

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ
PHENOMENOLOGY AND RELIGION

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2021-10-1-108-122>

HEIDEGGERS SEIN, RAHNERS GOTT —
NOCH IMMER AKTUELLE FRAGE ODER FÄLLIG
GEWORDENE ANTWORT?*

RIHARDS KŪLIS

Doctor in Philosophy, Professor, Leading Researcher.
Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia.
LV-1940 Riga, Latvia.
E-mail: rihards.kulis@gmail.com

HEIDEGGER'S BEING, RAHNER'S GOD:
IS THE QUESTION STILL RELEVANT OR ALREADY ANSWERED?

The secularized and rational-oriented mindset of the Western civilization does not preclude important elements of a religious worldview. The objective of the present study is to come to understand the role the categories of Being and God play in the present day spiritual situation. Heidegger's and Rahner's views are considered here within the prospective of the paradigmatic process. The latter marks the fading away of the classical understanding of God and search for new and divine meanings. Therefore I suggest considering some of the most significant motifs in the two philosophers' reflection as regards the history of western civilization and our epoch in the context of the categories of God and Being. Among these motifs there are such attitudes as subjectivism, self-suggestion, disposal of beings, planetarism, oblivion of Being, loss of origins, groundlessness, alienation, situation of meaninglessness. It is due to these attitudes, especially owing to meaninglessness, that many people tend to raise again the issue of the concealed, the encompassing, God or Being. Or perhaps speaking about "Being" and "God"

* This paper has been produced within the framework and as a part of the project VPP LV, 6.1. "Ontology of Language".

can be interpreted as something that leads to the oblivion of Being and to atheism. “Being” in Heidegger and “God” in Rahner single out the existential centre to which forms of life are related. Nowadays it is forgotten or even vanishes. “God” or “Being” hold everything together and confer meaning thereto. Could it be exactly what modern man is in search of? One has to find answers to these questions.

Keywords: being, God, “the fate of being,” concealed, encompassing, subjectivism, self-suggestion, disposal of beings, groundlessness, meaninglessness.

БЫТИЕ ХАЙДЕГГЕРА И БОГ РАНЕРА — ВСЕ ЕЩЁ АКТУАЛЬНЫЙ ИЛИ УЖЕ ПОЛУЧИВШИЙ ОТВЕТ ВОПРОС?*

РИХАРД КУЛИС

Доктор философии, профессор, ведущий исследователь.
Институт философии и социологии, Латвийский Университет.
LV-1940 Рига, Латвия.

E-mail: rihards.kulis@gmail.com

Секуляризованный, рационально ориентированный образ мышления западной цивилизации не исключает существования элементов религиозного мировоззрения и их важности. Задача настоящего исследования — приблизиться к пониманию той роли, которую играют категории Бытия и Бога в нынешней духовной ситуации. Так, взгляды Хайдеггера и Ранера здесь рассматриваются в перспективе парадигматического процесса. Этот процесс знаменует угасание классического понимания Бога и поиск новых значений. Поэтому я предлагаю рассмотреть некоторые наиболее значительные мотивы в размышлениях двух философов, касающиеся истории западной цивилизации и нашей эпохи в контексте категорий бытия и Бога. Среди этих мотивов — субъективизм, самовнушение, распоряжение сущим, планетаризм, забвение бытия, утрата корней, беспочвенность, отчуждение и ситуация бессмысленности. Именно в силу этих мотивов, и особенно — из-за упомянутой бессмысленности, многие склонны к тому, чтобы вновь поставить вопрос о потаенном, объемлющем, Боге или бытии. Возможно, речь о «Бытии» и «Боге» может, напротив, быть истолкована как нечто, вызывающее забвение бытия и безбожие. «Бытие» у Хайдеггера и «Бог» у Ранера функционально выделяют экзистенциальный центр, с которым связываются формы жизни. В современную эпоху он подвергается забвению или исчезает. «Бог» или «бытие» удерживает все вместе и наделяет смыслом. Может быть, современный человек ищет именно этого? Именно на эти вопросы нам надлежит ответить.

Ключевые слова: бытие, бог, «судьба бытия», потаенность, объемлющее, субъективизм, самовнушение, распоряжение сущим, беспочвенность, бессмысленность.

„Gott ist tot“ — konstatiert Nietzsche im Jahre 1882 (Aphorismus 125).

„Nur noch ein Gott kann uns retten“ — erwidert ihm Heidegger im Jahre 1976 in einem Interview für die Zeitschrift „Der Spiegel“ (Der Spiegel 23/1976, 193).

* Эта статья была подготовлена в рамках проекта VPP LV, 6.1. «Онтология языка».

Es hat sich ein eigenartiger existentieller Raum gebildet, dessen Grenzen von beiden Äußerungen umrissen werden.

Das ist unser existenzieller Raum, in dem wir, dem Ruf Heideggers folgend und sich dem Seinsgeschick fügend, das Herkommen *eines* uns rettenden Gottes erwarten oder — bestenfalls — einen gebührenden Platz für sein Herkommen bereiten können. Nach der Überzeugung Heideggers ist Christus — also Christentum — nicht derjenige, der zu uns wiederkehren könnte.

