

SEIN UND GESCHICHTLICHKEIT

Karl-Heinz Volkmann-Schluck
zum 60. Geburtstag

Sonderdruck

*Ken Willy Coelmont
dankbaar en vermindelingsplichtig
van Rijck*



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Was heißt theologisch denken?

Zur Onto-Theo-Logik

RUDOLF BOEHM

Gent

Einleitung

„Was heißt theologisch denken“ – ? Wozu noch reden von Gott, ja vom Reden von Gott, von Theologie? Inwiefern ist denn von Gott noch die Rede, und wo von ihm noch die Rede ist, scheint es, wie selbst ein Blick in eine Kirche lehrt, ein Gott, zu dem „der Mensch weder beten, . . . noch ihm opfern“, vor dem „der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch . . . musizieren und tanzen“ kann.

Kaum hört man den Namen noch nennen. Dafür hört man um so öfter ein anderes Wort, das einer Beschwörungsformel gleich in allen Reden und Schriften unserer Zeit sich endlos wiederholt: es heißt Entwicklung. Einst hieß es, Gottes allmächtigem und allweisem Ratschluß könne der Mensch sich nur fügen, doch könne er ihm auch vertrauen, er werde endlich alles zum Besten wenden. Und so heißt es heute, niemand könne etwas wider die Entwicklung, aber in sie auch, in die Entwicklung, setzen die Menschen all ihren Glauben, ihr Vertrauen und ihre Hoffnung in allen Nöten und Zweifeln. Fast scheint sie die Göttin, zu der die Menschen noch beten, der sie opfern, vor der sie musizieren und tanzen und insgeheim gar aus Scheu ins Knie fallen. So gottähnlich mächtig und weise erscheint sie zumal, seit sie nach Darwins Lehre als die Schöpferin aller Arten des Lebens sich zeigte. Als „Entwicklungslehre“ wurde der Darwinismus freilich nicht von Darwin selbst, sondern unter dem Einfluß Spencers verbreitet. Spencer bekannte, seine Development Hypothesis den Ideen Coleridges zu verdanken. Coleridge aber empfing seine Ideen von Schelling, d. i. aus dem Umkreis, in dem die Entwicklung sich zum ausgesprochenen Grundgedanken der von Hegel vollendeten Theologie bildete.

Andererseits dürfte theologisches Denken nicht wesentlicher an eine

Religion wie die christliche gebunden sein als diese an jenes. In seiner geschichtlich bedeutsamsten Zeit aber war das theologische Denken dem Christentum eher fremd. Dies ist selbst da noch zu erkennen, wo ein dem Christentum entwachsendes theologisches Denken zu seinem ersten Höhepunkt gelangt, in der *Summa Theologiae* Thomas' von Aquino. Im ersten Artikel der ersten Quaestio des Ersten Teils dieses Werkes stellt Thomas die Frage, „ob es notwendig sei, neben den philosophischen Disziplinen noch eine andere Lehre zu haben“; denn „von allem Seienden wird in den philosophischen Disziplinen gehandelt, und auch von Gott, weswegen ein gewisser Teil der Philosophie Theologie oder Gotteswissen genannt wird, wie deutlich nach dem Philosophen im VI. Buch der Metaphysik“. Thomas beantwortet die gestellte Frage: „Es war notwendig, daß der Mensch durch göttliche Offenbarung belehrt wurde: denn durch die Vernunft erforscht, gelangte die Wahrheit über Gott nur von wenigen her, nach langer Zeit und mit vielen Irrtümern vermengt zum Menschen: von welcher Wahrheit Erkenntnis doch das ganze Heil des Menschen abhängt, das in Gott ist. Auf daß also das Heil den Menschen einfacher und gewisser zukäme, war es notwendig, daß sie über die göttlichen Dinge durch göttliche Offenbarung belehrt würden.“ Die Offenbarung belehrt alle Menschen, sogleich und in völliger Gewißheit über die göttlichen Dinge — anstelle der Philosophie und ihrer Theologie, in der nur wenige, nach langer Zeit und durch viele Irrungen zu jener Wahrheit gelangen können. Wenn jenes aber der Vorzug der göttlichen Offenbarung vor aller philosophischen Theologie ist, so muß man doch Thomas fragen, wieso bedarf es dann noch einer Theologie, wie er und wenige andere mit vielem Zeitaufwand und auch nur in schwankender Gewißheit sie zu begründen suchten, um die Offenbarung auszulügen? Wenn die Offenbarung *Offenbarung* ist, bedarf es dann nicht weder philosophischer noch — falls es das gibt — anderer Theologie? *Die* „Lehre“, deren „Notwendigkeit neben den philosophischen Disziplinen“ Thomas begründet, ist die göttliche Offenbarung selbst — nicht die seiner Theologie. Im Gegenteil, wenn *diese* notwendig scheint, dann wird der von Thomas angegebene Vorzug der Offenbarung gegenüber der philosophischen Theologie hinfällig. Die Theologie Thomas' selber steht der Offenbarung gegenüber ganz auf der Seite der Philosophie und ihrer Theologie. Wo immer die Theologie beginnt, fällt die Religion zurück auf die Philosophie.

So kann die erste Antwort auf die Frage, was theologisch denken

heißt, lauten: es heißt, Gott zur Sache einer Philosophie, oder zu einer Sache der Philosophie machen. Dann wäre ein Weg, um zu einer näheren Bestimmung dessen, was theologisch denken heißt, zu gelangen, der Erörterung Heideggers zu folgen, die ihrerseits auf die Frage zu antworten sucht: „Wie kommt der Gott in die Philosophie?“ Ich meine die Erörterung im zweiten Stück: „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“ der 1957 erschienenen Schrift *Identität und Differenz*.

