

4. Teil: Selbst und Gott – Konkretion einer poetischen Existenz

7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz

Die existenzielle Konkretion

Das Eigenste im Menschen ist sein Einzelsein, jene Dimension seiner selbst, die ihm niemand abnehmen kann; dort, wo er ganz sich selbst sein muss, um *der zu sein, der er wird*. Unsere existenzpoetische Maxime des “Sei, der du wirst” setzt ein Selbst voraus, doch ist dies ein Selbst, das immer erst zu erlangen ist und niemals schon vorliegt, wie etwa das aristotelische *Hypokeimenon*, das kartesiansche *Ego* oder das transzendente Subjekt. Das Selbst einer poetischen Phänomenologie ist ein künftiges, denn es konkretisiert sich selbst existenziell in seine eigene Erwartung, lässt also seine Poiesis und seine Zeitlichkeit mit sich selbst immer erst zusammenwachsen (das *Con-crescere*). Dies trifft umso mehr zu, wenn dieses “ausgezeichnete Einzelsein” einer “Existenz gemäß den Phänomenen” entsprechen soll, die poetische Phänomenologie also explizit zu ihrer Existenzpoesie anleitet. Dichter des eigenen Lebens zu sein (Nietzsche), sich im Leben vorwärts zu dichten (Kierkegaard) und somit dichterisch zu wohnen (Heidegger) ist allezeit Existenz ins Offene und Unbekannte, denn – wir wissen es – die Existenz kommt vor der Episteme (siehe 5. Kapitel: Die Möglichkeit poetischer Existenz). Der Einzelne ist also noch kein Selbst, er hat noch kein Selbst, er kennt auch nicht sein Selbst, sondern er *wird* immer erst ein Selbst, insofern er *ist, der er wird*. Auf diese Weise erkennt er sich selbst (*Gnōthi seautón*) und gewinnt er sich selbst (*Genoio hoios essi*), doch niemals feststehend, niemals endgültig definiert, sondern stets metamorphisch, sich selbst voraus, sich selbst über (*Sois qui tu deviens*). Existenzielle Konkretion ist Selbst-Werdung zwischen offenem Zwang und zwingender Freiheit. Es bedeutet sich selbst unverfügbar zu sein, so wie ein Gedicht unverfügbar ist; um darin doch nach dem Eigensten zu greifen und seinem Leben eine tiefere Bedeutung zu verleihen. Selbstwerdung ist Wagnis in Richtung des Eigensten, das Eigenste aber ist die von Hölderlin besungene,

ungefasste Weite in uns selbst (siehe §3). Selbstwerdung bedeutet, Gewissheit darüber zu erlangen, dass der einzelne Mensch eine Aufgabe ist, die mehr angegangen, als darin schon verstanden sein will. Oder in den Worten des jungen Kierkegaards: „Was mir eigentlich fehlt, ist, daß ich mit mir selbst ins reine darüber komme, *was ich tun soll*, nicht darüber, was ich erkennen soll – es sei denn, soweit ein Erkennen jedem Handeln vorausgehen muss.“⁵⁷⁸ Selbstwerdung ist ein Sprung ins Jenseits des schon Bekannten, ein Sprung über den interimischen Abgrund der Künftigkeit, über welchen auch das eigenste Selbst erst auf sich selbst zu kommt (die zeitliche Zwischenheit in uns). Selbstwerdung ist die existenzielle Konkretion des „Sei, der du wirst“, demgemäß ein poetischer Mensch sich selbst als Poesie seiner selbst erst sucht. Das „Sei, der du wirst“ ist deshalb auch die poetische Formel *par excellence*: Erst schreiben, dann denken; erst werden, dann verstehen; erst schaffen, dann sein. Sie spricht damit der Lebendigkeit ihr Wort, die sagt: Erst leben, dann wissen. In dieser Suche nach der eigensten dynamischen Eigenheit *dann* sich selbst zu wählen (Kierkegaards Selbstwahl), sich selbst zu schaffen (Nietzsches Selbstschaffung) und sich selbst eigen zu sein (Heideggers Eigentlichkeit), lenkt das eigene Werden in das eigene Sein. Oder mit Ernst Jünger gesprochen: Es bedeutet sein So-Sein (Charakter, Habitus) höher zu schätzen als sein bloßes Da-sein.⁵⁷⁹ Existenzielle Konkretion ist die *ars vitae* ein Einzelner zu werden, um ein Einzelner zu sein. Sie schafft in ihrer Lebenskunst also jene innere Differenzierung des zeitlichen Selbst, die allein zur Poesie des Lebens werden kann. Das Leben zu dichten, gelingt nur aus und an seinem Pathos. Um die platonisch-aristotelischen Tradition des *Thaumazeins* abzuwandeln: Erst staunen, dann dichten; erst dichten, dann philosophieren. Die Poesie entspringt ebenso wie die Philosophie aus dem pathischen Staunen und beide sind die Grundlage für das gelebte Leben, zumal das poetische. Existenzielle Konkretion verwirklicht die Möglichkeiten, die uns widerfahren (der konkrete Sinn im Plural), nicht die Möglichkeiten, die wir schon besitzen. Die Existenzpoesie einer poetischen Phänomenologie ist deshalb ein neues sokratisches *Epimeleia*, deren Selbstsorge die Unbestimmtheit

578 Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band I)*, S.16.

579 Siehe Jünger: *Der Waldgang*, S.54. Siehe ebd., S.44: „der Dichter ist Waldgänger.“

im Bestimmten und das Bestimmte im Unbestimmten kultiviert, um ein Selbst zu werden, das sich erst erdichtet, als was es sich erkennt und sich erkennt, als wie es zur Poesie seiner selbst wurde. Wo dies kulminiert, ist man zu Goethes Euphorion aus dem *Faust II* geworden, der fleischgewordenen Poesie,⁵⁸⁰ und hat man mit Hölderlin das Heilige vollbracht, das einen den Göttern gleichmacht.⁵⁸¹ In den Worten der poetischen Phänomenologie bedeutet dies, dass der Einzelne sich in seiner Selbstwerdung zum "Bilde seiner selbst" geschaffen hat (Imago), indem er seine eigenste Eigenheit konkretisierte (siehe 5. Kapitel: Die Möglichkeit poetischer Existenz).

Grundlegung und Konkretion

Nun ist diese Poiesis des Selbst, sich zum Bild seiner selbst zu schaffen, bereits ein ausgezeichnete Ausdruck einer Existenzresponsivität, die auf den Ursprung des Profundals mit dem ganzen Leben antwortet. Wir werden bald sehen, wie bei unseren Drei diese rigorose phänomenologische Selbstdichtung in ihre normativen Typen des Ritters des Glaubens (Kierkegaard), des Übermenschen (Nietzsche) und des Da-seins (Heidegger) ihren Niederschlag findet. Blicken wir auf die chiastische Verwebung unseres Übergangs von der poetischen Phänomenologie in ihre Existenzpoesie, dann stellen wir fest, dass wir uns, in der Überleitung vom 3. zum 4. Teil dieser Schrift, mittlerweile im Übergang von der Grundlegung einer poetischen Existenz zu ihrer Konkretion befinden: Linear verdichten sich darin nun die Poiesis (5. Kapitel) und die Zeit (6. Kapitel) in die Fragen nach Selbst (7. Kapitel) und Gott (8. Kapitel). Chiastisch wiederum verknüpfen sich darin das Demarkative (Logos) und das Profundale (Pathos) mit dem Leib der poetischen Existenz (7. Kapitel), dem Nächsten, und der Gnade der poetischen Existenz (8. Kapitel), dem Höchsten. Die lineare Entwicklung in diesem 7. Kapitel ist eindeutig:

580 Siehe Goethe: *Faust. Der Tragödie zweiter Teil*. Euphorion ist das Kind von Faust und Helena, also der nordischen Romantik und der südlichen Antike. Als solcher symbolisiert er die fleischgewordene Poesie, die Werdung der Deutschen Klassik, aber auch die Person Lord Byron.