Dennoch, trotz der ziemlich kategorischen Behauptungen vom Tod des Gottes und der Götter, also auch vom unausbleiblichen Untergang der westlichen Zivilisation, möchte man fragen, ob diese (eindeutig begründeten) Prophezeiungen nicht zumindest — aber in manchen Aspekten gar wesentlich — übertrieben sind. Vielleicht steckt neben dem vom Tod der Götter bereits markierten Raum oder sogar darin ein Hoffnungsfeld, wo die ungenutzten Chancen der westlichen Kultur und Rationalität wurzeln und, wenn auch in neuer Gestalt, zu neuem Leben erstehen könnten. Zu erinnern wäre, dass auch der eindrucksvolle gegenwärtige Philosoph J. Habermas von den Entwicklungsmöglichkeiten der Vernunft und dem „unvollendeten Projekt“ einer westlichen Rationalität spricht (Habermas, 1994). Diese Rationalität, die säkularisierte westliche Gesellschaft schließt laut Habermas im Prinzip auch die Möglichkeit und Bedeutsamkeit der religiösen Weltsicht nicht aus.

Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen, so Habermas. (Habermas, 2005, 115)

Meines Erachtens bietet Karl Rahner, ein Student und Zeitgenosse von Heidegger, einen im Erbe der westlichen Kultur und in der Analyse der gegenwärtigen Situation gewurzelten Hoffungsraum an. Deshalb werde ich neben M. Heidegger auch K. Rahner als einen Dialogpartner in meine Überlegungen einschalten¹.

¹ Heideggers Einfluss auf Rahner ist allgemein bekannt und viel beschrieben worden. Man hat die Begriffe in den Werken des Philosophen Heidegger und des philosophierenden Theologen Rahner verglichen, wobei der Analyse von Begriffen wie „Transzendenz“, „a priori“, „Horizont“, „Verstehen“ als Existenzial bei Heidegger und „Vorgriff“ in der Theologie Rahners besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Der Einfluss der sprachlichen Suche Heideggers auf die Form des Wortgebrauchs in der Theologie Rahners ist offensichtlich. Die Ähnlichkeit ist aber nicht nur formell. Beide Denker werden einander näher gemacht durch die Versuche, das Ursprüngliche und das Wesentliche sprachlich adäquat zu äußern, die Sprache selbst sprechen lassen. Aber in dieser Schrift halte ich es

Heidegger und Rahner sind zweifellos ziemlich unterschiedliche Denker, aber gerade daher könnte ihr Vergleich im Kontext des angekündigten Themas (Heideggers Sein, Rahners Gott) besonders interessant sein. Das Gemeinsame im Unterschiedlichen könnte besondere Bedeutsamkeit bestätigen, vielleicht würde es sogar ermöglichen, in den Interpretationen beider Autoren von Vorgängen und Kataklysmen unseres Zeitalters das Universale zu fixieren, einer Antwort auf die Frage über die mögliche Rolle der Kategorien „Sein“ und „Gott“ in der heutigen geistigen Situation näher zu kommen.

Wir sollen die Anschauungen Heideggers und Rahners im Rahmen eines paradigmatischen Prozesses betrachten, als Elemente und Ausdruck dieses Prozesses. Dieser Prozess — es bedeutet das Verblassen des klassischen Gottesverständnisses und die Suche nach dem Göttlichen und neuem Sinn.

Daher wollen wir einige der meines Erachtens wesentlichsten Motive bei den Reflexionen der beiden Philosophen zur Geschichte der westlichen Zivilisation und zu unserem Zeitalter im Kontext mit den Kategorien „Sein“ und „Gott“ vergleichen.

Zunächst die Seinsgeschichte als Entfaltung und Herrschaft des *Subjektivismus*.

Nach der Überzeugung Heideggers sei die ganze Geschichte der westlichen Zivilisation eine permanente Entfaltung des Subjektivismus, in deren Verlauf der Mensch sich selbst, seine Weltanschauung prinzipiell subjektiviert, wodurch die Welt zu einem Objekt, die Sachen — zu einer Gestell-Sammlung gemacht werden. Dieser Subjektivierungsprozess findet in der westlichen rechnend-rationalistischen Denkweise und im Technizismus seine vollkommene Durchsetzung. Als Endergebnis wird dieser Technizismus in Verbindung mit ungezügelm Willen (noch eine Äußerung des Subjektivismus), die natürlichen Weltprozesse zu verwalten — eigentlich ihr Subjekt zu werden, zu einer Bedrohung für die Existenz nicht nur des Menschen, sogar der ganzen Welt.

Heidegger schreibt:

Nicht die vielberedete Atombombe ist als diese besondere Tötungsmaschine das Tödliche. Was den Menschen längst schon mit dem Tod und zwar mit demjenigen seines Wesens bedroht, ist das Unbedingte des bloßen Wollens im Sinne des vorsätzlichen Sichdurchsetzens in allem. Was den Menschen in seinem Wesen bedroht, ist die Willensmeinung, durch eine friedliche Entbindung, Umformung, Speicherung und Lenkung der Naturenergien könnte der Mensch das Menschsein für alle erträglich und im ganzen glücklich machen. Aber der Friede dieses Friedlichen ist lediglich die ungestört währende Unrast der Raserei des vorsätzlich nur auf sich gestellten Sichdurchsetzens. (Heidegger, 1977, 294)

nicht für meine Aufgabe, die methodologischen Prinzipien und Begriffe Heideggers und Rahners zu vergleichen. Vgl. z. B., Paul Eppe. *Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie*. Münster, LIT Verlag, Bd. 42; Karl Lehmann. *Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners*, in: Karl Rahner in Erinnerung, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1994.

Auch für Rahner ist ungezügelter, von jeglichen regulativen Grundprinzipien gelöster, sogar gewalttätiger Subjektivismus, der im 20. Jahrhundert immer bedrohlichere Umriss erhält, nicht akzeptabel. Vom Blickpunkt Rahners verwirklicht sich dieser Subjektivismus vor allem als ein Selbstzweck — ein im tiefsten Wesen irrationales und sogar gefährliches Experiment des Menschen mit sich selbst. Rahner hat für dieses Experiment die Bezeichnung „Selbstmanipulation“ gefunden.