Vier Bedenken zu Identität und Differenz

Heidegger antwortet auf die von ihm gestellte Frage: „Der Gott kommt in die Philosophie durch den Austrag, den wir zunächst als den Vorort des Wesens der Differenz von Sein und Seiendem denken. Die Differenz macht den Grundriß im Bau des Wesens der Metaphysik aus. Der Austrag ergibt und vergibt das Sein als her-vor-bringenden Grund, welcher Grund selbst aus dem von ihm Begründeten her der ihm gemäßen Begründung, d. h. der Verursachung durch die ursprünglichste Sache bedarf. Dies ist die Ursache als die Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie.“ Gemeint ist: Unsere überkommene, dem Griedentum entstammende europäische Philosophie — von Heidegger in einem weiten Sinne dieser Benennung „Metaphysik“ genannt — entspricht beständig und wesentlich dem Unterschied von Sein und Seiendem. Sie bringt diese Differenz zum Austrag auf eine geschichtlich ihr eigentümliche Weise: als einen Unterschied von Grund und Begründetem — in dem aber auch der Grund (das Sein) Begründetes und auch das Begründete (das Seiende) eine Art Grund ist. (Für diese Art Grund, in der das Seiende das Sein begründet, sagt Heidegger nicht ausdrücklich „Grund“, sondern immer nur „Ursache“.) So „ist die Metaphysik aus der einigenden Einheit des Austrags her einheitlich zumal Ontologie und Theologie“. Denn erstens sind Sein und Seiendes „dergestalt in den Austrag verspannt, daß nicht nur Sein als Grund das Seiende gründet, sondern das Seiende seinerseits auf seine Weise das Sein gründet, es verursacht“. Und zweitens ist zu verstehen: „Solches vermag das Seiende nur, insofern es die Fülle des Seins ‚ist‘: als das Seiendste.“ Das Seiendste ist aber Gott. Also: „Denkt die Metaphysik das Seiende im Hinblick auf seinen jedem Seienden als solchem gemeinsamen Grund, dann ist sie Logik als Onto-Logik. Denkt die

Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen, d. h. im Hinblick auf das höchste, alles begründende Seiende, dann ist sie Logik als Theologie.“

Doch erhebt sich gegen diese Darstellung eine Vierzahl von Bedenken. 1. Der Gott, der auf die von Heidegger dargestellte Weise in die Philosophie käme, hätte einen Grund außer sich: das Sein. 2. Der Gott, an den Heidegger denkt, käme in die Philosophie, ohne daß sein Sein im Sinne der Existenz beweisbar wäre. 3. Heidegger sieht die Differenz von Sein und Seiendem in der Metaphysik ausgetragen als den Unterschied von Grund und Begründetem, er blickt auf dieses Grundverhältnis im Hinblick auf den Unterschied, läßt aber den Unterschied zwischen der Art, wie das von ihm Grund Genannte das in ihm Begründete begründet, und der Art, wie dieses als Ursache seinerseits jenen seinen Grund begründet oder verursacht, unbestimmt. Das ist es, was Anlaß gibt zu dem ersten und zu dem zweiten und auch zu dem vierten Bedenken: 4. Nach Heideggers Darstellung ist nicht einzusehen, warum der Gott nicht eher als Grund, der das Sein ist, statt als die Ursache, welche das Seiendste wäre, in die Philosophie gekommen sein sollte.

Diesen vier Bedenken will ich im Folgenden — nach Möglichkeit gesondert, schrittweise — nachgehen. Wofern sie sich als gegründet erweisen sollten und wofern gleichwohl Heideggers Erörterung — wie ich meine — den Kern der Sache trifft, könnte das in der Sache ein wenig weiter bringen. Ich meine aber, daß Heideggers Erörterung — mit den Bedenken, die sie herausfordert — den Kern der Sache trifft, weil zu vermuten steht: Der Gott, der in die Philosophie kommt, ist selber Einer, von dem gilt (was Heidegger von der Differenz sagt, weil er nicht theo-logisch denkt): „Die Einheit dieses Einen ist von solcher Art, daß das Letzte auf seine Weise das Erste begründet und das Erste auf seine Weise das Letzte“ — in Gott. (Das Erste heißt in diesem Satz das Sein, das Letzte das Seiendste.) M. a. W.: Der Gott kommt in die Philosophie, wofern diese die Differenz zu leugnen, zu bestreiten, zu überwinden sucht.

Das erste Bedenken: „Das Sein zeigt sich“ nach Heidegger in der Metaphysik „als das Vorliegenlassen des Ankommenden, als das Gründen in den mannigfaltigen Weisen des Her- und Vorbringens. Das Seiende als solches... ist das Begründete, das als Begründetes und so als Erwirktes auf seine Weise gründet, nämlich wirkt, d. h. verursacht...“

Solches vermag das Seiende nur, insofern es die Fülle des Seins ist: als das Seiendste.“ An dieser wie — deutlicher noch — an entsprechenden anderen Stellen ist Heidegger offenbar vor allem bemüht, zu versichern, daß das Seiende als solches, zumal das Seiendste (Gott), von sich aus „gründet, nämlich wirkt, d. h. verursacht“, daß das Seiende als das Seiendste selber das Sein „gründet“, „wirkt“, „verursacht“ und in diesem Sinne „die Fülle des Seins [in transitivem Sinne:] ist“. Weniger achtet Heidegger darauf, was ihm diese Mühe bereitet; nämlich daß er zuerst das Grundverhältnis des Seins zum Seienden, mithin selbst zum Seiendsten (Gott), beschreibt als „Vorliegenlassen“, „Her- und Vorbringen“ in mannigfaltigen Weisen, Gründen als „Erwirken“. Das heißt doch: Gott hätte sonach außer sich einen Grund — das Sein —, der ihn, Gott, „vorliegen läßt“, „her- und vorbringt“, ihn „erwirkt“. Ist dies denkbar in Übereinstimmung mit einem philosophischen, d. h. theologischen Gottesgedanken, der doch in Gott selbst und allein als der Fülle des Seins den einzigen Grund des Seins sich denkt: als der Fülle des Seins ohne den Fehl irgendeines Seins, worin etwa gar der Gott selbst noch einen auch ihn (wie alles sonst) her- und vorbringenden Grund hätte?