581 Siehe Hölderlin: *An die Parzen* 2,7–3,12 in *Gesammelte Werke*, S.60: „Doch ist mir einst das Heilige, das am / Herzen mir liegt, das Gedicht, gelungen, / Willkommen dann, o Stille der Schattenwelt! / Zufrieden bin ich, wenn auch mein Saitenspiel / Mich nicht hinab geleitet; Einmal / Lebt ich, wie Götter, und mehr bedarfs nicht.“

Die Möglichkeit des Imagos und der Exzess des Werdens gehen dem Selbst vor, das immer erst gemäß seinen Möglichkeiten wird. Seine mögliche Unmöglichkeit (Poesis) und seine Autarkie (Zeit) sind somit die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit: Diese Möglichkeit der Möglichkeit des Selbst ist seine Poesie; die Möglichkeit der Zeit des Selbst wiederum ist seine Phänomenalität. Die Selbstwerdung des Selbst, die wir hier nun entwickeln wollen, ist also Ausdruck des selbstisch zu Existierenden der Poesie und also der Phänomene. Chiastisch indes gilt es in diesem 7. Kapitel den Leib als grenzvernünftig auszuweisen, ihn als von seiner demarkativen Verschränkung mit dem Logos her zu zeigen, das heißt als phänomenologische Dimension einer zugleich intimen wie extimen Sinnstiftung.

Der künftige Leib

Die Möglichkeit der Poesis, das Werden der Zeit und der Logos der Phänomene brauchen eine Zone ihrer Konkretion. Diese Zone ist der Leib. Wo das Vorlaufen und Zu-kommen sich treffen, im Spalt, nicht des Augenblicks, sondern im Spalt das Nach-Augenblicks, der offeneren Zeit, der Überdehnungs-Gegenwart das vierten Bezugs, wo alles Freiheit scheint – da bricht der Leib als eine neue Wirklichkeit zu ihrem offenen Zwang auf. Weshalb steht der Leib in dieser Offenheit? Weil er das Werden ist, das in seiner Autarkie erst befreit; weil er das Maß der Möglichkeit möglicher Unmöglichkeit ist; weil er zum Selbst wird, das als Dichte über dem Abgrund schwebt. Der Leib einer poetischen Phänomenologie ist also nicht nur der materielle Körper, auch nicht nur der gelebte Körper, sondern die offen-gebrochene Zone, wo sich ein Selbst in seiner Werdung ausdifferenzieren kann. Diese Zone ist interimisch, insofern sie als zeitlich und unzeitlich, topisch und atopisch beschrieben werden muss. Der Leib gehört also zur Topographie der Künftigkeit, worin er ein Gefüge situiert, welches das „Seinige des Eigensten“ *ist*, ganz ähnlich wie Platon im *Alkibiades I* den Leib charakterisiert.⁵⁸² Diese Zone umfasst Dimensionen, die wir als „Person“, als „Indivi-

582 Der Leib ist das Seinige, aber nicht man selbst. Siehe Platon: *Alkibiades I*, 131a: „Wer also etwas von seinem Leibe kennt, der kennt das Seinige, aber nicht sich selbst.“

duum“, als „Ich“, als die „Seele“ bezeichnen, weil wir diese Zone insgesamt existieren, insofern wir *sie selbst auch sind*. Helmuth Plessners Unterscheidung von „Körper haben“ und „Leib sein“,⁵⁸³ ebenso wie Husserls Bezeichnung des Leibes als einem „ichlichen Fungieren“⁵⁸⁴ sind adäquat, doch noch unzulänglich gegenüber der Künftigkeit des Werdens, die dem Leib im Hinblick auf sein Selbst zukommt. Der Leib ist der künftige Leib, weil er frei ist zu sich selbst, seine Werdungs-Autarkie ihn von außen nicht hindern kann, sich auf sein „Sei, der du wirst“ zu entwerfen. Seine Zone ist in seinem Einzelsein ausgedehnt auf das Offene des vierten Relats. Die „Künftigkeit des Möglichen“ und die „Künftigkeit des Werdens“ konkretisieren sich also in einer „Künftigkeit des Leibes“. Diese weist in einer poetischen Phänomenologie zwei Facetten auf: Erstens jene der originären Gabe des *Phainesthai* (als Leib der Poesie) sowie dem originären *Phainesthai* der Gabe in der Affektivität (als Poesie des Leibes); zweitens jene von Stimmungen. Die erste Facette betrifft den individuellen Leib als jener Zone, in welcher eine intime Sinnstiftung durch die Anwesenheit der erfahrenen Phänomene möglich wird. Dies betrifft das uns wohlvertraute *Phainesthai*-Problem, welches in einer poetischen Phänomenologie durch eine deskriptive Poesie (inklusive dem *Phainesthai* der Werdung, siehe §28) getilgt wird, so wie im Falle unserer Drei durch die Poesie der *indirekten Mitteilung*, die Poesie der *Umwertung aller Werte* und die Poesie des *anderen Anfangs*. Die zweite Facette betrifft den nicht-individuellen Leib, worin extime Sinnstiftungen durch potenziell kollektive Stimmungen erzeugt werden können. Erwiesen werden diese oft individuell, doch können sie uns allesamt angehen. Dass unsere Drei in Stimmungen denken, haben wir bereits mehrfach konstatiert. Wir werden darauf als Unruhe (bei Kierkegaard in §29), als hohe Luft (bei Nietzsche in §30) und als Verhaltenheit (bei Heidegger in §31) bald erneut zu sprechen kommen. Künftig sind der Leib der Poesie, die Poesie des Leibes und die Stimmungen als Residuen bezüglich des *Phainesthai* des Werdens jener Phänomene, deren Anwesenheit der Leib erfahren hat. Die Zeitlichkeit der Phänomene zwingt auch den Leib ins Künftige seiner poetischen Existenz.

583 Siehe Plessner: *Lachen und Weinen*, S.241.

584 Siehe Husserl: *Krisis*, S.115f.

Descartes und Schopenhauer

Beschreiben wir den Leib als Praxis seines Werdens, gleichsam als Verwirklichung seiner Zeitlichkeit, und damit verbunden, das Selbst als immer erst *werdend*, dann ist es evident, dass eine poetische Phänomenologie in eklatanter Differenz steht zur klassischen Subjektphilosophie. Die Abgrenzung insbesondere von Descartes ist bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger in dieser Hinsicht ausdrücklich gegeben, so etwa bei Johannes Climacus in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*, wo das *cogito ergo sum* als tautologisch und widersprüchlich kritisiert wird;⁵⁸⁵ ebenso bei Nietzsche, der im *Nachlass* von 1885 die im kartesischen *Cogito* enthaltenen, aber unausgesprochenen Glaubenssätze als zirkulären „Glauben an die Grammatik“ und die Logik entlarvt.⁵⁸⁶ Heidegger seinerseits

585 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.478f: „Die wirkliche Subjektivität ist nicht die wissende, denn durch Wissen ist sie im Medium der Möglichkeit, sondern die ethisch existierende Subjektivität. Ein abstrakter Denker ist zwar da, aber daß er existiert, ist eher wie eine Satire über ihn. Sein Dasein dadurch zu beweisen, daß er denkt, ist ein sonderbarer Widerspruch, denn in demselben Grad wie er abstrakt denkt, abstrahiert er eben davon, daß er da ist. Insofern wird sein Dasein freilich als eine Voraussetzung deutlich, von der er sich losreißen will, aber die Abstraktion selbst ist doch wohl ein sonderbarer Beweis für sein Dasein, da sein Dasein gerade aufhören würde, falls sie ihm ganz glückte. Das Cartesianische *cogito ergo sum* ist oft genug wiederholt worden. Versteht jemand unter diesem Ich in *cogito* einen einzelnen Menschen, so beweist der Satz nichts: ich bin denkend ergo bin ich, – aber bin ich denkend, dann ist es kein Wunder, daß ich bin, das ist ja schon gesagt, und das erste sagt also sogar noch mehr als das letzte. Versteht nun jemand unter diesem Ich, das in *cogito* liegt, einen einzelnen existierenden Menschen, so schreit die Philosophie: Torheit, Torheit, hier ist nicht von meinem oder deinem Ich die Rede, sondern von dem reinen Ich. Aber dieses reine Ich kann doch wohl keine andere Existenz als Gedanken-Existenz haben. Was soll dann die Schlußform bedeuten, dann wird ja nicht geschlossen, denn dann ist der Satz eine Tautologie. (...) Vom Denken auf das Dasein zu schließen, ist also ein Widerspruch, denn das Denken nimmt gerade umgekehrt das Dasein vom Wirklichen weg und denkt es durch seine Aufhebung, durch seine Übersetzung in Möglichkeit.“