In seinem Beitrag „Experiment Mensch“ im Buch *Die Frage nach dem Menschen* schreibt Karl Rahner wie folgt:

Diese Möglichkeiten und Pläne sind hier nicht im einzelnen darzustellen: Sterilisationsgesetze aus eugenischen Gründen zur Verhütung einer negativen Erbaulese; Steuerung der Geburtenhäufigkeit und Verhütung weiterer Bevölkerungsexplosion durch chemo-biologische Mittel, Steigerung der Intelligenzquoten und Züchtung von Superintelligenzen auf biologischer Basis, Ermöglichung der geplanten Züchtung des künftigen Menschen durch bis ins Innerste der Erbmasse eindringende Erkenntnisse über die DNS (Desoxyribonukleinsäure), Vererbungskodes, Gründung von Spermbanken für erwünschtes Erbgut. Da ist die Werkhalle der Medizin, der Pharmakologie und vor allem der Psychopharmakologie. Hier kann der von der Natur nur stümperhaft zusammengeflückte Mensch in einer Prothesenkultur verbessert und an die Maschinen, die er selbst gebaut hat, angepaßt werden [...]. Hier sollen dem Menschen die seelischen und sittlichen Probleme nicht durch den Appell an sein sittliches Freiheitswesen erträglich und sinnhaft gemacht werden, sondern ihm durch Drogen im voraus die sittlichen Anstrengungen abgenommen, die Moral ganz oder weitgehend durch die besser funktionierende psycho-medizinische und psycho-pharmakologische Manipulation ersetzt werden, sofern dies bei einem genetisch schon geschickt manipulierenden Menschen noch nötig sein sollte. (Rahner, 1966, 50)

Subjektivismus und Selbstmanipulation, wenn sie zu einer radikalen *Machenschaft* werden, können sich in unabwendbare *Endgültigkeit* (Heidegger) verwandeln, die den Menschen der Wesenheit seines menschlichen Seins berauben würde.

Die Macht der Machenschaft — die Vernichtung sogar der Gottlosigkeit, *die Vermenschung des Menschen in das Tier* [Stichwort Bestialität], die Vernutzung der Erde, die Verrechnung der Welt — ist in den Zustand der Endgültigkeit übergegangen; Unterschiede der Völker, Staaten, Kulturen sind noch in der Fassade. (Heidegger, 2014, 52)

Rahner äußert sich in ähnlicher Weise:

Es könnte sein, daß die Menschheit sich tatsächlich einmal biologisch zurückkreuzt auf die Stufe einer technisch intelligenten und selbstdominierten Australopithekusherde oder eines Insektenstaates ohne den Schmerz der Transzendenz, Geschichte und den Dialog mit Gott, also sich selbst durch kollektiven Selbstmord auslöst, auch wenn sie biologisch noch weiterbestünde. (Rahner, 1966, 67)

Zum Problem des ungezügelter Subjektivismus und seines zerstörenden Einflusses auf den Entwicklungsgang der westlichen Zivilisation äußern Heidegger und Rahner anscheinend durchaus ähnliche Ansichten. Daher wäre es um so interessanter, die Unterschiede im Standpunkt beider Denker interpretierend anzuschauen.

Zunächst — welche Wege wären einzuschlagen, um eine Diktatur *des Subjektivismus und des radikalisierten Willens* abzuwenden oder zumindest zu bändigen (wenn überhaupt möglich)?

Heidegger äußert im Zusammenhang mit der Expansion des Subjektivismus die Überzeugung, die Entfaltung der Subjektivität sei eine Äußerung des Vorganges von Seinsgeschichte selbst und vom Geschehen des Seinsgeschicks. Wie zuvor gesagt wurde: „Nur noch ein Gott kann uns retten“. Gewiss, wir können versuchen, dem zu erwartenden Gott entgegenzukommen, den Platz für ihn zu bereiten, der von Göttern und durch Poeten gesandten Botschaft zuzuhören. Aber die Bestrebungen sich aktiv in die die Welt degradierenden Prozesse einzumischen (indem man im Ablaufsfeld des Geschehens des Seinsgeschicks verbleibt) würden lediglich die Macht der waltenden Subjektivität bezeugen. Nach der Meinung des Philosophen ist zu einer Zeit, wenn die Weltnacht extremdunkel wird, ein Neubeginn notwendig.

Rahner schaut die Prozesse der Subjektivierung und Selbstmanipulation andersartig an. Nach seiner Überzeugung, „die Welt von morgen wird anders als die von heute“ (Rahner, 1966, 53). Auch der Mensch ist ein „radikal offenes, unfertiges Wesen“ (Rahner, 1966, 55). Dieses Wesen — der Mensch — setzt sich im Ablaufprozess der Freiheit durch, wobei auch Selbstmanipulation als ein menschliches Experiment zulässig ist. In diesem Zusammenhang sind wir an die entscheidende Frage gelangt: falls die Selbstmanipulation akzeptabel ist, welche könnten die zulässigen Grenzen dieser Selbstmanipulation im rahnerschen Sinne sein, während die Möglichkeit besteht, dass (laut Rahner) die Menschheit infolge radikaler Selbstmanipulation „sich selbst durch kollektiven Selbstmord auslöst“ (Rahner, 1966, 67).