Heidegger selbst betont nochmals, in besserem Einklang mit diesem theo-logischen Gedanken: „Das Gründen [des Seienden durch das Sein] selber erscheint innerhalb der Lichtung des Austrags als etwas, das ist, was somit selber, als Seiendes, die entsprechende Begründung durch Seiendes, d. h. die Verursachung und zwar durch die höchste Ursache verlangt.“ Heidegger fährt fort: „Einer der klassischen Belege für diesen Sachverhalt in der Geschichte der Metaphysik findet sich in einem... Text von Leibniz... (Gerh. Phil. VII, 289 ff.; vgl. dazu: Der Satz vom Grund, 1957, S. 51 f.).“ Zugleich aber will Heidegger in dem angegebenen Text Leibniz' den Gedanken eines außer Gott ihm entgegenliegenden Grundes belegt sehen. Dieser wäre „das großmachende Prinzip“, das der „Satz vom Grund“ selber ist. So interpretiert Heidegger in den „Der Satz vom Grund“ betitelten Vorlesungen Leibniz: „Nur insofern der Satz vom Grund gilt, existiert Gott. Man fragt sogleich zurück: Inwiefern gilt jedoch der Satz vom Grund? Wenn der Satz vom Grund das großmachende Prinzip ist, dann liegt in seinem Machten eine Art von Wirken. In der Tat spricht Leibniz in der genannten Abhandlung (n. 2) davon, daß den obersten Sätzen ein Wirken, ein effizere zukommt. Alles Wirken verlangt jedoch (nach dem

Satz vom Grund) eine Ursache. Die erste Ursache aber ist Gott. Also gilt der Satz vom Grund nur, insofern Gott existiert. Allein Gott existiert nur, insofern der Satz vom Grund gilt.“ Obwohl, genauer gesehen, Leibniz an der fraglichen Stelle nicht davon spricht, „daß den obersten Sätzen ein Wirken, ein *efficere* zukommt“, sondern davon, daß die „Wahrheiten bezüglich Möglichkeiten“ *niets* bewirkten, „wären die Möglichkeiten nicht gegründet in einem wirklich existierenden Seienden“ — was doch eher besagt, daß nicht diesen „Wahrheiten“, sondern diesem Seienden das Wirken (Bewirken von etwas) zukommt; obwohl sodann nicht zu sagen ist, daß der Satz vom Grund nur „gilt“, insofern Gott existiert, sondern, daß „er“ (wenn überhaupt der Satz selbst) nur „etwas bewirkt“, insofern Gott existiert; trotzdem trifft Heideggers Hinweis wohl eine tiefe *Schwäche* in Leibniz' Theologie, nicht aber Leibniz' *Meinung*. Es ist Leibnizens Schwäche, der Grund-Schwierigkeit aller Theologie einen prinzipiellen Ausdruck zu geben: *Wiewohl* Gott den *Grund seines Seins* in sich selbst haben und der Grund alles Seienden sonst sein soll, muß der *Grund für die Behauptung seines Seins* anderswo, außer ihm gesucht und gefunden werden: Für uns also wenigstens, scheint es, gründet er nicht in sich selbst? Aber es ist zweifellos Leibnizens Absicht in dem von Heidegger angeführten Text, auf keinen Fall das Prinzip des Satzes vom Grund als einen unabhängig von Gott wirkenden (und etwa gar auch Gott erst „erwirkenden“) Neben-Grund neben Gott, etwa jenes als Ratio, diesen als Causa erscheinen zu lassen. Der theo-logische Text Leibniz' belegt die Berechtigung des dargelegten Bedenkens gegen Heideggers Darstellung.

Das zweite Bedenken: In den ersten drei Thesen des von Heidegger beigezogenen Textes von Leibniz geht es diesem um den Beweis für die Existenz eines Gottes. Die Bemühung um einen solchen Beweis ist charakteristisch für das theo-logische Denken überhaupt. Das Aufkommen theo-logischen Denkens im christlichen Mittelalter Europas ist unverkennbar da, wo wachsender Unglaube — da Gott sich nicht manifestiert, Wunder nicht geschehen, Christus nicht zurückkehrt, Propheten sich nicht erfüllen — die Forderung nach Beweisen, daß Gott doch ist, unabweislich machen und ihr, grundlegend von Anselm von Canterbury, entsprochen wird. Die Theo-Logik ist, wenn schon vielleicht nicht erstlich, so doch letztlich, die Logik der Gottesbeweise.

Das Bedenken, das sich im Hinblick darauf gegen die Darstellung Heideggers erhebt, ist das der Frage, ob der Gott, wie er ihn erörtert, des theo-logischen Beweises seiner Existenz fähig ist, ob er überhaupt auf die Ebene (der Vorstellung) gelangt ist, wo von möglichen Beweisen für das Dasein Gottes zu handeln ist.

Eine nochmalige Anknüpfung an Leibniz' Gedanken kann helfen, die Frage dieses Bedenkens bestimmter zu stellen. *Wie will Leibniz Gottes Existenz beweisen? Mit Hilfe des Satzes vom zureichenden Grunde, unter der Voraussetzung, daß überhaupt etwas ist und nicht nichts. Leibniz will Gottes Existenz beweisen, indem er ihn als den zureichenden Grund — oder „in“ ihm den zureichenden Grund — dafür, daß überhaupt etwas ist, erweist. Was ist das, ein zureichender Grund? Offenbar ein Grund nicht nur der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit: ein Grund, dessen Vorliegen zureicht, daß etwas Mögliches — und nicht ein anderes, wiewohl ebenso Mögliches — Wirkliches ist oder wird. Zureichender Grund dafür, daß etwas Mögliches Wirklichkeit wird, das ohne ihn nicht hätte Wirklichkeit werden können? Das keineswegs! Etwas Mögliches kann Wirklichkeit werden aus verschiedenen, gleichermaßen dafür zureichenden Gründen. Hat man für einen Sachverhalt einen zureichenden Grund gefunden, so bürgt dies — wenn gleich der „gefundene“ Grund wirklich ein zureichender wäre — keineswegs dafür, daß man den wahren, den wirklichen Grund gefunden hat. Ein bestimmter zureichender Grund muß hinreichen, etwas Mögliches Wirklichkeit werden zu lassen, aber er ist *nie als solcher* ein *notwendiger* Grund. Die Notwendigkeit, kraft deren ein Grund Bedingung für etwas ist, ohne deren Vorliegen etwas nicht sein kann und freilich auch nicht wirklich sein oder werden kann, eignet vielmehr nur einem Grund der Möglichkeit, welcher seinerseits *nie als solcher* ein *zureichender* Grund dafür ist, daß auch wirklich ist oder wird, was ihn zur Bedingung hat. — Leibniz' Gottesbeweis aber, durch den er Gott als „den“ zureichenden Grund dafür, daß überhaupt etwas ist, erweisen will, gründet sich auf den Satz vom zureichenden Grunde, welcher sagt: Nichts ist, noch geschieht (oder „wird“) — ohne zureichenden Grund. (Es ist aber etwas. Wir sehen keinen zureichenden Grund dafür, daß überhaupt etwas ist, insbesondere auch nicht in dem, was ist, selbst. Wir *müssen* einen unsichtbaren Grund annehmen, dessen Sein sodann seinen Grund in ihm selbst haben muß. So heißt er Gott.) Der Satz stellt „zureichenden Grund“ selber als notwendig, als*