586 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.639f: „Seien wir vorsichtiger als Cartesius, welcher in dem Fallstrick der Worte hängen blieb. *Cogito* ist freilich nur Ein Wort: aber es bedeutet etwas Vielfaches: manches ist vielfach, und wir greifen derb darauf los, im guten Glauben, daß es Eins sei. In jenem berühmten *cogito* steckt 1) es denkt 2) und ich glaube, daß ich es bin, der da denkt, 3) aber auch angenommen, daß dieser

unterstellt Descartes' Metaphysik der Subjektivität in *Sein und Zeit* einer vielfachen Kritik, u.a. dass sie die Frage nach der Seinsart und dem Seinssinn der *res cogitans* unbeantwortet lasse und von antiken Vorurteilen angeleitet sei.⁵⁸⁷ Dem gegenüber steht nicht nur die je-

zweite Punkt in der Schwebe bliebe, als Sache des Glaubens, so enthält auch jenes erste „es denkt“ noch einen Glauben: nämlich, daß „denken“ eine Thätigkeit sei, zu der ein Subjekt, zum mindesten ein „es“ gedacht werden müsse: — und weiter bedeutet das ergo sum nichts! Aber dies ist der Glaube an die Grammatik, da werden schon „Dinge“ und deren „Thätigkeiten“ gesetzt, und wir sind ferne von der unmittelbaren Gewißheit. Lassen wir also auch jenes problematische „es“ weg und sagen wir cogitatur als Thatbestand ohne eingemischte Glaubensartikel: so täuschen wir uns noch einmal, denn auch die passivische Form enthält Glaubenssätze und nicht nur „Thatbestände“: in summa, gerade der Thatbestand läßt sich nicht nackt hinstellen, das „Glauben“ und „Meinen“ steckt in cogito des cogitat und cogitatur: wer verbürgt uns, daß wir mit ergo nicht etwas von diesem Glauben und Meinen herausziehen und daß übrig bleibt: es wird etwas geglaubt, folglich wird etwas geglaubt — eine falsche Schlußform! Zuletzt müßte man immer schon wissen, was „sein“ ist, um ein sum aus dem cogito herauszuziehen, man müßte ebenso schon wissen; was wissen ist: man geht vom Glauben an die Logik — an das ergo vor Allem! — aus, und nicht nur von der Hinstellung eines factums! — Ist „Gewißheit“ möglich im Wissen? ist unmittelbare Gewißheit nicht vielleicht eine contradictio in adjecto? Was ist Erkennen im Verhältniß zum Sein? Für den, welcher auf alle diese Fragen schon fertige Glaubenssätze mitbringt, hat aber die Cartesianische Vorsicht gar keinen Sinn mehr: sie kommt viel zu spät. Vor der Frage nach dem „Sein“ müßte die Frage vom Werth der Logik entschieden sein.“ Siehe dazu auch Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.29ff.

- 587 Siehe Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.24f: „Mit dem »cogito sum« beansprucht Descartes, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem »radikalen« Anfang unbestimmt läßt, ist die Seinsart der *res cogitans*, genauer der *Seinssinn des »sum«*. Die Herausarbeitung der unausdrücklichen ontologischen Fundamente des »cogito sum« erfüllt den Aufenthalt bei der zweiten Station auf dem Wege des destruierenden Rückganges in die Geschichte der Ontologie. Die Interpretation erbringt den Beweis, daß Descartes nicht nur überhaupt die Seinsfrage versäumen mußte, sondern zeigt auch, warum er zur Meinung kam, mit dem absoluten »Gewißsein« des cogito der Frage nach dem Seinssinn dieses Seienden enthoben zu sein. Für Descartes bleibt es jedoch nicht allein bei diesem Versäumnis und damit bei einer völligen ontologischen Unbestimmtheit der *res cogitans sive mens sive animus*. Descartes führt die Fundamentalbetrachtungen seiner »Meditationes« durch auf dem Wege einer Übertragung der mittelalterlichen Ontologie auf dieses von ihm als fundamentum inconcussum angesetzte Seiende. Die *res cogitans* wird ontologisch bestimmt als ens und der Seinssinn des ens ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des ens als ens creatum.

weilige Philosophie des Selbst unserer drei Schlüsselfiguren, sondern auch ein Denker wie Schopenhauer, der mit Maine de Biran und Ludwig Feuerbach zu den Entdeckern des Leibes als philosophischer Kategorie gehört. Die Unmittelbarkeit des Leibes als Verkörperung des Willens verschiebt bei Schopenhauer bekanntlich das kantische Ding an sich aus seiner noumenalen Unzugänglichkeit in die Objektivationen des Willens. Damit wird leibliche Erkenntnis (des Dings an sich) dort möglich, wo wir den Leib nicht nur als Vorstellung, sondern auch als den in allem waltenden Willen erfahren.⁵⁸⁸ Zwar wird Schopenhauer von unseren Drei, trotz mancher Anerkennung insbesondere von Kierkegaard und dem frühen Nietzsche, insgesamt kritisch beurteilt.⁵⁸⁹ Vor allem Heidegger äußert sich mehrheitlich

Gott als *ens infinitum* ist das *ens increatum*. Geschaffenheit aber im weitesten Sinne der Hergestelltheit von etwas ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes. Der scheinbare Neuanfang des Philosophierens enthüllt sich als die Pflanzung eines verhängnisvollen Vorurteils, auf dessen Grunde die Folgezeit eine thematische ontologische Analytik des »Gemütes« am Leitfaden der Seinsfrage und zugleich als kritische Auseinandersetzung mit der überkommenen antiken Ontologie verabsäumte.“ Siehe auch ebd., S.89 – 101: *B. Die Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes*.

588 Siehe Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, u.a. 1, §7; 2, §18 und §21. Dabei gilt, §18, S.152: „der Wille ist die Erkenntniß *a priori* des Leibes, und der Leib die Erkenntniß *a posteriori* des Willens.“

589 Siehe etwa Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.195f: „Über Arthur Schopenhauer: A. S. (Anmerkung. Recht wunderbar, ich heiße: S. A. Wir verhalten uns wohl auch umgekehrt zueinander) ist unleugbar ein bedeutender Schriftsteller, er hat mich sehr beschäftigt, und es hat mich verblüfft, trotz einer vollkommenen Uneinigkeit einen Schriftsteller zu finden, der mich so sehr berührt. Gegen seine Ethik habe ich insbesondere zwei Einwendungen.“ Die erste, ausführlich entwickelte Einwendung richtet sich gegen Schopenhauers Mitleidskonzept, die zweite gegen seine Diskongruenz von Lehre und Leben bezüglich der Askese. Ferner: „Zum andern, und dies ist ein Haupteinwand. Wenn man nun A. S's Ethik durchgelesen hat, dann erfährt man da – so ehrlich ist er natürlich –, daß er selber kein solcher Asket ist. Also er ist nicht selber die durch Askese gewonnene Kontemplation, sondern eine Kontemplation, die sich kontemplierend zu jener Askese verhält. Das ist äußerst mißlich; hier kann sich sogar das Allerschrecklichste verbergen, eine verderbliche Art schwermütiger Wollust, desgleichen ein tiefer Menschenhaß usw.“ Siehe auch ebd., S.209: „Es hat mich unsagbar belustigt Schopenhauer zu lesen. Was er sagt, ist völlig wahr, und wiederum was ich den Deutschen gönne, so grob wie nur ein Deutscher sein kann.“

negativ.⁵⁹⁰ Relevant für unser Anliegen einer Phänomenalität des Leibes der poetischen Existenz ist aber die Tatsache, dass Schopenhauer entschieden bemüht ist, eine Philosophie auf dem festen Boden der Anschauungen zu entwickeln, wozu er in besonderer Hinsicht auch den Leib und seine Vorstellungen rechnet. Damit ist noch keine Leibphänomenologie gewonnen, dennoch kann Schopenhauer als Vorläufer in diese Richtung gedeutet werden, der folglich auch unserer poetischen Phänomenologie vorgearbeitet hat.⁵⁹¹

