod zueignen als die „eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins“,⁵⁰ wobei die Rede von der Unüberholbarkeit enthält, dass alle religiöse Jenseitshoffnung zu den metaphysischen Verstellungen gerechnet wird, von denen es sich es zu befreien gelte. Das Dasein allerdings, „begriffen in seiner äußersten Seinsmöglichkeit, ist die Zeit selbst, nicht in der Zeit“,⁵¹ so dass, indem es auf sich selbst zurückkommt, wenn es in den eigenen Tod „vorläuft“, es auch in unübertrefflicher Weise Zeit hat, nämlich Zeit gewinnt. „Dieses Zurückkommen“, so Heidegger, „kann nie das werden, was man langweilig nennt, was sich verbraucht, was abgenutzt wird. [...] Die Zeit wird nie lang, weil sie ursprünglich keine Länge hat.“⁵²

In seiner Vorlesung „Grundbegriffe der Metaphysik“ vom Wintersemester 1929/1930 sucht Heidegger hingegen trotz all seiner Anverwandlungen

⁴⁷ D. T. Suzuki, *Leben aus Zen. Eine Einführung in den Zen-Buddhismus*, Bern [u. a.] 1987, 11; vgl. ebd. 119f.

⁴⁸ O. F. Bollnow, *Existenzphilosophie*, Stuttgart ³1955, 72.

⁴⁹ Zum heideggerschen „A-theismus“ vgl. T. Gubatz, *Heidegger, Gadamer und die Turiner Schule. Die Verwindung der Metaphysik im Spannungsfeld zwischen Glaube und Philosophie*, Würzburg 2009, 37–48.

⁵⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, als: *Ders.*, Gesamtausgabe; Band 2, herausgegeben von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt am Main 1977, 343.

⁵¹ *Ders.*, *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924), in: *Ders.*, Gesamtausgabe; Band 64, herausgegeben von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt am Main 2004, 105–125, hier 117f.

⁵² Ebd. 118.

des Angstbegriffs in dessen kierkegaardscher Prägung nun die *tiefe Langeweile* als jene Form der Zeitlichkeit des Daseins herauszuarbeiten, die uns gerade durch ihr – Hegel und Kierkegaard zufolge noch „ironisches“ – Gleichgültigmachen für alles, einschließlich unser selbst, erst „in die *volle Weite* dessen“ stellt, „was dem betreffenden Dasein als solchem *im Ganzen* offenbar ist, offenbar je gewesen ist und je sein könnte“. ⁵³ Es ist, als wollte Heidegger hier in der kierkegaardschen Angst die christliche Erbschaft der *acedia* freilegen – oder eher noch das mit der Rede von *acedia* ursprünglich gemeinte Phänomen. Diese „tiefe Langeweile“, so Heidegger in seiner Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“, „in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen.“ ⁵⁴

Von der Angst lässt sie sich kaum noch unterscheiden, denn da sie mit Kierkegaard als gegenständlich unbestimmt im Gegensatz zur auf bestimmtes Seiendes gerichteten Furcht interpretiert wird und dabei dieselbe eigentümliche, stoisch anmutende Ruhe wie das Vorlaufen in den Tod aufweist, so heißt es auch von ihr, alle Dinge und wir selbst versänken durch sie in eine Gleichgültigkeit. ⁵⁵ „Es fehlt“, so Bollnow, „in der Langeweile zwar das unmittelbar Bohrende der Angst, aber in einer mehr schleichenden Weise wirkt sie doch nach derselben Richtung“. ⁵⁶ Zwar liegt es nahe, dieser kontraintuitiven Terminologisierung Unterscheidungen entgegenzuhalten, wie sie sich z. B. bei Vladimir Jankélévitch finden.

Alors que l'angoisse est tension, tension stérile mais lancinante, l'ennui est détente et relâchement de tous les ressorts. L'ennui d'exister fait pendant à l'angoisse de devenir,

⁵³ *Ders.*, Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, als: *Ders.*, Gesamtausgabe; Band 29/30, herausgegeben von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt am Main 1983, 215. Vgl. G. Agamben, Tiefe Langeweile, in: *Ders.*, Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt am Main 2003, 72–80.