Bedingung, als Grund der Möglichkeit dafür, daß überhaupt etwas ist, vor. (Er sagt eine *veritas negatae possibilitatis*.) Notwendige Bedingung der Möglichkeit des Seins von etwas überhaupt soll nämlich sein, daß für alles irgendein zureichender Grund ist, wenngleich die zureichenden Gründe selber als solche „mehr“ sowohl als auch „weniger“ denn notwendige Bedingungen der Möglichkeit des in ihnen Begründeten sein müssen. Der Inhalt des Beweises für die Existenz Gottes ist dann, daß ein Gott, gewiß müheles vorstellbar als *ein* zureichender Grund für das Sein von etwas überhaupt, daß *dieser* zureichende Grund für das Sein von etwas überhaupt *als notwendige Bedingung der Möglichkeit des Seins von etwas überhaupt* geltend gemacht werden soll. Wenn also der Satz vom zureichenden Grunde den Schlüssel zum Gottesbeweis liefert (nicht das Schloß: das ist, daß überhaupt etwas ist), dann muß in seiner Formulierung die Nennung des „zureichenden Grundes“ dafür stehen — wenigstens bei Leibniz —, daß ein Beweis eines Gottes gelingt; doch dafür, daß ein *Beweis* eines Gottes gelingt, müssen in jener Formulierung die rasch überlesenen Worte „Nichts ist ohne“ (die notwendigen Bedingungen seiner Möglichkeit) einstehen. Gott, wenn er nicht offenbar ist, aber doch beweisbar werden, in die Philosophie kommen soll, muß zuerst und zumal im Umkreis der notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Seiendem, mithin selber als notwendige Bedingung der Möglichkeit des Seins von etwas überhaupt zugänglich (d. h. zunächst: denkbar) werden. Kann an der Stelle, die ihm Heideggers Erörterung in der onto-theo-logischen Struktur der Metaphysik zuweisen will, Gott so zugänglich werden, daß er also beweisbar wird? Wir können das Bedenken nicht weiterführen, denn hier erhebt sich

das dritte Bedenken: Heidegger bezeichnet die Weisen des Gründens, in deren Entzweiung gemäß der Differenz von Sein und Seiendem seine Erörterung den Ort für einen Gott in der Philosophie finden will, mit mannigfachen Ausdrücken, wie schon erwähnt in der obigen Darlegung des ersten Bedenkens. Gleichwohl bleibt die Art, wie das Sein (wenigstens im späteren Teil der Abhandlung allein als „Grund“ bezeichnet) das Seiende „gründet“, „ergündet“, „vorliegen läßt“, „her- und vorbringt“ oder „erwirkt“, die Art, wie das Seiende (als das Seiendste als „Ur-Sache“, *causa prima* bezeichnet) das Sein „gründet“, „begründet“, „verursacht“ oder „wirkt“, sowie damit der hier maßgebend waltende Grund-Unterschied einfach unbestimmt.

Die Ausführung dieses Bedenkens kann daher nur in einem Versuch bestehen, dieser Unbestimmtheit einigermaßen abzuhelfen. Dazu bietet Heideggers Erörterung eine Handhabe durch weiter gehende Bestimmungen, zwar nicht von Grund und Ursache, Begründung und Begründung usw., aber des Seins und des Seienden als solchen. In ihnen müssen sich in der Tat, nach Heideggers ganzer Absicht, die Grund-Bestimmungen abzeichnen, die wir suchen.

Schon oben wurde die Aussage Heideggers angeführt: „Denkt die Metaphysik das Seiende im Hinblick auf seinen jedem Seienden als solchem gemeinsamen Grund, dann ist sie Logik als Onto-Logik. Denkt die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen, d. h. im Hinblick auf das höchste, alles begründende Seiende, dann ist sie Logik als Theo-Logik.“ Dem voran steht noch der Satz: „Weil Sein als Grund erscheint, ist das Seiende das Gegründete, das höchste Seiende aber das Begründende im Sinne der ersten Ursache.“ Der onto-logische Hinblick ist demnach der Hinblick auf das *Sein*, und dieses versteht sich als der *„jedem Seienden als solchem gemeinsame Grund“*. Der theologische Hinblick ist der auf das *Seiende im Ganzen*, und damit der Ausblick auf *„das höchste, alles begründende Seiende“*, das *Seiendste*, wie es an anderer Stelle heißt, Gott. Noch deutlicher sprechen die folgenden Sätze (an früherer Stelle im Text Heideggers), obwohl in ihnen der Unterschied nicht zwischen „Sein“ und „Seiendem“, sondern als Unterschied sowohl beim „Seienden als solchen“ als auch beim „Sein des Seienden“ gesehen ist: „Die Metaphysik denkt das Seiende als solches, d. h. im Allgemeinen. Die Metaphysik denkt das Seiende als solches, d. h. im Ganzen. Die Metaphysik denkt das Sein des Seienden sowohl in der ergründenden Einheit des Allgemeinen, d. h. des überall Gleich-Gültigen, als auch in der begründenden Einheit der Allheit, d. h. des Höchsten über allem.“

Das „Seiende als solches“ oder das „Sein des Seienden“ heißen demnach beide zweierlei, wobei dann das Erste von diesem Zweierlei eher einfach das Sein, das Zweite eher einfach das Seiende (bis zum Seiendsten) heißt: zum ersten, der jedem Seienden als solchem gemeinsame Grund, das Allgemeinste, überall Gleich-Gültige im Seienden; zum zweiten, das Höchste, alles Begründende im Ganzen, in der Allheit des Seienden. Das Erste ist das Sein, wie es dem Seienden in dem Sinne „als solchem“ zukommt, in dem jedes Seiende als solches, als Seiendes, jedem anderen Seienden gleichkommt, „gleich gilt“, ohne Unterschied.

Das Zweite ist das Seiende „als solches“, wie ihm je als *Diesem* mehr oder weniger Sein eignet, es gegenüber anderem Seienden je mehr oder minder seiend ist, ein Seiendes schließlich das Seiendste ist, in dem „alles“ begründet sein kann, was in der Allheit des Seienden überall (und dann im Ganzen) über jenes jedem Seienden Gemeinsame hinausgeht.