Das Selbst der Demarkation

Der künftige Leib ist in seiner Ausgerichtetheit auf das werdende Selbst in einem Riss begriffen, den wir bereits als Zwischenort angedeutet haben (siehe §28). Auch im Interim der Künftigkeit hat sich uns eben dieser Spalt eröffnet. Im Lichte des Chiasmus von poetischer Phänomenologie und poetischer Existenz gilt: Der Logos ist seinem Begriffe nach demarkativ, denn er setzt und überschreitet zugleich seine eigenen Grenzen, ist also paradox und in seinem Wesen durch eine prinzipielle Ambivalenz bestimmt. Insofern das werdende Selbst in seiner Praxis durch den Logos konstituiert wird, eignet ihm dieselbe Zwiespältigkeit wie dem Logos. Von seinem Logos her bedacht, gibt sich uns das werdende Selbst der Existenzpoesie folglich als demarkativ zu verstehen, denn es geht und kommt auf sich in einem Grenzgang der Vernunft zu. Das Selbst der Demarkation aber ist nicht bloß ein "Selbst", das "wird", sondern es *ist* ein *werdendes* Selbst, und damit ein niemals schon vollends gegebenes Selbst. Weil dieser gebrochene Logos im Selbst keineswegs selbstverständlich ist, muss im Grunde noch immer gefragt werden: Was aber ist ein Selbst? Was kann ein Selbst werden? Was wird ein

590 Siehe etwa Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26), S.140: „Was Schopenhauer sachlich etwa aufgrund seiner eigenen Philosophie aufzubringen hätte, ist nichts— denn der verärgerte Ton. Dieser Ton, der gegenüber Schelling und Hegel noch ganz andere Formen annimmt und der danach auch bei anderen üblich geworden war, kann die grenzenlose Oberflächlichkeit nicht verbergen, mit der diese polternden Epigonen des 19. Jahrhunderts glaubten, die große und eigentliche Philosophie von Plato bis Hegel überwunden zu haben.“

591 Siehe Schopenhauer: *Über die Grundlage der Moral*, S.551. Dort versucht er die Moral empirisch auf „ihren letzten Grund zurückzuführen“, deren Handlungen „als gegebenes Phänomen zu betrachten“ und erklären sind.

Selbst, das erst ein Selbst *wird*? Wie ermöglicht sich ein Selbst? Wie verwirklicht sich ein Selbst? Kann ein Selbst sich auch als mögliche Unmöglichkeit werden? Kann ein Selbst sich vergotten – zumal ein demarkatives? Das Selbst von der Demarkation aus in seiner Selbstwerdung zu beschreiben, muss bedeuten, das Paradox, das sich in seiner eigenen Ausdifferenzierung erkennen lässt, fruchtbar zu machen. Genau dies tun auf ihre Weise auch Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger.

In diesem 7. Kapitel werden wird uns so dem Leib der poetischen Existenz in seiner demarkativen Naturierung widmen. Dazu wollen wir den Leib des Ritters des Glaubens bei Kierkegaard (siehe §29), den Leib des Übermenschen bei Nietzsche (siehe §30) und den Leib des Da-seins bei Heidegger (siehe §31) genauer betrachten.

§29 Kierkegaard: Der Leib des Ritters des Glaubens

Der Leib ist kein expliziter Terminus im Denken Kierkegaards, dennoch bereitet sich in seinem Verständnis des Leiblichen, weit über den Deutschen Idealismus hinaus, exakt dasjenige Leibverständnis einer poetischen Phänomenologie vor, welches wir oben als eine Zone beschrieben haben, die den Körper, das werdende Selbst und das eigenste Einzelsein umfasst. Zwar nennt etwa Vigilius Haufniensis den Leib in *Der Begriff der Angst* „das Organ der Seele und somit auch des Geistes“,⁵⁹² doch können wir hier noch weitergehen: Leib meint im Denken Kierkegaards auch das Organ des „Einzelnen“ (*Enkelte*), jener Kategorie, als deren Entdecker er sich gemeinsam mit Sokrates rühmt,⁵⁹³ und mit welcher er zeitweise sogar seinen Grabstein benannt wissen wollte.⁵⁹⁴ Der Einzelne ist dabei nicht zu verwechseln mit einem selbstsüchtigen Egotisten – und auch nicht mit Max Stirners Eigner – sondern er bezeichnet das Existieren

592 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.607f.

593 Siehe Kierkegaard: *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, S.64.

594 Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)*, S.131: „Da tritt dann die Kategorie „der Einzelne“ auf, jene Kategorie, die so sehr mit meinem Namen verknüpft ist, daß ich wünschen möchte, man schriebe auf mein Grab: „Jener Einzelne““.

als jener individuelle Mensch, der man ist.⁵⁹⁵ „In der Existenz ist das Individuum eine Konkretion“,⁵⁹⁶ wie Johannes Climacus klarstellt, ein abstraktes „System des Daseins“ kann es folglich niemals geben.⁵⁹⁷ Dieser Seitenhieb auf Hegel unterstreicht die existenzielle Unabgeschlossenheit des Einzelnen, die unserer Künftigkeit des Werdens und des Leibes entspricht, wo sie die Möglichkeit existenzieller Wirklichkeit konkretisiert. Der Leib des Einzelnen konkretisiert demnach seine poetische Existenz ins Offene, indem er so die Wahrheit *für sich* sucht, die Idee, für welche er leben und sterben will (siehe §21); indem er so das Selbst ist, das er wird. Das philosophiehistorisch Umwälzende an dieser Denkweise ist, dass Kierkegaard hier den Leib, das Selbst, das Einzelne nicht mehr als ewiges, transzendentes und stabiles Subjekt denkt, das gleichsam außerhalb des gelebten Lebens steht, sondern als zeitliches, konkretes und gebrochenes Selbst, das sich selbst immer erst künftig ist, weil es sich selbst erst *werden* muss. Dieses Selbst ist leidenschaftlich, es sucht, liebt, leidet, ringt, betet, scheitert, siegt. Kurz: Es existiert, und zwar leiblich! *Hier* haben wir die Konkretion einer poetischen Phänomenologie in Richtung einer poetischen Existenz. Als solcher ist der Einzelne in seiner Leiblichkeit auch der Befindlichkeit von Stimmungen ausgesetzt, die seine Existenz betreffen. Die allesentscheidende Stimmung im Denken Kierkegaards ist dabei die Unruhe, welche das Christentum mit sich bringt und welche das Selbst in seiner Zeitlichkeit – progressiv verstanden im Durchlaufen der drei Sphären der Existenz – am stärksten zu seiner Konkretion zwingt. In seinen *Tagebüchern* schreibt Kierkegaard: „Das Christentum ist die nachhaltig stärkste, die grösstmögliche Unruhe, es lässt sich keine grössere denken, sie will das menschliche Dasein von seinem tiefsten Grund auf in Unruhe bringen, alles sprengen, alles zerbrechen.“⁵⁹⁸ Und: „Wo jemand Christ werden soll, da muss Unruhe sein; und wo

595 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S494f. Siehe ebd., S.482: „Das Ethische hat mit den einzelnen Menschen zu tun, und wohlbemerkt mit jedem einzelnen.“ Siehe auch Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.822: „Wer ethisch lebt, hat also sich selbst als seine Aufgabe.“

596 Ebd., S.724.

597 Siehe ebd., S.241ff.

598 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.293. Siehe auch Kierkegaard: *Der Augenblick*, S.226.

jemand Christ geworden ist, da entsteht Unruhe.“⁵⁹⁹ Ist das Selbst in seiner Selbstwerdung also auf sein Christwerden hin ausgerichtet, dann findet es sich umspült von Wellen der Sorge und des Aufstands wieder. Es lebt dann vor Gott in der Unruhe von „Furcht und Zittern“. ⁶⁰⁰ Aus seiner Mitte gerissen, hat es sich vielleicht verloren und muss sich selbst erst wieder finden lernen – so wie der junge Dichter in *Die Wiederholung*⁶⁰¹ – und mehr noch: Es muss sich selbst erst *werden* lernen: „Aber sich selbst werden heißt konkret werden.“ Wie bereits betont: Der Mensch ist nicht schon ein Selbst, sondern ein Selbst ist „in jedem Augenblick, den es da ist, im Werden.“⁶⁰² Das leibliche Selbst hat seine Zeitlichkeit gerade auch im Wagnis zu sich selbst als einem Einzelnen. Zwischen den hier forcierten Termini von Leib, Selbst und Einzelnem müssen wir bei Kierkegaard nach keiner systematischen Ordnung suchen. Sie alle beschreiben dieselbe Zone, welche im Typus des Ritters des Glaubens letztlich ihre prägnanteste, aber zugleich undurchsichtigste Ausprägung erfahren hat. Damit ist schon angezeigt, worum es hier *nicht* gehen kann: Den Leib des Ritters des Glaubens als objektivierten „Leib des Ritters des Glaubens“ zu betrachten, als ob es sich dabei um eine klar definierte Zielfigur handeln würde. Vielmehr geht es darum, die besagte Zone als offene Verbildlichung (im Sinne des Imagos) eines Typus zu lesen, der das Leitmotiv der *indirekten Mitteilung* normativ *existiert* und *dabei* ein Selbst wird. In den nachfolgenden Denkbildern wollen wir so, erstens, das Selbst als Selbstverhältnis in *Die Krankheit zum Tode* (Tableau XXXXXVII); zweitens die Angst als Möglichkeit des Selbst in *Der Begriff der Angst* (Tableau XXXXX-

599 Ebd., S.293. Siehe Fernando Pessoa: *Das Buch der Unruhe* (1982).

600 Siehe Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.114: „Jeder Mensch muß in Furcht und Zittern leben, und deshalb darf auch nichts Bestehendes ohne Furcht und Zittern sein. Furcht und Zittern bedeutet, daß man im Werden ist, und jeder einzelne Mensch, sowie das ganze Menschengeschlecht, ist im Werden und soll sich dessen bewusst sein. Und Furcht und Zittern bedeutet, daß ein Gott lebt, was kein Mensch und nicht Bestehende ja einen Augenblick vergessen darf.“

601 Siehe Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.430: „Ich bin wieder ich selbst. Dieses »Selbst«, das ein anderer nicht von der Landstraße aufheben möchte, nenne ich wieder mein eigen.“

602 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.51. Siehe auch Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.819.