⁵⁴ M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, in: *Ders.*, Gesamtausgabe; Band 9, herausgegeben von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt am Main 1976, 103–122, hier 110; 303–312, 365–383.

⁵⁵ Vgl. ebd. 111. – Jean-Luc Marion unterscheidet über Heidegger hinaus die Langeweile von der Angst: Diese sei das hermeneutisch-phänomenologisch sublimierte *θαυμάζειν* angesichts des Seins des Seienden, jene aber eine derart radikale Indifferenz, dass sie selbst die ontologische Differenz noch suspendiere. Erst diese radikale Gleichgültigkeit auch angesichts des „Rufs des Seins“ befreie das, was sich zeige, von der Ontologie; vgl. J.-L. Marion, Dieu sans l'être, Paris 1982, 166–171; und *Garaventa*, La noia, 170–174. Ein reizvoller Gedanke insofern, als sich die heideggerische „Kehre“ so von einer radikalen Auslegung des Begriffs der Langeweile her verstehen ließe, wie sie Heidegger selbst nicht vornimmt: Die Verwindung der Metaphysik wird nach Marion durch eine tiefe Gleichgültigkeit erst möglich. Dieser durchaus interessante Gedanke allerdings ist von Marion mit einer allzu groben Hochstilisierung „metaphysischer Residuen“ im heideggerischen Denken vor der „Kehre“ allgemein und insbesondere in seiner Rede von der Angst erkaufte. Auch fragt sich etwa, ob die Gleichgültigkeit allein für eine wirkliche Verwindung schon genügt und ob, was durch die Gleichgültigkeit ermöglicht wird, nicht wiederum unweigerlich Metaphysik sein muss – oder ob das Verhältnis von Metaphysik und Verwindung nicht doch viel „verwundener“ ist, als Marion noch 1982 dachte. Zumindest in der 20 Jahre jüngeren Neuauflage von „Dieu sans l'être“ stellen sich die Dinge viel komplexer dar; vgl. Gubatz, Heidegger, Gadamer und die Turiner Schule, 381 f.

⁵⁶ Bollnow, Existenzphilosophie, 71 f.

de vieillir et de mourir. L'ennui, par lui-même, n'est donc pas angoissé. Aussi le tourment de l'ennui fait-il contraste avec la torture de l'angoisse. Car non seulement on s'ennuie faute de soucis, faute d'aventures et de dangers, faute de problèmes, mais il arrive aussi qu'on s'ennuie faute d'angoisse: un avenir sans risques ni aléas, une carrière de tout repos, une quotidienneté exempte de toute tension sont parmi les conditions les plus ordinaires de l'ennui.⁵⁷

Die Angst ist Spannung – sterile, aber durchdringende Spannung; Langeweile (*ennui*) aber ist Entspannung und das Nachlassen aller Triebkräfte. Der Überdruß (*ennui*) am Existieren ist das Pendant zur Angst vor dem Werden, vor dem Altern und dem Sterben. Auch steht das Gepeinigtworden von der Langeweile in Kontrast zum Gequältsein von der Angst; denn man langweilt sich nicht nur aus Mangel an Sorgen, Abenteuern und Gefahren, aus Mangel an Problemen, sondern es kommt auch vor, dass man sich langweilt aus Mangel an Angst: Eine Zukunft ohne Risiken und Zufälle, eine ganz leichte Karriere, eine völlig spannungsfreie Alltäglichkeit gehören zu den gewöhnlichsten Bedingungen der Langeweile.

Allerdings ist klar, was dem mit Heidegger zu erwidern wäre: Jankélévitch spreche eben von der Furcht, nicht von der Angst.