Wir müssen fragen: Was für eine Art Grund ist das eine und ist das andere? Und in der Beantwortung dieser Frage nach dem Grund-Unterschied klärt sich charakteristischerweise auch der eben bezüglich des Seins und des Seienden bemerkte Unterschied. Das Eine ist *das* Sein, das unterschiedslos einem jeden Seienden, dem geringsten wie dem höchsten, gleichermaßen zukommen muß, soll es denn jedenfalls ein Seiendes sein. Es ist das Sein im Sinne dessen, ohne welches ein Seiendes — gleich welches — schlechterdings nicht sein kann. Es ist das Sein als Grund von der Art, wie wir sie seit Kant als die einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit bezeichnen. Es ist das Sein als „der“ Grund im Sinne *der* notwendigen Bedingung der Möglichkeit des Seienden, und, wofern sonst nichts ist, als „der“ Grund *die* notwendige Bedingung der Möglichkeit überhaupt. — Aber dieser Grund reicht durchaus nicht hin, das Seiende zu begründen. Denn kein Seiendes ist — in Wirklichkeit wenigstens — nur als Seiendes in dem zuvor bezeichneten allgemeinsten, gleich-gültigsten Sinn. Versteht man „ein Seiendes sein“ in *diesem* Sinn, dann ist jedes Seiende *mehr* als nur Seiendes: es ist je *Dieses*, *dies* und *das*, und *da* „dies und das“ doch auch zu seinem *Sein* gehört, ist es „seiend“ in einem anderen, steigerebaren Sinn, mehr oder minder seiend, seiender, endlich vielleicht *das* Seiendste. Und worin kann und soll dieses Mehr an Sein (als bloß jenes Allgemeinste) begründet sein? Zureichend ist je und je ein Grund, der das fragliche Mehr an Sein („formaliter vel eminenter“) schon bei sich hat, und für die Allheit des Seienden wäre es nur ein Grund, welcher s.z.s. alles Mehr an Sein bei sich selber hätte, weil er selber das am meisten Seiende, das im höchsten Maße Seiende, das Seiendste wäre. Ein solches Höchstes, ein solches Seiendstes wäre die Ur-Sache, nämlich zureichender Grund des Seienden im Ganzen. *Notwendig*, nämlich notwendige Bedingung der Möglichkeit von Seiendem überhaupt, ist eine solche Ur-Sache nicht (schon gar nicht als solche), nämlich nicht für das Seiende als solches im zuvor genannten Sinn, und auch nicht notwendig *eine* solche Ur-Sache für alles Seiende. Denn, was letzteres

betrifft, gibt es zwar in Wirklichkeit kein Seiendes, das nur als solches wäre. Aber für ein jegliches reicht als Grund hin, was es begründet, längst nicht für jedes Seiende, ja am Ende für keines ist als zureichender Grund *das* Höchstes und schlechthin Seiendste erfordert. Es muß überdies ein *einziges* Höchstes und schlechthin Seiendstes auch gar nicht einmal *gedacht* werden, vielerlei kann in seiner Art und Weise das Höchste sein.

Wir dürfen denken: Das der Differenz von Sein und Seiendem entsprechende doppelseitige, zwiefältig-zwiespältige Grund-Verhältnis, welches Heidegger bei der Erörterung der onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik im Blick hat, ist das Verhältnis zwischen dem Grund, der das Sein ist als die notwendige Bedingung der Möglichkeit des Seienden überhaupt, und dem zureichenden Grund für alles Mehr an Sein, welcher in einem Seiendsten, Gott genannt, gelegen wäre. Es stimmt auch die Probe auf Heideggers Satz, „daß das Letzte [das Seiendste] auf seine Weise das Erste [das Sein] begründet und das Erste auf seine Weise das Letzte“: wofern auch Gott selbst, als ein Seiendes, das Sein zur Bedingung hat, und auch noch das gleich-gültigste Sein gewissermaßen ein Mehr an Sein (nämlich als Mehr denn Nichts) heißen kann, das eines zureichenden Grundes bedarf (wie nach Leibniz).

Zurück zum zweiten Bedenken: Heidegger setzt den Gott des onto-theo-logischen Denkens entschieden auf die Seite des zureichenden Grundes für das Ganze des Seienden — in äußerster Entgegensetzung zum Sein dieses Seienden, wie es die notwendige Bedingung der Möglichkeit dafür ist, daß ein Seiendes überhaupt ein Seiendes ist. Eine erste Folge dessen war, daß sich das erste Bedenken erheben mußte. Eine zweite Folge ist, daß sich das zweite Bedenken erhebt, ob der Gott, wenn er auf jener Seite (im Jenseits des Seins) stehen bleibt, irgendeines Beweises fähig ist; und wie ein solcher Gott dann in die Philosophie kommen kann? Denn beweisfähig wird der Gott nicht eigentlich als der zureichende Grund für das Ganze des Seienden, wie oben zur Einführung des zweiten Bedenkens im Blick auf Leibniz dargelegt wurde, sondern wofern die theo-logische Notwendigkeit, von einem Gott zu reden und sein Sein zu setzen, aus der Bedingung der Möglichkeit des Seins von Seiendem überhaupt entsteht. Der Beweis muß auf der Behauptung bestehen: *Nichts ist ohne den* zureichenden Grund, der Gott ist. Gott selbst, als ein zureichender Grund für das Ganze des Seienden, muß sich als die notwendige Bedingung der Mög-

lichkeit des Seins von Seiendem überhaupt erweisen; oder vielmehr, als die notwendige Bedingung der Möglichkeit des Seins von Seiendem überhaupt muß sich nichts Geringeres erweisen als der zureichende Grund, den ein höchstes Seiendes dem Seienden im Ganzen zu geben vermag.