VIII); und drittens den Ritter des Glaubens in *Furcht und Zittern* (Tableau XXXXXIX) genauer unter Augenschein nehmen.

Das Selbst als Selbstverhältnis

Auf Vorwort und Einführung von *Die Krankheit zum Tode*, die wir in §13 als T23 bereits betrachtet haben, folgt der berühmte Auftakt zu Anti-Climacus' Schrift, dem wir uns hier nun widmen wollen.⁶⁰³ Insgesamt handelt besagte Schrift von der Frage nach dem Selbst, seinem Bewusstsein und damit auch seiner Werdung im Lichte der Verzweiflung, das heißt der Sünde. Ihre Poesie ist nicht zu vergleichen mit jener anderer Schriften kierkegaardischer Provenienz, dennoch weist sie in ihrer begrifflichen Stringenz eine gewisse "logische Poesie" des Selbst auf, die uns dazu veranlasst hat, den Auftakt von Teil A als Tableau zu meditieren. Insbesondere der erste Abschnitt hat eine begriffliche Sogkraft, deren offen zwingende Dichte niemanden kalt lässt und es verlangt, vollständig zitiert und *geschaut* zu werden:

Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst: Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen Zweien. So betrachtet, ist der Mensch noch kein Selbst.

Anti-Climacus hebt an mit einer anthropologischen Bestimmung („Der Mensch ist Geist“), um sodann eine existenzielle anzufügen („Geist ist Selbst“), die wiederum in eine ontologische Bestimmung überführt wird („Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“). Syllogistisch folgt daraus, dass der Mensch ein Selbst *ist*, insofern er Geist ist. Als Selbst ist er somit das Selbstverhältnis seines Selbst, das heißt sein Selbst-Bewusstsein respektive der Geist, der sich auf sich selbst beziehen kann. Der Mensch ist als Selbst also nicht sein Bewusstsein („das Verhältnis“), sondern sein Selbst-

603 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.31ff (T57).

bewusstsein („dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“). Ferner unterstreicht Anti-Climacus, dass der Mensch auch „eine Synthese“ (Relation) sei, und zwar eine dreifache: von Unendlichkeit und Endlichkeit (Quantität), von Zeitlichem und Ewigem (Qualität), von Freiheit und Notwendigkeit (Modalität).⁶⁰⁴ Als Synthese ist der Mensch aber noch kein Selbst, also auch kein Geist, was bedeutet, dass es im Menschen einen Widerspruch gibt: Denn einerseits ist er eine Synthese, andererseits ist er ein Selbst. Insofern er eine Synthese ist („das Dritte als negative Einheit“), ist er aber noch kein Selbst („das positive Dritte“). Es muss zwischen der Synthese und dem Selbst also einen Spalt geben, ein Interim, ein Zwischen. Wir heißen es die Künftigkeit des Leibes, in und durch welche der Mensch erst zu einem Selbst, also zu sich selbst, *wird*, indem es in dieser Spannung zu sich selbst findet. Dieses Selbst ist nun entweder selbst gesetzt oder durch ein Anderes. In Abkehr von einer fichteanischen Selbstsetzung betont Anti-Climacus, dass das Selbst des Menschen durch ein Anderes gesetzt wurde. Dieses Andere ist eine Macht und kann – im vorliegenden Fall – nur Gott sein. Das Selbstverhältnis des Menschen verhält sich also, indem es sich zu sich selbst verhält, nicht nur zu sich selbst, sondern auch zu dem Anderen, welches es überhaupt gesetzt hat. Das Selbstbewusstsein des Geistes ist zugleich ein Gottesbewusstsein, wenngleich natürlich ein demarkatives. Dies zeigt auch, weshalb der Mensch nicht immer schon ein Selbst ist, denn ansonsten wäre er immer schon im Bewusstsein Gottes. Ein Mensch kann auch nur eine Synthese sein, aber noch kein Selbst als Geist. Wichtig ist ferner, dass dieses Selbstverhältnis gestört sein kann, was zu Verzweiflung führt. Weil das Selbst des Menschen von einem Anderen gesetzt wurde, gibt es auch zwei Formen der Verzweiflung: Erstens verzweifelt „nicht es selbst sein zu wollen“; zweitens „verzweifelt es selbst sein zu wollen“. In beiden Fällen ist das Selbstverhältnis gestört („ein Missverhältnis“), weil das Selbst sich in einem Verhältnis der Unruhe und des Ungleichgewichts zu

604 Anti-Climacus denkt den Menschen hier also angelehnt an das kantische Schema der 12 Kategorien der reinen Verstandesbegriffe aus der *Kritik der reinen Vernunft*: Qualität (Einheit, Vielheit, Allheit), Quantität (Realität, Negation, Limitation), Relation (Inhärenz-Subsistenz, Kausalität-Dependenz, Gemeinschaft) und Modalität (Möglichkeit-Unmöglichkeit, Dasein-Nichtsein, Notwendigkeit-Zufälligkeit). Siehe Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 106, S.150.

dem Anderen verhält, das es gesetzt hat. Verzweiflung (also Sünde) resultiert folglich aus einem nicht-existenten oder gestörten Gottesverhältnis des Selbst, indem der Mensch sich selbst entweder loswerden will oder sich selbst übermäßig sein will.⁶⁰⁵ Diese Abhängigkeit des Menschen zeigt auch, dass ein Verzweifelter die Last der Verzweiflung nicht von selbst heben kann. Wenn der Verzweifelte dies glaubt, „dann steht er noch in der Verzweiflung, arbeitet sich mit all seinen vermeintlichen Arbeiten nur desto tiefer in eine tiefere Verzweiflung.“ Der Abschnitt endet mit der Formel, die den Zustand beschreibt, wenn das Selbst die Verzweiflung ganz überwunden hat: „im Sich-Verhalten-zu-sich-selbst und im Es-Selbst-sein-Wollen gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte.“ Das bedeutet, das Selbst ist sich in seinem Selbstbewusstsein und in seinem Willen dieses Selbst zu sein, ganz der Setzung durch Gott gewahr („durchsichtig“) und gründet in dessen Macht. Mit anderen Worten: Es bedeutet, dass das Selbst den Glauben hat.⁶⁰⁶

Angst als Möglichkeit des Selbst

Unser zweites Tableau ist ein Doppelbild aus *Der Begriff der Angst* von Vigilius Haufniensis.⁶⁰⁷ Ähnlich wie bei *Die Krankheit zum Tode* ist auch diese kierkegaardische Schrift zu großen Stücken von einer logischen Poesie geprägt, die gewisser Anschaulichkeit ermangelt. Dennoch erlauben auch die hier gewählten Textstellen einen kontemplativen Umgang im Sinn der poetischen Phänomenologie, nicht zuletzt aufgrund ihrer gedanklichen Geschlossenheit. Sie handeln aufs Ganze gesehen von der Angst als leiblicher Stimmung der Existenz. Vigilius Haufniensis legt uns dabei zunächst fünf Bestimmungen der Angst vor: (1) Erstens ist sie wie ein Schwindel, vergleichbar mit dem Taumel, der einen ereilen kann, wenn man „in

605 Siehe dazu Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.79: „Verzweifeln aber heißt das Ewige verlieren.“ In *Entweder – Oder* wiederum zeigt sich, dass eine ausschließlich ästhetische Existenz ebenso in der Verzweiflung enden kann.