2.5.2 Levinas, Sartre und die Angst als Ekel

Ähnliches, was Heidegger mit der Langeweile hier versucht, nehmen sich Emmanuel Levinas und Jean-Paul Sartre ein paar Jahre später mit dem Ekel vor.⁵⁸ Konnte schon das lateinische *taedium* – am besten wohl mit „Überdruß“ übersetzt – auch „Ekel“ meinen, und erläutert etwa Kant die Langeweile seinerseits als eine Art von „Anekelung“, so schlägt die alte Nähe von *taedium* und *nausea* auch in der Begriffsgeschichte durch, wenn Kierkegaard die Angst als „Schwindel der Freiheit“⁵⁹ bezeichnet, oder den von Gott und Moral befreiten Menschen nach Nietzsches Zarathustra „der grosse Schrecken, das grosse Um-sich-sehn, die grosse Krankheit, der grosse Ekel, die grosse See-Krankheit“⁶⁰ befällt. Wird der Ekel nun in Levinas' „De l'évasion“ der Königsweg zur so ursprünglichen wie unerträglichen Erfahrung des *être pur*, die auch das heideggersche Vorlaufen in den Tod noch überbietet,⁶¹ so wertet Sartre seinerseits in „La nausée“ ihn als ambivalente, die Kontingenz hinter aller scheinbaren Notwendigkeit erschließende Entfremdung zur authentischen Existenz Erfahrung auf, die nicht mehr religiös, sondern allenfalls noch ästhetisch transzendierbar sei. So wie über Levinas' Text geschrieben worden ist, er greife „das ‚Erfassen des Ganzen des Seienden‘ auf, dem Heidegger die Befindlichkeit der Lange-

⁵⁷ V. Jankélévitch, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in: *Ders.*, Philosophie morale, herausgegeben von F. Schwab, Paris 1998, 815–990, hier 873.

⁵⁸ Vgl. T. R. Kubnle, Der Ernst des Ekels. Ein Grenzfall von Begriffsgeschichte und Metaphorologie, in: ABG 39 (1996), 268–325, hier 286–303.

⁵⁹ S. Kierkegaard, Der Begriff Angst. Eine schlichte psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis, in: *Ders.*, Gesammelte Werke; Band 11/12, herausgegeben von E. Hirsch, Düsseldorf 1958, 1–169, hier 42.

⁶⁰ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, als: *Ders.*, Werke. Kritische Gesamtausgabe; Band 6/1, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1968, 263.

⁶¹ Vgl. Kubnle, Der Ernst des Ekels, 291.

weile zugeordnet hat, und spitz[e] es auf den Ekel zu“⁶², so deutet Bollnow wiederum die sartresche Version des Ekels als eine bis „zur letzten Steigerung angewachsene Langweile“.⁶³ Zwar unterscheidet Sartre in den Kriegstagebüchern zwischen Angst und Ekel: „So ist das existentielle Erfassen unserer Faktizität der Ekel, und das existentielle Erfassen unserer Freiheit die Angst“⁶⁴ –; allerdings lässt beides sich nur *in abstracto* trennen; denn wie es die Freiheit ist, die es da ekelt vor der Faktizität, so ist es diese, die es ängstigt vor der Freiheit.

2.6 Die letzte Ruhe unseres Herzens nach dem „Tode Gottes“

2.6.1 Nietzsche und die Bejahung der ewigen Wiederkehr des Gleichen

Nun wusste schon La Rochefoucauld, dass eine zugespitzte Langweile keine ist: „L'extrême ennui sert à nous désennuyer“⁶⁵ – „Die extreme Langweile dient dazu, uns von der Langweile zu befreien“ – „Der Mensch befreit sich von der Langweile eben durch die Empfindung der universalen und notwendigen Langweile“. Spitzt die Langweile sich zum Ekel zu, so lässt sich diese Spitze als Münchhausen-Zopf gebrauchen, da der Ekel – so wie Schmerz und Mühsal – wenigstens den einen Vorteil hat, nicht langweilig zu sein. Der späte Nietzsche sucht nun gar den Ekel noch zu überbieten, wenn er in einem wahrhaft übermenschlichen Aufschwung das im höchsten Grade Langweilige und somit auch Ekelhafteste, das sich denken lässt, bejahen will, und zwar die ewige Wiederkehr des Gleichen. Daher schreibt Winfried Menninghaus in seiner großen Monografie über den Ekel:

Eine ekellose Perspektive auf das eigene Leben zu gewinnen, es noch einmal und sogar wie ein Kunstwerk immer aufs neue wiederholen (wiederkäuen) zu wollen – das trieb auch jene maximale Verwindung des Ekels an, die Nietzsche unter dem Titel eines Ja-Sagens zur ewigen Wiederkehr propagiert hat.⁶⁶