Nach der Meinung Rahners, die Grenzen der Selbstmanipulation werden nur dann nicht überschritten, wenn wir beim Durchsetzen unserer Freiheit in untrennbaren dialogischen Beziehungen zur Transzendenz verbleiben. Dabei „muß der Christ, muß die Kirche den Mut haben, mit äußerster Entschlossenheit sich gegen solche Selbstmanipulationen zu wenden, die neueste Formen der Barbarei, der Sklaverei, der totalitären Vernutzung der Persönlichkeit, Bildung einer vermaßten Gesellschaft wären“ (Rahner, 1966, 52).

Bei der Rede von den Problemen der Rationalität ist es interessant anzumerken, dass vom Sichtpunkt Heideggers die Entwurzelung und Machenschaft die Grundinteressen und Aktionsformen der Wissenschaft des 20. Jh. wesentlich geän-

dert haben. Sie hat die Gesamtansicht der Welt des Menschen eingebüßt, sie fragt nicht nach der Wahrheit, auch die Wissenschaft ist vom Seinsvergessen getroffen worden. Eigentlich fixiert Heidegger eine Tendenz, die ihre markante Entfaltung in der 2. Hälfte des 20. Jh. und zu Beginn des 21. Jh. erfährt: die Wissenschaft wird zu wissenschaftlicher Tätigkeit, sie erhält den Betriebscharakter, verzweigt immer mehr in einzelne und gegenseitig nicht verbundene Disziplinen und wissenschaftliche Veranstaltungen. Die zuweilen sogar phantastischen Erfolge der modernen Wissenschaft sind nicht zu bezweifeln, dennoch wird dadurch Besorgnis erregt, dass die Fragen nach dem Sinn und den Werten in weite Peripherie gerückt sind, was immer neuen und des Öfteren gefährlichen Experimenten mit dem Menschen und der Menschheit die Chancen bietet.

Das beängstigende „Etwas, was um den Erdball rast“ (Heideggers *Ausdruck*) kündigt sich auf aggressive Weise in den vielfältigen Formen der Popkultur an, die sich zur Lebenszeit Heideggers erst herauszubilden beginnen, während sie später einen planetarischen Maßstab und ihre Realisierung erhalten. In diesem Zusammenhang ironisiert Heidegger, dass eine „neue Art von ‚Glück‘ über den Planeten kommt“ (Heidegger, 2014, 270). Das „Glück“ sei in einem die Unterhaltungsfilm anbietenden Lichtspieltheater, auf einer Popkultur-Veranstaltung zu finden, aber Heidegger bemerkt auch eine Sphäre, die in seiner Zeit nur hervortritt, während sie die Maßstäbe des Riesigen erst heutzutage erhält. Es geht um den Massentourismus. Man könnte fragen: was für Einwände gegen den Tourismus? Gewiss, keine Einwände, wenn man mit dem Wunsch, eine „andere Welt“ zu erkennen und zu verstehen, darunter auch sich zu erholen, zu tun hat. Leider ist der Tourismus zu einem Massenprozess in „dürftiger Zeit“ (Heideggers Ausdruck), zur Flucht von einer, prinzipiell langweiligen Realität in eine andere — eine erträumte, bessere Welt — geworden. Heidegger beschreibt „das Man“ als eine Form der menschlichen Existenz; darin ließe sich vielleicht auch „auf-der-Suche-nach-einer-besseren-Stelle-sein“ als eines der Grundcharakteristika einfügen.

Riesige Menschenmassen „rasen um den Erdball“. Sie werden von irrationaler Unzufriedenheit mit der vorhandenen Stelle und Lage, auch von geistigem Unbehagen getrieben. Daher — vorwärts, immer weiter und weiter. Die gesuchte Stelle ist stets von uns entfernt und unerreichbar, sie verlockt zu immer neuen Abenteuern und neuer Suche. Immer wieder etwas Neues wahrzunehmen und zu genießen, was vielleicht endlich die Chance bieten würde, eine „Welt“ als eigen zu erblicken, die ja stets aus den Händen gleitet und dadurch den Menschen immer weiter rasen lässt. Das Rennen nach dem Neuen erhält im Wesentlichen die Züge einer existentiellen Wahrheit und der Rechtfertigung des Lebens.

Gewiss, zielloser Massentourismus ist lediglich eine peripherische (wenn auch charakteristische) Erscheinung in der universalen scheinbaren Vorwärtsbewegung der gesamten europäischen Menschheit, — einem allumfassenden Fortgang, der absolut alle Sphären des menschlichen Seins betrifft und für Fortschritt erachtet wird, den man mit dem Liberalismus zu verbinden pflegt, der doch etwas mehr ist als nur Liberalismus. „Der *Fortschritt* ist nur scheinbar ein Prinzip des sogenannten ‚Liberalismus‘. In Wahrheit gehört er zum Wesen eines Zeitalters, das als Neuzeit das stets Neue für das eigentlich Wahre und Wirkliche hält“, schreibt Heidegger (2014, 271).