Wird man nun fragen: Aber ist dem nicht in der Tat so? Ist das gegen Heideggers Erörterung erhobene Bedenken, sie setze Gott in den Gegensatz zum Sein als der notwendigen Bedingung der Möglichkeit von Seiendem überhaupt, nicht ein künstliches, da doch gewiß ein höchstes Seiendes als zureichender Grund für das Ganze des Seienden die notwendige Bedingung der Möglichkeit von Seiendem überhaupt ist? Wir vermuten: Gerade so zu denken, heißt theo-logisch denken. Es heißt im Besonderen, sich der Möglichkeit des Beweises für Gottes Existenz im Prinzip für versichert halten. *Theo-logisch denken heißt: den notwendigen Grund der Möglichkeit und den zureichenden Grund des Seins des Seienden in eins setzen* — oder doch in eins zu setzen suchen. Heidegger selbst denkt offenbar entschieden nicht theo-logisch. Er stellt dagegen klar die Sache vor Augen, um die es in einem theo-logischen Denken geht. Aber diese Sache nimmt sich, vom theo-logischen Denken selber her gedacht, anders aus, als sie sich — *wahrhaftiger, meine ich* — Heidegger darstellt. —

Noch dies zur Frage der Bedeutung der Beweisbarkeit Gottes. Sie dürfte nicht als eine Frage der Existenz der Frage nach dem Wesen Gottes bloß gegenüberstehen. Für ein theo-logisches Denken ist die Beweisbarkeit Gottes Indiz seines Wesens als notwendige Bedingung der Möglichkeit des Seienden überhaupt und insbesondere dafür, daß er die notwendige Bedingung der Möglichkeit seiner selbst bei sich selbst hat, selbst unbedingte ist. Sie ist darüber hinaus die theo-logische Erscheinungsform der zum Wesen eines Gottes gehörigen Offenbarkeit. Es ist charakteristisch, wie bei Descartes der Nachweis der „Wahrhaftigkeit“ Gottes im Grunde *durch* den Beweis seiner Existenz erbracht wird, insofern dieser eigentlich auf dem Gedanken fußt, daß ein aus Vollkommenheit allmächtiges Wesen sich sozusagen nicht verbergen kann; es kann sonach kein Teufel, kein maligne génie sein.

Das vierte Bedenken: Heidegger, so sagten wir, setzt den Gott unterschieden auf die Seite des zureichenden Grundes für das Ganze des Seienden — in äußerster Entgegensetzung zum Sein dieses Seienden,

wie es die notwendige Bedingung der Möglichkeit von Seiendem überhaupt ist. Wie nun, wenn einer den Gott im Gegenteil auf diese entgegengesetzte Seite setzte und in ihm nichts als die notwendige Bedingung der Möglichkeit von Seiendem überhaupt, nichts als das reine Sein erblickte, gleichgültig gegen alle Bestimmungen, in denen das Seiende sich als mehr oder weniger seiend zu unterscheiden und auf ein „Höchstes über allem“ zu verweisen scheint? Heidegger könnte dem nichts entgegen als ein Beharren auf seiner gegenteiligen Ansicht. Ärger noch: Ihm fehlt, sofern das dritte Bedenken berechtigt ist, der Beweisgrund, vom Sein dessen zu reden, was ihm als Gott erscheint. Das Sein der notwendigen Bedingung der Möglichkeit des Seienden überhaupt aber bedarf kaum auch nur eines Beweises: wenn irgend etwas, Seiendes, ist, „ist“ notwendig, als seine notwendige Bedingung, das Sein. So dürfte diesem Gottesbegriff, der dem Heideggers gerade entgegengesetzt ist, in der Tat theo-logisch (philosophisch) auf keine Weise von dem ihm entgegengesetzten her zu begegnen sein, sondern allein durch eine Aufhebung des Gegensatzes in der Synthesis der beiden entgegengesetzten Begriffe: im Begriff eines Gottes, der in eins der notwendige Grund der Möglichkeit des Seienden überhaupt und der zureichende Grund für das Ganze des Seienden (wie es als mehr oder weniger seiend bestimmt ist) ist; dem Begriff, der genau und vollständig dem von uns vermuteten Wesen theo-logischen Denkens entspricht. Nur mit eben diesem Begriff vermodne Hegel dem „System“ Spinozas zu begegnen — mit jener Bemerkung an der von Heidegger erwähnten Stelle der Logik: „Das *wahre* System kann . . . nicht das Verhältnis zu ihm haben, ihm nur *entgegengesetzt* zu sein; denn so wäre dies Entgegengesetzte selbst ein Einseitiges. Vielmehr als das Höhere muß es das Untergeordnete in sich enthalten.“

Spinozas Begriff Gottes ist in der Tat kein anderer als der des „Seins“ als des bloßen notwendigen Grundes der Möglichkeit von Seiendem überhaupt; so hat es Hegel — im Gegensatz zu noch heute umlaufenden, seltsamerweise schon zu Lebzeiten Spinozas aufgekommenen Vorstellungen über „Spinozismus“ — offenbar verstanden, so habe ich es an anderer Stelle wohl hinreichend nachgewiesen, so hat es Spinoza selber (darauf beruhte mein Nachweis) unzweideutig ausgesprochen. Im Zweiten Teil der Ethik hat er neu definiert, was „zum Wesen einer Sache gehört“: „Zum Wesen einer Sache gehörig nenne ich, durch dessen Gegebenheit die Sache notwendig gesetzt und durch dessen Entzug die

Sache notwendig aufgehoben wird; oder das, ohne welches die Sache, und welches umgekehrt ohne die Sache nicht sein noch begriffen werden kann.“ Zum Wesen einer Sache gehört demnach nur, was in eins einen zureichenden Grund für sie (durch wessen Gegebenheit die Sache notwendig gesetzt wird) und eine notwendige Bedingung ihrer Möglichkeit (durch deren Entzug die Sache notwendig aufgehoben wird) enthält. In einem an späterer Stelle desselben Teils der Ethik beigefügten Scholium erklärt er, was ihn zu dieser Definition (die in Wirklichkeit über Francis Bacon und Petrus Ramus auf Aristoteles zurückgeht) veranlaßt: „weil nämlich die einzelnen Dinge nicht ohne Gott sein noch begriffen werden können; und gleichwohl Gott nicht zu ihrem Wesen gehört“. Der Gott, von dem Spinoza spricht, ist also entschieden nichts als die notwendige Bedingung der Möglichkeit des Seins des Seienden (der „besonderen Dinge“); er ist ausdrücklich nicht zugleich ihr zureichender Grund. Unausdrücklich, und doch aufs einfachste macht Spinoza damit in eins die dreierlei Grund-Verhältnisse deutlich, in denen ein Gott im Verhältnis zum (außer ihm) Seienden vorgestellt werden kann: im Verhältnis nur eines zureichenden Grundes für das Ganze des Seienden; im Verhältnis nur der notwendigen Bedingung der Möglichkeit des Seienden überhaupt; oder aber im Verhältnis eines in eins notwendigen und zureichenden Grundes, und somit — nach Spinozas Begriff hiervon — im Verhältnis des Wesens zur Sache, deren Wesen es ist. Das erste Verhältnis ist das von Heidegger gedachte, aber es ist schwerlich theo-logisch (philosophisch) zu denken; das zweite Verhältnis ist das von Spinoza behauptete, aber mit Recht erblickt Heidegger darin nur das Verhältnis des Seins im Sinne des „überall Gleich-Gültigen“ zum Seienden im Ganzen; das dritte Verhältnis ist das von Hegel begriffene, in Wahrheit aber notwendig in allem theo-logischen Denken gemeinte. Daß *dies* das Verhältnis jedenfalls bei Hegel ist — nicht das von Spinoza gedachte, noch das diesem nur entgegengesetzte, an welches Heidegger selber denkt —, scheinen mir auch Heideggers eigene Bemerkungen über Hegel im einleitenden Teil der Abhandlung über „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“ Satz für Satz zu belegen.