2.6.2 Heidegger und der letzte Gott

Mit dem Tod Gottes geht für Nietzsche auch die alte Garantie dafür verloren, dass die Existenz des Menschen letztlich weder langweilig noch ekelhaft sein kann, und zwar die Parusieverheißung; die Bejahung der ewigen Wiederkehr des Gleichen soll an deren Stelle treten. „Man langweilt sich“, so Hans-Georg Gadamer, „weil man nichts ‚vorhat‘.“⁶⁷ „Hat“ man aller-

⁶² Ebd.

⁶³ Bollnow, Existenzphilosophie, 72, Fußnote 3.

⁶⁴ J.-P. Sartre, Tagebücher. September 1939 – März 1940, Reinbek bei Hamburg 1996, 335.

⁶⁵ F. de La Rochefoucauld, Réflexions ou Sentences et maximes morales, in: *Ders.*, Réflexions ou Sentences et maximes morales. Réflexions diverses, herausgegeben von D. Secretan, Genf 1967, 1–200, hier 169 (§ 532). Vgl. G. Leopardi, Zibaldone di pensieri, als: *Ders.*, Tutte le opere; Band 2/1–2, herausgegeben von F. Flora, Mailand 1967, 254.

⁶⁶ W. Menninghaus, Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung, Frankfurt am Main 1999, 514; vgl. ebd. 262–264.

⁶⁷ H.-G. Gadamer, Über leere und erfüllte Zeit, in: *Ders.*, Gesammelte Werke; Band 4, Tübingen 1987, 137–153, hier 142.

dings das jüngste Gericht „vor“, ist mit Langeweile kaum zu rechnen. Nun haben freilich immer neue Enttäuschungen von Naherwartungen im Laufe der Jahrtausende die Auslegung der Parusieverheißung sublimiert und kompliziert, und wem der Glaube schwindet, langweilt sich, ja ekelt sich am Ende eben doch – sein Warten auf die Wiederkunft Christi wird zum Warten auf Godot. Dem späten Heidegger zufolge aber ist gerade dieses Warten das interessanteste. Mit Nietzsche selbst versucht er gegen ihn dem alten Parusiegedanken eine neue, diesen allerdings „verwindende“ Wendung zu geben: „Vergessen wir nicht zu früh das Wort Nietzsches (WW. XIII, 175) aus dem Jahr 1886: ‚Die Widerlegung Gottes – eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt.‘ Dies sagt für das sinnende Denken: Der Gott als Wert gedacht, und sei es der höchste, ist kein Gott. Also ist Gott nicht tot. Denn seine Gottheit lebt.“⁶⁸ Der Gott der Metaphysik ist tot und steht darum dem *letzten* Gott nicht mehr im Wege – der insofern der letzte ist, als er sich aller Rechnung entzieht und eben deshalb auch „die Last der lautesten und häufigsten Mißdeutung ertragen können“⁶⁹ muss. Die radikale Frustration der herkömmlichen Parusieerwartung, so auch metaphysische Langeweile und existenziellen Ekel, deutet Heidegger – in letztmöglicher Radikalisierung der bis dato unternommenen Versuche, die *acedia* von ihrer Heilsbedeutung her zu sehen – zur eigentlichen „Fülle der Gewährung des Seyns in der Verweigerung“⁷⁰ um. In der „Götternacht“ wendet sich das Göttliche vom Menschen ab; dies aber tut es, um darauf zu warten, dass er sich ihm endlich zukehrt: „Nur wenige wissen davon, daß der Gott wartet auf die Gründung der Wahrheit des Seyns und somit auf den Einsprung des Menschen in das Da-sein. Statt dessen scheint es so, als müßte und würde der Mensch auf den Gott warten“⁷¹ – oder auf Godot. Der letzte Gott aber, der sich und seiner Größe nichts vergibt im Eingeständnis, des „Seyns“ und also auch des Menschen zu bedürfen und darum auf diesen warten kann, so Heidegger, „ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte. Um seinetwillen darf die bisherige Geschichte nicht verenden, sondern muß zu ihrem Ende gebracht werden. Wir müssen die Verklärung ihrer wesentlichen Grundstellungen in den Übergang und die Bereitschaft hineinschaffen“⁷² – das unruhige Herz des Daseins also dorthin ausrichten, wo es seine *letzte* Ruhe finden kann. Das ist die äußerste Ferne des letzten Gottes, die als eine einzigartige Nähe verstanden werden soll, als „ein Bezug, der durch keine ‚Dialektik‘ verunstaltet und beseitigt werden darf“,⁷³ denn dass die hegelsche Dialektik langweilen