Das nächste Thema, dem man Aufmerksamkeit widmen sollte, ist eine Ganzheit von gegenseitig verbundenen Erscheinungen: Globalisierung, postnationaler Konzernimperialismus, Multikulturalismus und Bodenlosigkeit. Um jegliche Missverständnisse schon anfänglich zu vermeiden, möchte ich hinzufügen, dass ich mich selbst keinesfalls für einen Anti-Globalisten halte. Mir persönlich ist die Globalisierung akzeptabel, falls sie als ein natürlich geschichtlicher Prozess verläuft. Aber man könnte nicht unbeachtet lassen, dass sie in unserem Zeitalter zu einem beängstigend gewalttätigen Unternehmen geworden ist, charakterisiert durch Bestrebungen, die Nationalstaaten dringend aufzulösen, die Nationalkulturen maximal zu löschen, wobei an ihrer Stelle der Multikulturalismus eingeführt werden sollte, wodurch die Bodenlosigkeit zu rauer Realität wird. Besondere Befürchtung wird davon erregt, dass internationale (insbesondere finanzielle) Konzerne zum Durchsetzer dieser Prozesse unverkennbar werden, indem sie einen spezifischen „postnationalen Konzernimperialismus“ verwirklichen. Die erwähnten Prozesse haben eine weite Widerspiegelung und unterschiedliche Wertungen auch in der intellektuellen Literatur gefunden, zuweilen die Züge einer utopischen Weltsicht erhaltend. „Die postnationale Konstellation“ von J. Habermas ist erkennbar eine bereits zustande gekommene Realität, es verbleibt nur darüber nachzudenken, wie man die Idee der „Weltregierung“ am effektivsten durchsetzen könnte (1998, 91–169).

In der Sicht Heideggers sind die hier betrachteten Ideen und Realitäten Ergebnisse des „neuzeitlichen Rationalismus“, der nach den Worten von Silvio Vietta eine „Herrschaftspolitik über jene Völker und Kulturen [durchsetzt], die nicht auf Machtstandard der Rationalismus sind“ (2015, 165). Rahner schaut die globalisierte Welt und die „Weltregierung“ mit Besorgnis und zugleich etwas ironisch an:

Und endlich das innerste der Fabrik des neuen Menschen: die politische Werkhalle: hier sitzt die Weltregierung, getragen von den herangezüchteten Superintelligenzen, hier werden die Arbeiten der verschiedenen Werkhallen koordiniert, die letzten Ziele entworfen und festgelegt, auf die sich alle Arbeit am Menschen hinbewegen soll. Diese Fabrik des neuen Menschen steht noch nicht. Aber es ist, wie wenn auf verschiedenen

Teilen eines großen Areals gleichzeitig gebaut wird und man Eindruck hat, daß diese Einzelbauten einmal zu einem einzigen Bau zusammenwachsen werden, eben zur hominierten Welt, als einer einzigen großen Fabrik, in der der operable Mensch haust, um sich selbst zu erfinden. (Rahner, 1966, 50 ff.)

Welche Stelle und Rolle könnten die Kategorien „Gott“ und „Sein“ in einer derartigen Phantasmagorie haben?

Man könnte annehmen, dass in einer derartig vorgestellten „Fabrik des neuen Menschen“ Kategorien wie „Sein“ und „Gott“ für die meisten Menschen gar nichts bedeuten, oder vielleicht wäre sie durchgängig aus der menschlichen Praxis ausgeschlossen und ganz unbekannt. Nach ihnen würde keine Frage gestellt, weil sie schlechthin fällig geworden wäre. Fällig wäre auch die Antwort geworden. Damit wäre auch gewiss ein bestimmtes in der westlichen rationalistischen Tradition verwurzeltetes Verständnis vom Menschen gestorben. Der Gott wäre tot, und zusammen mit ihm auch der Mensch als ein auf das Unbedingte und Absolute tendiertes Wesen.

Rahner ist dazu geneigt, den Schwund der Idee Gottes metaphysisch zu betrachten; seiner Meinung nach, der Mensch würde gleichzeitig damit die Fähigkeit verlieren, das Ganze und seinen Grund zu denken, er würde das Geheimnis vergessen.

Wir können nur sagen: Er würde aufhören, ein Mensch zu sein. Er hätte zurückgekreuzt zum findigen Tier. Wir können heute nicht mehr so leicht sagen, dass dort schon Mensch ist, wo ein Lebewesen dieser Erde aufrecht geht, Feuer macht und einen Stein zum Faustkeil bearbeitet. Wir können nur sagen, dass dann ein Mensch ist, wenn dieses Lebewesen denkend, wordhaft und in Freiheit das Ganze von Welt und Dasein vor sich und in die Frage bringt, mag er auch dabei vor dieser einen und totalen Frage ratlos verstummen. (Rahner, 1984, 58)

Gewiss, für Rahner ist der Gott nicht tot, dabei wird er unwandelbar mit Christus identifiziert. Doch lebt auch Rahner in der realen Welt, wo an der Stelle der christlichen Solidarität, der Verantwortlichkeit, des „Wir“ der Individualismus, Egoismus, ein „Ich“ als Mitte der Welt, dessen Sinn der Genuss ist, angeboten wird.

Heidegger versucht, den Leser (und Zuhörer) davon zu überzeugen, die heutige „dürftige Zeit“ sei das natürliche Ergebnis eines anhaltenden und universalen Prozesses, der als eine allmähliche Subjektivierung des Menschen, der Welt und letztendlich sogar des Gottes abläuft; Alles wird zum Betrachtungsobjekt einer rational rechnenden Vernunft — zum Gestell. Nach der Meinung Heideggers ist es wichtig einzusehen, dass dieser Prozess als Seinsgeschick verläuft, das in seinem Laufe in der heutigen Welt zur „Seinsvergessenheit“ gelangt ist.

Gegen derartige Interpretation des Seinsgeschicks haben auch die Forscher des philosophischen Erbes von Heidegger vorwiegend keine Einwände (hier von den-

jenigen zu schweigen, denen die Ansichten Heideggers im Prinzip nicht akzeptabel sind), indem sie die eventuelle Verwurzelung der „dürftigen Zeit“ und der Weltnacht gerade im abendländischen subjektivierenden Rationalismus und in der „Seinsvergessenheit“ erblicken.