Indessen, ob und wie denn im theo-logischen Begriff eines Gottes der notwendige Grund der Möglichkeit des Seienden überhaupt und der zureichende Grund für das Ganze des Seienden „in eins zu setzen“ sind, bleibt — schon gemäß dem zum dritten Bedenken Ausgeführten —

noch sehr die Frage: es ist die Frage der Theo-Logik, ihre Beantwortung die Aufgabe des Gottesbeweises. Daß der notwendige Grund der Möglichkeit des Seienden überhaupt und der zureichende Grund für das Ganze des Seienden *ein und derselbe Grund*, und als dieser Eine Gott wäre, das bedeutet, daß nicht nur „das Letzte [ein Seiendes] auf seine Weise das Erste [das Sein] begründet[e] und das Erste auf seine Weise das Letzte“ (Heidegger), sondern jedes das andere auf gleiche Weise, und so beide sich miteinander im Wesen identifizierten, nämlich wie das Wesen (nach Spinozas Definition) mit der Sache. (Denn aus Spinozas Definition des Wesensverhältnisses geht hervor, daß sich die Sache zum Wesen genau so verhalten muß wie das Wesen zur Sache.) Also nicht nur müßte noch das Seiendste nicht ohne das Sein sein (was einleuchtet, aber für sich genommen, dem ersten Bedenken gemäß, einen Grund des Seiendsten außer ihm setze) und nicht nur müßte noch das Sein selbst seine Ursache in einem höchsten Seienden haben (was mit der Vorstellung eines Gottes leicht zu verbinden ist), sondern gleichermaßen müßte das *Seiendste selbst einen zureichenden Grund im Sein als der notwendigen Bedingung des Seienden überhaupt haben* und müßte *das Sein des Seienden überhaupt* (bloß als Seiendes) *nicht sein können ohne das höchste Seiende*.

Dieses soeben *Hervorgehobene* nachzuweisen, ist denn auch die Aufgabe, die sich Hegels Theo-Logik eigentlich, ja beinahe ausschließlich stellt. Zwar sagt Hegel in dem einleitenden Aufsatz der Logik über die Frage „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“ (von dem Heidegger ausgeht): „Das Wesentliche für die Wissenschaft [der Theo-Logik] ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares [das Sein — „reines Sein, — ohne alle weitere Bestimmung“] der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste [das Sein] auch das Letzte [der absolute Geist] und das Letzte auch das Erste wird.“ Dies ist in der Tat für die Theo-Logik das „Wesentliche“ genau im Sinne des Wesensbegriffs Spinozas, der hier maßgeblich ist. Aber entscheidend ist — so für Hegel — die Beschreibung des einen Halbkreises, „indem von dem Ersten [dem Sein] ausgegangen und durch richtige Folgerungen auf das Letzte [den absoluten Geist] als auf den Grund [den notwendigen Grund selbst des Ersten] gekommen wird“: die Darlegung oder der Vollzug der „Entwicklung“ (wie gerade dieses Werden des Ersten zum Letzten

heißt) des „Höchsten und Letzten“ aus dem „Ersten und Allgemeinen“.

„Entwicklung“ ist in der Tat das genau passende Wort für das notwendige Werden von allem und selbst des Höchsten und Vollkommensten aus der „scheinbaren“ Leere des Ersten, das bloß die gleich-gültige allgemeinste Bedingung von allem „scheint“, selbst aber zum zureichenden Grund des Ganzen des Seienden wird und selber nicht sein kann, ohne daß das Vollkommenste hervorkäme, welches so in Wahrheit die Entwicklung selber ist. Diesen Sinn des Wortes belegt einer der ältesten Texte der deutschen Philosophie, in denen es mit Bedeutung erscheint, Kants Vorrede zur Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels von 1755: „Wenn der Weltbau mit aller Ordnung und Schönheit nur eine Wirkung der ihren allgemeinen Bewegungsgesetzen überlassenen Materie ist, wenn die blinde Mechanik der Naturkräfte sich aus dem Chaos so herrlich zu entwickeln weiß und zu solcher Vollkommenheit von selber gelangt ...“

Nochmals gefragt: Wie kommt der Gott in die Philosophie?

Wir haben angeknüpft an Heideggers Erörterung der „Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie?“ Als Voraussetzung für diese Erörterung ist nach Heidegger erfordert, daß „sich dabei dasjenige genügend aufgeheilt hat, *wohin* denn der Gott kommen soll — die Philosophie selbst“. Uns hat sich unterdessen anders dargestellt, *wer oder was* da unter dem Namen Gottes in die Philosophie gekommen ist. Damit aber kehrt die Frage: *Wie* kommt der Gott in die Philosophie? zurück, mit einem — an der Stelle, wo das Wort „Gott“ in der Frage steht —, verwandelten Inhalt. Ich gehe ihr in einigen Schritten noch einmal nach — auf dem einfachsten Weg, der sich anbietet: dem nachgehend, wo und wie der Gott in die Philosophie kommt, wo diese sich im griechischen Altertum zuerst in der Tat als Theologie bezeichnete.