606 Siehe dazu Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.177: „im Verhältnis zu sich selbst und in dem Willen, es selbst zu sein, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte. Welche Formel wiederum, es wurde oftmals daran erinnert, die Definition für Glauben ist.“

607 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.512f/631–634 (T58).

eine gähnende Tiefe“ blickt. Die Angst ist also ein Pathos. Das Auge schaut in den Abgrund und ängstigt sich vor dieser Tiefe, in welche es mit seinem Blick niedersteigt. (2) Zweitens ist die Angst aber auch wie ein Schwindel, der aus dem Abgrund aufsteigt. Es ist dies „der Schwindel der Freiheit“, der einen ereilen kann, wenn der Geist die Synthese von Seelischem und Leiblichem in sich selbst setzen will, also von seiner eigenen Freiheit *weiß*.⁶⁰⁸ Blickt das Auge jetzt in den Abgrund seiner eigenen Möglichkeiten, dann *weiß* es um seine Freiheiten, die es in ihrer Endlichkeit ergreifen will. Dies macht ihm Angst und hemmt seine Freiheit (sie sinkt um). Die Angst ist also auch ein Logos. (3) Drittens ist die Angst aber auch der Augenblick, wo die Freiheit sich wieder erhebt, doch nunmehr in einem neuen Modus: jenem der Schuld. Denn jetzt, nachdem der Mensch vom Schwindel der Freiheit gepackt wurde, *weiß* er auch, dass er bereits schuldig ist, gemäß den Möglichkeiten, die er in Freiheit ergriffen hat. „Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat oder erklären kann.“ Dieser Sprung ist der „qualitative Sprung“, in welchem der Geist sein Bewusstsein der eigenen Schuld setzt. Angst ist ebenso ein bestimmter Logos. (4) Viertens aber ist diese Angst zugleich das „Selbstischste von allem“, denn die Angst vor der Sünde und das Bewusstsein der Sünde, also der eigenen Schuld, wirft den Menschen ganz auf sich selbst zurück. Angst stiftet das Selbst, denn es ist immer nur eines jeden *eigene* Angst und Schuld, die einem widerfährt im Taumel vor den eigenen Freiheiten und ihren Möglichkeiten etwas Konkretes zu tun. „Keine konkrete Äußerung der Freiheit ist so selbstisch wie die Möglichkeit jeder Konkretion.“ Angst ist ambivalent, sie macht ohnmächtig und doch selbstisch. Es ist eine „süße Beängstigung“, die einen bezirzt im Riss der Zweideutigkeit, vor Gott schuldig zu sein und vor Gott noch *mehr* schuldig werden zu können. Angst ist ebenso ein unbestimmter Logos. (5) Fünftens ist Angst also eine Graduierung ihrer eigenen Reflexion („ein Komplex von Ahnungen“), und das heißt ihres Gegenstandes zwischen ihrem bestimmten und unbestimmten Logos. Der ursprüngliche Gegenstand der Angst ist das Nichts, denn

608 Siehe ebd., S.490: „Der Mensch ist eine Synthese des Seelischen und des Leiblichen. Aber eine Synthese ist undenkbar, wenn die zwei sich nicht vereinen in einem Dritten. Dieses Dritte ist der Geist.“ Siehe oben T57, Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.31ff.

die Angst richtet sich, im Gegensatz zur Furcht, auf ein Unbestimmtes.⁶⁰⁹ Die Angst entbirgt uns das Nichts als abwesend anwesend, wie Heidegger sagt (siehe §15, T30).⁶¹⁰ Je mehr die Angst im Individuum reflektiert ist, desto mehr wird sie zu einem Etwas. Dennoch bleibt die Angst im demarkativen Sinne auf das Nichts der Freiheit gerichtet, das in seinen möglichen Folgen des Schuldigwerdens offen bleiben muss. Der qualitative Sprung ist jedenfalls schon dadurch gesetzt, dass der selbstisch gewordene Mensch nun weiß, dass er durch die Möglichkeiten seiner Freiheit sich in immer mehr Schuld verstricken könnte. – Im zweiten Teil-Gemälde aus *Der Begriff der Angst* stoßen wir auf sodann auf vier weitere Bestimmung der Angst: (6) Sechstens ist die Angst desgleichen etwas, was erlernt werden muss. Als solche ist sie „das Höchste“ im Leben. Entgegen dem herkömmlichen Logos erkennt Vigilius Haufniensis in der selbst-stiftenden Macht der Angst also eine positive Kraft. Er nennt deshalb das Erlernen der Angst auch „ein Abenteuer“, „das jeder Mensch zu bestehen hat.“ Indes gilt es im Lebensvollzug „auf die rechte Weise Angst zu haben“, was dem klugen Begehen eines Mittelwegs zwischen niemals Angst haben und sich in der Angst verlieren gleicht. Angst ist eine Praxis. (7) Siebtens ist Angst etwas, was innerlich selbst produziert wird, und zwar relativ zur Tiefe eines Menschen (dies in Ergänzung insbesondere zur zweiten Bestimmung oben). „Je tiefer seine Angst ist, desto größer ist der Mensch.“⁶¹¹ Wo Tiere nur Furcht kennen und Engel von Angst nichts wissen, ist der Mensch als Synthese jenes Wesen, das sich ängstigen kann, weil es seine

609 Siehe ebd., S.488. Siehe auch ebd., S.487: „Aber zugleich ist etwas anderes da. „Was ist es denn? Nichts. Welche Wirkung aber hat das Nichts? Es erzeugt Angst.“

610 Im Lichte von Nietzsches Analyse des Nihilismus können wir sagen: Wir geraten in Taumel auch im Angesicht des Nichts im Tod Gottes. Denn Gottlosigkeit oder Sünde vor Gott gehören beide zum Erschreckendsten und machen uns schwindeln (beide sind primordiale Verunmöglichender des Wesentlichen, wie wir sagten. Siehe §24). Siehe auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.226: „Und weil das Gewicht wegfiel – deshalb kann die Uhr nicht gehen, deshalb kentert das Schiff – und deshalb ist das Menschenleben Taumel.“

611 Siehe dazu Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.489: „Je weniger Geist, desto weniger Angst“, ebd., S.501: „Je ursprünglicher ein Mensch ist, desto tiefer die Angst“, ebd., S.516: „Je mehr Sinnlichkeit, desto mehr Angst“, ebd., S.526: „Je mehr Angst, desto mehr Sinnlichkeit.“ Und in Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.66: „Je mehr Bewusstsein, desto mehr Verzweiflung.“

eigene Angst erzeugt. Angst ist auch eine Poiesis des Geistes. Dies gilt für jeden einzelnen Menschen relativ zu seiner geistigen Tiefe, und damit auch für den demarkativen Christus als er am Kreuz „Eli, Eli, lema sabachtani“ schrie. (8) Achtens ist Angst etwas, was einen selbst bilden kann „nach seiner Unendlichkeit.“ Unendlichkeit meint die Unendlichkeit des Möglichen. Angst ist „die Möglichkeit der Freiheit“ (siehe zweite und vierte Bestimmung), die alle „Endlichkeiten verzehrt“, sich also auf die Unendlichkeit des Möglichen vor Gott richtet. Als solche ist Angst ein ubiquitärer und vollumfänglich bildender Bewusstseinszustand, der ärger ist als jede Folter eines Großinquisitors, jede Falle, die ein Spion legen kann oder jede Examination eines strengen Richters. Angst ist Selbstkonstitution durch Angst. Deshalb ist die Möglichkeit der Angst „die schwerste aller Kategorien“, wie wir im Vergleich zu Nietzsches Ewiger Wiederkunft des Gleichen schon zitierten. Sie kann einen vollends umfassen und wiegt dabei „schwerer“ als die Wirklichkeit, denn das Entsetzliche ist immer möglich; auch dass die mögliche Schuld vor Gott noch immer größer werden könnte, als die wirkliche Schuld es bereits ist. Durch die Angst erzogen zu werden, bedeutet folglich durch die „Schule der Möglichkeiten“ zu gehen – die „ängstigende Möglichkeit zu können“, wie es früher im Text heißt⁶¹² – und das Wirkliche in seiner relativen Leichtigkeit schätzen zu lernen. In Bezug auf die Angst ist es offenkundig: Möglichkeit ist mehr als Wirklichkeit (siehe §21). (9) Neuntens schließlich ist Angst ein Zustand des Glaubens, insofern es der Glaube ist, der gegenüber der Möglichkeit der Freiheit redlich ist. Wer Glauben hat, kann „absolut und unendlich durch die Möglichkeit gebildet“ werden, denn er fühlt das Gewicht der Möglichkeiten vor Gott, gerät im Angesicht des Herrn in den Taumel seiner Freiheit. Gott selbst wird also zum Abgrund, in welcher der Gläubige schaut. Den Glauben charakterisiert Haufniensis mit Hegel wiederum als „innere Gewissheit, die die Unendlichkeit vorwegnimmt.“ Dies meint hier die Unendlichkeit des Möglichen, aber auch die Unendlichkeit Gottes, die ebenso zur Unendlichkeit des Möglichen gehört. Gott ist der Herr der Möglichkeiten! Der Glauben hat also auch zwei Seiten: Zum einen erkennt er den Schrecken der Möglichkeiten, die das Individuum überwältigt; zum anderen besiegt er ihren Schrecken, weil er ihre falsche Idealisierung