Einer derartigen Interpretation des Seinsgeschicks im Ganzen mehr oder weniger zustimmend, möchte der Verfasser dieser Schrift dazu mahnen, etliche bestimmenden Grundworte in der Philosophie Heideggers und Rahners zu vergleichen, in der Hoffnung, dass dieser Vergleich noch irgendeine Seite in ihrer Weltsicht aufdecken lassen könnte –, eine Seite, die auch dem heutigen Menschen nicht unwichtig wäre. Die Grundworte sind natürlich: *Sein* und *Gott*.

In der frühen Periode seiner philosophischen Tätigkeit behauptet Heidegger: „Ich bin ein christlicher Theologe“ (das Zeugnis von K. Löwith) (Gadamer, 1983, 142). Den Entwicklungsweg des Lebens und der philosophischen Idee Heideggers aufs Ganze gesehen, könnte man diese Behauptung zumindest teilweise auf Treu und Glauben nehmen. Zugleich könnte man auch der Äußerung von Silvio Vietta zustimmen, und zwar, „*Sein und Zeit* aber ... hatte selbst eine radikal *antitheologische* Wendung des Denkens angenommen, insofern hier alle transzendenten Bestimmungen des menschlichen Daseins in dessen Immanenz zurückgenommen sind“ (Vietta, 2015, 31). Derartige antitheologische Wende ist natürlich und verständlich, wenigstens vom Blickpunkt der Grundeinstellung Heideggers betrachtet: im schicksalhaften Subjektivierungsprozess der abendländischen Weltsicht ist auch die Theologie in die Gefangenschaft der rechnenden Rationalität geraten, selbst der Gott ist zum Objekt des rechnenden Bewusstseins gemacht worden. Solche Situation ist für Heidegger nicht akzeptabel. Daher ist sein ziemlich reserviertes Verhalten zur offiziellen katholischen Theologie und zu den „kirchlichen Kreisen“ verständlich.

Gleichzeitig könnte man die von J.-P. Sartre geäußerte Meinung über Heidegger als Vertreter des *atheistischen* Existentialismus keinesfalls teilen. Vieles spricht dagegen. Rüdiger Safranski schreibt folgendes: „Max Müller erzählt, wie Heidegger auf Wanderungen, wenn man zu Kirchen und Kapellen kam, stets Weihwasser nahm und eine Kniebeuge machte. Einmal habe er ihn gefragt, ob das nicht eine Inkonsequenz sei, da er doch von den Dogmen der Kirche Abstand genommen habe. Darauf habe Heidegger geantwortet: ‚Geschichtlich muss man denken. Und wo soviel gebetet worden ist, da ist das *Göttliche* in einer ganz besonderen Weise nahe“ (Safranski, 1997, 477).

Wollen wir abermals der bereits erwähnten Aussage entsinnen: „Nur noch ein Gott kann uns retten“. Selbst wenn wir annehmen, die Aussage sei eine bloße Metapher, so verbleibt die Frage danach, was diese Metapher uns ankündigt. Jedenfalls ist

klar, dass sie keine Aufforderung bedeutet, zur offiziellen Theologie und zum traditionellen Gottesverständnis zurückzukehren.

Meines Erachtens wäre es nicht adäquat, in dieser Schrift abermals zu fragen, ob der Gott in der Philosophie Heideggers nicht in das „Sein“ verwandelt wäre. Die Antwort ist allgemein bekannt — nein! Das hat auch Heidegger immer recht kategorisch behauptet. „Das ‚*Sein*‘ — das ist nicht *Gott* und nicht *ein* Weltgrund. [...] als jedes Seiende, sei dies *ein Fels*, *ein* Tier, *ein* Kunstwerk, eine Maschine, sei es *ein* Engel oder *Gott*“, so der Philosoph (Heidegger, 2004, 331).

Das „Sein“ ist kein Gott. Aber was ist dieses „Sein“? Im ganzen Verlauf der Entfaltung der Geschichte der Philosophie — auch im Rahmen der sogenannten Metaphysik — hat niemand diese Frage beantwortet. Auch Heidegger hat sie nicht beantwortet. Auch wir werden keine Antwort bieten. Statt dessen wäre es vielleicht produktiv, einigen von Heidegger selbst gebotenen Charakteristiken des „Sein“ unsere Aufmerksamkeit zu widmen, die — insbesondere wenn wir das „Sein“ bei Heidegger mit dem Begriff „Gott“ bei Rahner vergleichen — eine wesentliche Dimension im Verständnis der Seinsgeschichte und der „dürftigen Zeit“ eröffnen und zugleich auch helfen würde, dasjenige zu verstehen, was als das Seinsgeschick, nach Heideggers Worten, „um den Erdball rast“. Dann müsste man nicht danach fragen, was das „Sein“ ist, sondern nach seiner *funktionellen Ausrichtung*.

In seinem Werk „Sein und Zeit“ versucht Heidegger, eine Antwort auf die Frage zu finden, was das Sein des menschlichen Daseins ist. Die allumfassende und brillant durchgeführte Analyse von Dasein als Existenz vermag dennoch keine Antwort auf die folgende Frage zu bieten: „was heißt überhaupt Sein“. Nach der Meinung des Philosophen muss eine Antwort auf diese Frage gesucht werden, jedoch, und das ist viel wichtiger, ist es notwendig, *ein neues adäquates Verhältnis zum „Sein“ zu finden*. Es ist eine Wende unter dem Menschen und dem „Sein“ notwendig. „Und die Wende in dieses Verhältnis denkend vorzubereiten (nicht das Verhältnis zu verkünden im Sinne eines Propheten), das ist der unausgesprochene Sinn meines ganzen Denkens“, sagt Heidegger (2005, 429).