Im Anfang des Ersten Buches der „Metaphysik“ bestimmt Aristoteles die Philosophie, indem er die in ihr erstrebte Sophia bestimmt: nämlich als theoretisches Wissen, ein Wissen, das allein um seiner selbst willen erstrebt wird. *Daber* kommt der Gott ins Gespräch der Philosophie. Denn solches, theoretisches Wissen ist ein „freies“ Wissen,

das nicht im Dienste irgendeines Anderen steht. Aber „auf vielfache Weise ist die Natur der Menschen geknechtet“ — als endliche, leibliche, sterbliche. So scheint ein Wissen wie das von der Philosophie erstrebte, wendet Aristoteles sich selber ein, nur dem unsterblichen, freien Wesen eines Gottes angemessen. Der Gott kommt in die Philosophie, scheint es, durch die Frage, wie wahres Wissen vereinbar ist mit der *Sterblichkeit* eines als sterblichen unfreien Menschenwesens. (Dem entspricht die wesentliche Bestimmung des Gottes durch das Wissen in aller Theologie bis auf Hegel hin.) Aristoteles weist den Zweifel, ob Menschen ein Wissen gleichwie es einem Gott eigen ist zu erwerben vermöchten, zurück, indem er die Vorstellung eines neidischen Gottes zurückweist. („Der alten Vorstellung der Nemesis ... setzten Plato und Aristoteles entgegen, daß Gott nicht *neidisch* ist“, sagt Hegel im ersten Paragraphen des Abschnitts der Encyclopädie über „Die geoffenbarte Religion“. Es ist die Vorstellung, gegen die sich einmal mehr noch Descartes in bezug auf das Argument des malin génie wendet.) Im Grunde aber lautet seine Antwort auf den Einwand, daß dieser den Sinn der Philosophie verfehle, da die Philosophie jenes Wissen nicht erstrebt, *obwohl*, sondern *weil* es ein göttlicher Besitz scheint. Die Philosophie ist Streben nach einer Weisheit, die sie in einem Wissen sucht, gleichwie es einem Gott eignete. So kommt der Gott in die Philosophie. Es scheint, die vorangegangenen Erörterungen der Onto-Theo-Logik waren unnötig.

Indessen wäre zu dem Gefundenen doch noch eine Frage mehr zu stellen. Die jetzt gefundene einfache Antwort auf die Frage, wie der Gott in die Philosophie kommt, entspricht einer Antwort auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Sterblichkeit und Wissen. Aber woher entsteht denn *diese* Frage? Offenbar aus dem zugrunde gelegten Begriff des wahren Wissens: als rein theoretischen Wissens, das allein um seiner selbst willen da ist und erstrebt sein soll. *Damit* scheint die „vielfach geknechtete Natur“ eines sterblichen Wesens unvereinbar. Um jenes Wissen zu erlangen und nur zu erstreben, muß ein solches Wesen sich von dieser seiner „geknechteten Natur“ befreien. Wovon also? Von seinen Abhängigkeiten, Bedürfnissen, Nöten und Interessen, wie sie sämtlich gründen in seiner sterblichen Leiblichkeit. Wovon also? Nicht damit — von seiner Zugehörigkeit zur Welt alles Lebendigen und aller Dinge überhaupt? und nicht so in eins von der ihm, dem Menschenwesen, eigenen Art empfindlicher Zugehörigkeit zu dieser Welt? Aber ist es nicht eben dies, was wir aus der Erfahrung unserer Geschichte

seit jenen griechischen Anfängen zu lernen vermochten und gelernt haben von Heidegger, Gadamer und Merleau-Ponty: daß jene Zugehörigkeit zur Welt und diese Empfindsamkeit des Zugehörens in Wirklichkeit die ersten Grundlagen alles nur möglichen Wissens sind? Sind also nicht Leiblichkeit, Geschichtlichkeit und Sterblichkeit — und Endlichkeit in ihrer Gestalt — das Einzige, womit *wirkliches Wissen* zusammengehört und sich verbinden kann? Und ist dann nicht die Frage nach der Vereinbarkeit von Wissen und sterblicher Menschlichkeit eine Scheinfrage? Was verborge sich dann hinter ihr? *Was* scheint in Wahrheit unvereinbar? Nicht vielmehr: *Wissen*, wie es das Eigenste und Beste des Menschen ist, und die *Unempfindlichkeit und Unvergänglichkeit* der Natur in ihrem elementaren Wesen, aber selbst bis hin zum Leben der Tiere, die auch noch den Tod nicht „kennen“ wie die Menschen? Wäre die wirkliche Unvereinbarkeit, deren Erfahrung der Grund entspräche, aus dem der Gott in die Philosophie und die Philosophie auf die Vorstellung eines Gottes kommt, die zwischen dem unantastbaren Sein der Natur — und der Verletzlichkeit und Empfänglichkeit alles Seienden, welche zunimmt in dem Maße, in dem es „mehr“ ist als nur Seiendes: Gestaltetes, Lebendiges, zuhöchst: Wissendes? Wäre dann dies die *Vorstellung des Gottes*, die sich in den oben erörterten Grundbegriffen und Grundverhältnissen verborge und verriete: die *Vorstellung einer Vereinigung des Höchsten*, was der Mensch kennt, des Wissens, mit dem Mächtigsten, das sich ihm — in Ewigkeit — entzieht, der „Natur“? („Indem wir aber den *absoluten Begriff* die *göttliche Natur* nennen, so ist die *Idee* des Geistes, die *Einheit der göttlichen und menschlichen Natur* zu sein. Aber die *göttliche Natur* ist selbst nur dies, der *absolute Geist* zu sein, also eben die *Einheit* der göttlichen und menschlichen Natur ist selbst der *absolute Geist*.“ So Hegel im einleitenden Abschnitt des Dritten Teils der Vorlesungen über die Philosophie der Religion.) Wäre dies das Bedürfnis, dem diese Idee entspricht: dem *Menschlichen* eine Bürgschaft seines *Bestandes* (und darum allem „Vollkommenen“ die seiner Verwirklichung) zu sichern?

Denken wir so noch immer theologisch, wenn wir alle „Probleme“ des Menschen und der Erde der „Entwicklung“ — teils gleichgültig überlassen, teils hoffnungsvoll anvertrauen? Durch den einfachen Gedanken des Unterschieds von Sein und Seiendem sollte Heideggers Werk dieses Vertrauen endlich erschüttern.

Anmerkungen.

Alle Zitate ohne nähere Angabe entstammen dem zweiten Stück in Heideggers Schrift *Identität und Differenz*; dort steht auch die Stellenangabe zu dem aus Heideggers *Satz vom Grund* Beigezogenen. Eigene Arbeiten, auf die ich mich berufe, sind zusammengefaßt in meinem Beitrag zur Festschrift zu Heideggers 80. Geburtstag (*Durchblicke*). Einiges hier nur Angedeutete ist ausführlicher dargelegt in einer *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* (im Druck).