612 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.491.

antizipiert. Vor den „Schrecknissen des Lebens“ gilt es sich nicht zu ängstigen, nur vor dem Möglichen. Dies zu erkennen aber, ist auch eine Frage des Geistes, und damit einer Poesie der Phantasie. Wenngleich Haufniensis dies so nicht sagt, ist es evident: Die Angst ist auch eine Poesie des Geistes.⁶¹³

Der Ritter des Glaubens

Unser drittes Denkbild entnehmen wir aus Johannes de silentio *Furcht und Zittern*.⁶¹⁴ Es schließt direkt an Abrahams Glauben kraft des Absurden an, dem wir in T15 in §9 begegnet sind. Wir entsinnen uns: Dort thematisiert de silentio Abrahams logossprengende Glaubensprüfung auf dem Berg Morija, insbesondere aber die drei Bewegungen des Glaubens: erst jene der unendlichen Resignation, dann jene der Unendlichkeit und schließlich jene der Endlichkeit. Abraham hat die Gottesprüfung bestanden, aber kehrt wundersamerweise wieder in das endliche und irdische Leben zurück. Darin zeige sich die Spitze, auf welcher Abraham stehe. Abraham ist also ein Ritter des Glaubens, voller Leidenschaft für Gott, darin Ausdruck eines demarkativen Logos jenseits der Profanität. Dennoch – und damit endet T15 – enttäuscht der Ritter des Glaubens leicht, weil er, der aus der Unendlichkeit in die Endlichkeit zurückgekehrt ist, in seinem Erscheinungsbild eine auffällige Ähnlichkeit aufweist mit einem Spießbürger. Dieses Paradox ist konstitutiv für den Ritter des Glaubens, der seine Extraordinarität hinter einer Maske der Ordinarität verbirgt, ja vielleicht aus Selbstschutz verbergen *muss*, um nicht zugrunde zu gehen an dem, was er gesehen hat, woran er erprobt wurde (wie auch Hiob) und was er also weiß. Doch nicht nur aus Selbstschutz, sondern auch aus Schutz seiner Mitmenschen. Denn wer könnte den Ritter des Glaubens verstehen? Wer ihn dulden? – In unserem hier betrachteten Tableau macht sich Johannes de silentio nun auf die Suche nach einem solchen Ritter des Glaubens in seiner Zeit, der wie Abraham kraft des Absurden glaubt, der wie Abraham die Bewegung der Unendlichkeit *und* der Endlichkeit vollbracht hat,

613 Siehe dazu Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875–1879* (KSA 8), S.356: „Die Angst wohnt im Innersten der menschlichen Phantasie.“

614 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.215 – 219 (T59).

der wie Abraham sich hinter einer Maske des Schweigens schützen muss. Beobachten würde er ihn wollen, bewundern und dabei seine Bewegungen nachahmen. Unser Autor gesteht aber sogleich ein, dass er „mehrere Jahre vergebens danach gefahndet“ habe. Seine Sehnsucht aber bleibt: „Wüßte ich indessen, wo ein solcher Ritter des Glaubens wohnte, so würde ich stehenden Fußes zu ihm wandern; denn dies Wunder beschäftigt mich absolut.“ Weil ein Ritter des Glaubens aber nicht zu finden ist – entweder weil es so wenige gibt oder weil sie sich als Philister so gut zu tarnen wissen – muss Johannes de silentio sich schlicht einen denken, sprich ihn imaginieren. Er wird also zum Poeten des Ritters des Glaubens: „Hier ist er.“ Die Bekanntschaft wird geschlossen, er wird ihm vorgestellt, macht einen Sprung zurück und sagt: „»Herrgott! ist das der Mensch, ist er's wirklich, der sieht ja aus wie ein Steuereinnnehmer.« Indessen ist er's jedoch.“ Die Ironie ist unüberhörbar, doch bestätigt gerade sie die perfekte Maskierung des Glaubensritters. Nichts an ihm lässt eine „Bruchtelegaphie aus dem Unendlichen“ erkennen, kein Riss ist vorhanden „durch den das Unendliche herausguckte“. Er sieht aus wie ein solider Bürger, der ganz der Endlichkeit der Erde angehört. Alle weiteren Beobachtungen, die unser Dichter über den Ritter anstellt, bestätigen dies: Er tut nichts Auffälliges, er tut bloß das Seinige. Er ist pünktlich, geht sonntags in die Kirche, raucht seine Pfeife und beobachtet die Menschen. Er ist kein Poet, kein Genie. Abends kocht ihm seine Frau ein Mahl und er freut sich am Irdischen. Verglichen wird er mit einem Schreiberling, einer Krämerseele, einem Postboten, einem Restaurateur, einem Kapitalisten, dem Fleischer von nebenan, einem Taugenichts, ja gar mit einem Mädchen von sechzehn Jahren. Er ist absolut unauffällig, „kein himmlischer Blick oder ein Anzeichen des Inkommensurabeln verraten ihn“. Und doch, *und doch* – de silentio wiederholt diese Worte mehrfach – *ist* der Ritter des Glaubens alles dies *nicht*, sondern *erscheint* er nur so. *De facto* hat er „auf alles unendlich resigniert“, hat er „die Bewegung der Unendlichkeit gemacht und macht sie in jedem Augenblick“, aber so, dass „ständig die Endlichkeit dabei herausbekommt“. Der Ritter des Glaubens ist in seiner ganzen irdischen Gestalt nichts Ordinäres, sondern „eine neue Schöpfung kraft des Absurden.“ Er ist ein fruchtbares Paradox, eine mögliche Unmöglichkeit, ein demarkatives Ereignis. Doch wie kann man ihn erkennen trotz seiner Selbst-Cachierung? Vergleichbar ist er mit einem Tänzer, der im

Sprunge selbst in seiner Stellung steht. Nahezu eine Unmöglichkeit für einen realen Tänzer, doch der Ritter des Glaubens tut *genau dies*: Er ist Tänzer und hat Elevation, er steigt nach oben und fällt wieder herab – und hier, und *nur hier*, kann man ihn erkennen:

Aber jedesmal, wenn sie [die Ritter] herabfallen, vermögen sie nicht gleich die Stellung einzunehmen, sie schwanken einen Augenblick, und dies Schwanken zeigt, daß sie doch Fremde in der Welt sind. Es ist mehr oder weniger auffällig, da sie Kunst besitzen; aber selbst der kunstvollste dieser Ritter kann dies Schwanken dennoch nicht verbergen. Man braucht sie nicht in der Luft zu sehen, man braucht sie bloß in dem Augenblick zu sehen, wo sie die Erde berühren und berührt haben – und man erkennt sie.