Diese Wende („Kehre“) geht als eine ausführliche Botschaft über Geschichte der abendländischen Zivilisation als Seinsgeschichte und Seinsgeschick in Erfüllung. Vom Analytiker des „Daseins“ und des menschlichen „Seins“ ist Heidegger zum Seins-Übersetzer und Boten geworden. Bei diesem Unternehmen benötigt er ja Medien, zu welchen namhafte Künstler und Dichter wie V. van Gogh, R. M. Rilke, S. George, G. Trakl, im Besonderen F. Hölderlin, werden. Der Philosoph fordert dazu auf, die Botschaft des Daseins zuzuhören. Auch das bietet keine Klarheit darüber, was das „überhaupt Sein“ bedeuten sollte. Wird jemand beim Fragen allzu aufdringlich, so erwidert Heidegger: „Das Sein ist es selbst!“ (2005, 429).

Jedoch erfahren wir vom Philosophen, dass das Seinsgeschick — zugleich das Schicksal eines abendländischen Menschen — durch Bodenlosigkeit, Planetarismus, Seinsvergessen, Seinsverlassenheit, Entwurzelung und vielen sonstigen gar nicht positiv zu schätzenden Zügen charakterisiert wird.

Man könnte Heidegger leichterhand das Mythologisieren von „Sein“ zuschreiben, es scheint aber, dass dies nicht adäquat wäre — zumindest daher, dass die Botschaften des Philosophen die Vorgänge in der heutigen Welt in vielen Fällen ziemlich treffend charakterisieren; vieles in dem von Heidegger gesagten ist eine schmerzliche, dennoch unleugbare Wirklichkeit: Bodenlosigkeit, Entfremdung usw. Wichtiger als eventuelle Elemente des Mythologisierens bzw. Anthropologisierens sind die gespannten Versuche Heideggers, nach dem Seinsgeschick, dem auch wir zur Verfügung stehen, zu fragen. Es ist wichtig, die Frage selbst aufrecht zu halten, anstatt sich nichtfragender sinnloser Existenz zu fügen.

„Sein“ ist ein Geheimnis für Heidegger. Es ist ein Geheimnis auch für Rahner. Rahner mahnt ebenfalls zu hören. Zwar nicht die Botschaft des „Seins“, sondern diejenige des göttlichen Geheimnisses. Nicht umsonst lautet der Titel eines der Hauptwerke Rahners „Hörer des Wortes“. In diesem Kontext wäre wohl ein winziger Unterschied zu bemerken: Rahner mahnt, die Selbstbotschaft, die Offenbarung des unsagbaren Geheimnisses, das von den Aposteln und Kirchenvätern Gesagte zu hören, Heidegger dagegen macht die Poeten zu eigenartigen Aposteln des „Seins“.

Jede ausdrückliche Gotteserkenntnis in Religion und Metaphysik ist so in dem, was sie meint, darum auch immer nur verständlich und echt vollziehbar, wenn alle Worte, die wir dabei machen, Verweise auf die unthematische Erfahrung unserer Verwiesenheit in das unsagbare Geheimnis hinein sind. Und wie das Wesen des transzendierenden Geistes in seiner gegenständlich welthaften Verfasstheit neben dieser Gegenständlichkeit immer die Möglichkeit bietet — und zwar theoretisch und praktisch —, eben dieser eigenen, sich selbst in Freiheit überantworteten Subjektivität zu entlaufen, so kann der Mensch auch seine transcendente Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis — „Gott“ genannt — sich selbst verbergen und so seine eigentlichste Wahrheit niederhalten, wie die Schrift sagt (vgl. Röm. 1, 18), schreibt Rahner (1984, 63).

Das „Sein“ bei Heidegger ist nicht in rationalistischen Formeln zu fassen, es ist ein Geheimnis, das sich zuweilen als Wahrheit des Daseins ereignet; das Gleiche mag auch für das Gottesverständnis bei Rahner gelten. Der Gott ist lebendiges Geheimnis, das sich uns zuzeiten offenbart, zuzeiten aber verborgen bleibt, und gerade in ihm verbirgt auch Wahrheit des Seins. Ebenso wie im Verständnis Heideggers: „empfängt das daseinsmäßige Freisein sein eigenes Wesen aus dem ereignenden Zuwurf der

Wahrheit des Seins, so, daß das Freisein selbst ein aus dem Zuwurf ereignetes ist, ein ereignetes Entwerfen der Wahrheit des Seins und ereignetes Offenbarwerdenlassen des Seienden“ (Herrmann, 2002, 108), auch im Verständnis Rahners: der Mensch findet die Freiheit, indem er sich dem göttlichen Geheimnis freisetzt.

Und noch ein Zitat von Rahner:

Der Begriff „Gott“ ist nicht ein Ergreifen Gottes, durch das der Mensch sich des Geheimnisses bemächtigt, sondern ein Sich-ergreifen-lassen von einem anwesenden und sich immer entziehenden Geheimnis. Dieses Geheimnis bleibt Geheimnis, auch wenn es sich dem Menschen eröffnet und so gerade allererst den Menschen als Subjekt dauernd begründet. (Rahner, 1984, 63)

In diesem Zitat ließe sich wohl das Wort „Gott“ durch das Wort „Sein“ austauschen und es weiter als eine Botschaft Heideggers anbieten.