⁶⁸ M. Heidegger, Aufzeichnungen aus der Werkstatt, in: *Ders.*, Gesamtausgabe; Band 13, herausgegeben von H. Heidegger, Frankfurt am Main 1983, 151–154, hier 153 f.

⁶⁹ *Ders.*, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), als: *Ders.*, Gesamtausgabe; Band 65, herausgegeben von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt am Main 1989, 405.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd. 417.

⁷² Ebd. 411.

⁷³ Ebd. 412.

konnte, brachte schon den wahrhaft unwiderlegbaren Beweis, dass auch der hegelsche Geist zwar ein „Moment der göttlichen Totalität“ war, aber auch ein solches, „das nicht das Absolute und Wahrhaftige ist.“⁷⁴ Alle bisherigen „Götter“ also, Augustins wie Hegels, Nietzsches Übermensch als deren Erbe und *de facto* auch der Demiurg Ciorans, gelten Heidegger als die „Gewesenen“, gegen die der letzte der „ganz Andere“⁷⁵ sei, der sich definitiv nicht langweilt und den Menschen auch nicht langweilen kann. Solange dieser sich ihm allerdings nicht zukehrt, muss der letzte Gott ihm als der Alllangweiligste erscheinen.

3. Zusammenfassung

Augustinus stellt die schon bei Seneca zu findende Behauptung einer ursprünglichen Unruhe des menschlichen Herzens, das nur durch eine höhere Sinnerfüllung Ruhe finden könne, in den christlichen Horizont: Die letzte Sinnerfüllung des menschlichen Daseins ist die Ruhe in Gott. Der Erbsünde als Abwendung von diesem letzten Ziel entspricht der weiteren christlichen Tradition zufolge jene Unruhe als Grundbefindlichkeit *acedia*. An beides schließt die neuzeitliche philosophische Rede von *ennui*, Langeweile und dergleichen in mehr oder weniger expliziter Weise an. Dies gilt auch dort, wo sie die Grundgedanken umkehrt – insbesondere, wo sie die Langeweile als Zeichen der Erlösungsbedürftigkeit und -fähigkeit zum Zeichen bloßer Bildungsbedürftigkeit und -fähigkeit umdeutet und sie sogar als Grundbefindlichkeit des menschlichen Personseins auf das göttliche Personsein überträgt. Die Schöpfung resultiert demnach aus jener Langeweile, die Gott aufgrund der eigenen Bildungsbedürftigkeit und -fähigkeit befällt, und die Entwicklung von Natur und Geschichte wird zu seinem Bildungsgang. Von hier aus verzweigen sich verschiedene Wege, auf denen sich die Philosophie von der Tradition des Christentums entfernt und immer noch zu ihr verhält – sei es, dass dieser Bildungsgang als ein notwendigerweise regressiver betrachtet wird (so wie bei Schopenhauer oder bei dem Quasi-Gnostiker Cioran), sei es, dass im Progress auch noch die christliche Tradition zu überwinden, wenn in ihrem wahren Kern auch zu erhalten wäre (so wie bei Hegel, der sie „aufzuheben“ und *mutatis mutandis* bei Heidegger, der sie *und* Hegels Dialektik zu „verwinden“ sucht). Alle diese Denkansätze aber bleiben Augustinus doch insofern treu, als sie bezeugen, dass die Frage nach Woher und Wohin der Langeweile gleich der Frage nach der Unruhe im Herzen des Menschen ist – und dass diese eine religiöse ist.

⁷⁴ Vgl. Anmerkung 40.

⁷⁵ M. Heidegger, Beiträge zur Philosophie, 403.