Mit dem Gesagten möchte ich keinesfalls den Begriff „Sein“ bei Heidegger mit dem Begriff „Gott“ bei Rahner identifizieren. In dieser Schrift gäbe es wohl auch keinen Grund dazu, die inhaltlichen Unterschiede der beiden Termini eigens zu erörtern. Daher möchte ich die Aufmerksamkeit darauf lenken, was diese Termini überhaupt vergleichbar macht.

Wie bereits erwähnt, der Begriff „Gott“ bei Rahner ist in seinem Wesen von jeglicher Gegenständlichkeit befreit, er ist ein Geheimnis, das den Menschen zur Existenz schickt. Der Gott ist nicht derart zu erkunden, wie wir die Gegenstände erkennen, vom Gott kann bestenfalls nur in Analogien die Rede sein. Dabei beschränkt uns auch in solchem Gespräch die historische Bedingtheit der Sprache. „Denn *den* Gott gibt es wirklich nicht, der als ein einzelnes Seiendes neben anderem Seiendem sich auswirkt und waltet und so gewissermaßen selber noch einmal in dem größeren Haus der Gesamtwirklichkeit anwesend wäre“, schreibt Rahner (1984, 72). Aber am wichtigsten — im Verständnis des Gottes, der Verhältnisse zwischen Gott und Mensch — ist die Dimension der Geschichtlichkeit zum Vorschein gekommen, dabei hat sie auch die Transzendenz wesentlich getroffen. „Wir gehen also davon aus, daß die Transzendenz selbst eine Geschichte hat und die Geschichte immer selber das Ereignis dieser Transzendenz ist“, betont Rahner (1984, 145). Man könnte vermuten, gerade die „Geschichtlichkeit“ in ihren allerartigen Begriffs- und Gebrauchsformen sei dasjenige Element, das ungeachtet aller Unterschiede die Interpretation von „Sein“ bei Heidegger und von „Gott“ bei Rahner verbindet. In dem einen wie dem anderen Fall geschieht das Ereignis der *lebendigen Wahrheit*.

Aber welchen Zusammenhang hat alles bisher Gesagte mit unserer „dürftigen Zeit“? Wie von mir bereits erwähnt, es sollte nicht auf eine einzelne Sphäre der

menschlichen Existenz oder auf ein Ereignis reduziert werden. Es geschieht das „Sein“, es geschieht der Gott. Die Rede ist von einem globalen, allumfassenden Prozess, in dessen Verlauf beliebiger existentieller Sinn verlorengegangen ist, den man nicht einfach durch das Haben, das Jagen nach immer neuen Eindrücken und Gefühlen oder nach dem Genuss aufwiegen kann. Bei einem bedeutenden Teil der Gesellschaft ist die Sinnlosigkeit zu einem bedrückenden, sogar tödlichen Problem geworden. *Dasjenige, was unsere „dürftige Zeit“ verursacht, ist bedrückende Sinnlosigkeit*, die sowohl in gewalttätiger Globalisierung, rechnerischer Rationalität, dem Militarismus, sinnenferner Wissenschaft als auch in aggressivem Gebrauch von den Ressourcen der Welt präsent ist.

Gerade wegen dieser Sinnlosigkeit sind viele dazu bereit, abermals nach dem Geheimnis, dem Umgreifenden, Gott oder „Sein“ zu fragen. Vielleicht könnte man die Rede über „Sein“ und „Gott“ auch als Gegenspiel gegen das, was die Seinsvergessenheit und Gottlosigkeit hervorruft, interpretieren. „Sein“ bei Heidegger und „Gott“ bei Rahner heben funktionell ein existentiell sammelndes Zentrum hervor, worum sich die Lebensverläufe verbinden könnten, was aber im modernen Zeitalter entschwindet oder in Vergessenheit gerät. Man könnte vermuten, hier kündigt sich der „Zeitgeist“ (eine alte, aber in diesem Fall adäquate Kategorie) an, was sich ähnlich und auch unterschiedlich in den Anschauungen Heideggers und Rahners äußert, indem es seine Verfolger in der heutigen Welt findet. Und noch — dasjenige, was jetzt zersplittert, zerstreut und alles extrem entfremdet, beraubt die Welt, die Erkenntnis und die menschliche Existenz des Sinnes und eines Zusammenhangs. Im Gegensatz dazu, der „Gott“ oder das „Sein“ sammelt, trägt alles zusammen und verleiht den Sinn. Vielleicht sucht der moderne Mensch am meisten gerade danach? Mag ein solcher Sinn kommen?

Das ist die Frage für uns — die Heutigen, die Wartenden und doch auch die Tätigen.

REFERENCES

- Gadamer, H.-G. (1983). *Heideggers Wege*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Habermas, J. (1994). *Die Moderne — ein unvollendetes Projekt*. Leipzig: Reclam.
- Habermas, J. (1998). Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie. In *Die postnationale Konstellation: Politische Essays*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1976). Nur noch ein Gott kann uns retten. *Der Spiegel*, 23, 193.
- Heidegger, M. (1977). *Holzwege* (GA 5). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Brief über den Humanismus* (GA 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (2005). *Wissenschaftlicher Beweis und Denken* (GA 15). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)* (GA 96). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm v. (2002) *Wahrheit — Freiheit — Geschichte*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Rahner, K. (1966). Experiment Mensch. In *Die Frage nach dem Menschen*. Freiburg / München: Karl Alber.
- Rahner, K. (1984). *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Safranski, R. (1997). *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Vietta, S. (2015). „*Etwas rast um den Erdball ...*“. Paderborn: Wilhelm Fink.