Im leichten Schwanken also verrät er sich, wo er aus der Unendlichkeit in die Endlichkeit zurückkehrt, vom Sprung in den Himmel wieder den Boden der Erde berührt. Es ist nur ein kurzer Augenblick, *da* aber gilt es ganz genau hinzuschauen. Denn sogleich verwandelt der Ritter des Glaubens seinen Sprung in einen Gang, drückt er „das Sublime absolut im Pedestrischen“ aus und ist wieder unerkennbar. Diese Bewegung vermag nur jener Ritter, „und das ist das alleinige Wunder.“

Das Selbstverhältnis des Selbst, die Angst als Möglichkeit des Selbst und der Ritter des Glaubens haben uns leibliche Modi gezeigt, die eine poetische Existenz ermöglichen oder zu ihren Stimmungen und Charakterisierungen gehören. Denken wir zusammen, was unsere Denkgemälde im Einzelnen aussagen, dann ist klar: Der Ritter des Glaubens ist ein leibliches Selbst, das von seiner Angst selbstisch gebildet wurde und seinen Glauben immer wieder im Sprung ins Unendliche erneuert. Ein solcher Ritter des Glaubens ist keine Theorie, auch kein Konzept, sondern ein lebendiger Leib, der seine demarkative Selbstheit im Eigensten vor Gott erringt und *in primis* poetisch umschrieben werden muss. Er ist eine Möglichkeit ins Offene, der gerade an seiner Angst den Möglichkeitssinn ins Künftige schult.⁶¹⁵ Dergestalt gehört seine Selbstwerdung zur kierkegaardischen Aneignungsbewegung, die wir wie folgt komplementieren können: Erst gilt es, sich selbst zu wählen. Sich selbst zu wählen, ist ein existenzi-

615 Siehe dazu auch Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.487ff und Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.55 – 61.

eller „Sprung im Dasein“⁶¹⁶. Diesen Sprung gilt es leidenschaftlich immer wieder zu wiederholen. Diese Wiederholung erzeugt Innerlichkeit. Innerlichkeit bezeichnet den geistigen Raum der Gottesbeziehung. Darin hat man sich selbst als Einzelnen, als Selbst, als Ritters des Glaubens gewählt (der Kreis schließt sich), und zwar vor Gott. Darin „die Aufgabe eines poetischen Lebens zu realisieren“⁶¹⁷, wie es im *Tagebuch des Verführers* steht, ist Konkretion einer poetischen Existenz, wenngleich in einem nicht nur ästhetischen, sondern existenziellen, leib-künftigen, demarkativen Sinne. Die Selbstwahl, wie das Pseudonym B sie in *Das Gleichgewicht des Ästhetischen und des Ethischen in der Ausarbeitung der Persönlichkeit* in *Entweder – Oder* entwickelt, nimmt ihren Anfang dabei im Pathos des „entweder – oder; aut – aut“⁶¹⁸ das einen zur Wahl drängt, damit das Ich darin sich selbst wähle, und das heißt sich selbst empfangen,⁶¹⁹ was letztlich bedeuten muss, das Absolute zu wählen, das einen wählt, und das man selbst in seiner ewigen Gültigkeit ist. Absolut das Absolute zu wählen, bedeutet für B also sich selbst als das Absolute zu wählen.⁶²⁰ So auch bei Abraham, der als Einzelner „in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht.“⁶²¹ Selbstwahl ist also Wahl des eigenen Selbst. Doch was ist das Selbst? „Es ist das Abstrakteste von allem, das doch in sich zugleich das Konkreteste von allem ist – es ist die Freiheit.“⁶²² Als Freiheit verstanden, weist sich das Selbst bereits in seinem Werden aus, in welches es auch durch den qualitativen Sprung⁶²³ ins Sündenbewusstseins rückt: Sich schuldig zu wissen (wirklich und möglich), bedeutet *sich selbst zu werden*. Dies gilt

616 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.220, (Fn.1): „Jede Bewegung der Unendlichkeit geschieht durch Leidenschaft, und keine Reflexion kann eine Bewegung zustandebringen. Dies ist der Sprung im Dasein, der die Bewegung erklärt, indes die Meditation eine Chimäre ist, die bei Hegel alles erklären soll, und die zugleich das einzige ist, das er nie zu erklären versucht hat.“

617 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.353.

618 Ebd., S.704.

619 Siehe ebd., S.727f.

620 Ebd., S.771f.

621 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.239. Siehe auch ebd., S.247/257.

622 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.772.

623 Siehe Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.475: „Die Sünde kommt also hinein als das Plötzliche, das heißt durch den Sprung. Dieser Sprung jedoch setzt zugleich die Qualität; (...). Ebd., S.534: „Das eigentliche Selbst aber ist erst im qualitativen Sprung gesetzt.“

ebenso für den Sprung in die Unendlichkeit kraft des Absurden, wie Abraham wie ihn macht, um sich dann doch im Endlichen zu halten: Es bedeutet sich selbst zu werden als ein Ritter des Glaubens, wenngleich dies nicht nur aus eigener Kraft gelingen kann.⁶²⁴ Wie uns das Werden der Wiederholung in §25 deutlich gemacht hat, ist der Sprung in die Künftigkei des Werdens notwendig im Modus der Wiederholung zu vollbringen, denn Springen kann ein Selbst im Grunde nur in der Wiederholung seines Sprungs, gerade auch als mögliche Unmöglichkeit der Wiederholung, wie im Falle Abrahams. Der Sprung selbst versichert dem Selbst dann, wofür es sich in seiner Selbstwahl immer schon entschieden hat und was er auch in Zukunft wählen wird (in seiner Freiheit). Gerade die Wiederholung ist deshalb Ausdruck des Werdens des künftigen Leibes der Demarkation, worin das Selbst sich selbst wiederholt wieder holt. Das Selbst ist folglich eine Wiederholung seiner selbst. Dadurch erzeugt die Wiederholung Innerlichkeit und diese wiederum führt zu Gott im Sinne der *negativen Theosis* (siehe §33). Die kritisierte Christenheit ist hier längst überwunden zugunsten eines radikalen Christentums. Gott ist aber nicht nur das Ziel des werdenden Selbst, sondern – wie Anti-Climacus klarstellt – auch dessen Bedingung: „Wer keinen Gott hat, hat auch kein Selbst.“⁶²⁵ Der Mensch als bloße Synthese hat weder sich selbst gewählt noch weiß er sich zu ängstigen. Er hat also auch keinen Geist. Deshalb bedeutet Selbstwerdung im kierkegaardische Denken auch Geistwerdung, worin der Leib des Ritters des Glaubens seine Konkretion erfährt, ebenso wie der Geist im Leibe: „Wie ein Schreiben in den Sand oder ins Meer keine Spur hinterlässt, ebenso ist alles Dasein, das nicht Geist geworden ist, ein Verschwinden, etwas Spurloses.“⁶²⁶

624 Siehe Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.253: „Zum tragischen Helden kann ein Mensch aus eigener Kraft werden, aber zum Ritter des Glaubens nicht.“ Dazu gehört Glaube, also auch die Gnade (siehe §33).

625 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.64. Ebd., S.54: Ein Selbst ist selten in der Welt, „denn ein Selbst ist das, was in der Welt am wenigsten gefragt ist, und das ist etwas, was am allergefährlichsten ist, sich anmerken zu lassen, daß man eines hat.“

626 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.259.

§30 Nietzsche: Der Leib des Übermenschen

Nietzsche denkt den Leib und den Einzelnen in einer Bestimmtheit, die jene seines vormaligen Lehrers Schopenhauer noch bei Weitem übersteigt. Die Selbstüberwindung als Möglichkeit und die Ewige Wiederkunft als Werden poetischer Existenz fügen sich in seinem Denken in ein Leibverständnis, worin sich der Wille zur Macht als *Movens* des Lebens manifestiert. Nietzsches Leib ist die Wirkzone der Künftigkeit des Willens zur Macht und damit der Ewigen Wiederkunft des Gleichen. Wir können deshalb die gesamte Philosophie Nietzsches als eine Auslegung der Frage nach dem Leib verstehen,⁶²⁷ wobei der Logos sich primär und prioritär im Leib manifestiert (siehe *Genius der Gattung*, §10, T17). Der Leib sei deshalb weiser als der Geist⁶²⁸ und wesentlicher auch als die Seele. Denn wie Nietzsche betont: „Der Glaube an den Leib ist fundamentaler als der Glaube an die Seele.“⁶²⁹ Deshalb gilt: „Unsere heiligsten Überzeugungen, unser Unwandelbares in Hinsicht der obersten Werte sind Urteile unserer Muskeln.“⁶³⁰ Darin einen kruden Naturalismus zu vermuten, würde allerdings die dionysische Elementarität, ebenso wie die apollinische Sublimität verfehlen, welche der nietzscheanischen Ontologie des Leibes eignet.⁶³¹ Nietzsches Philosophie selbst ist Ausdruck intensivster und gelebter Leiblichkeit, wie er schon weit vor *Ecce Homo* beteuert: „Ich habe meine Schriften jederzeit mit meinem ganzen Leib und Leben geschrieben: ich weiß nicht, was „rein geistige“ Probleme sind.“⁶³² Darin erweist sich der Leib als

627 Siehe Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.348: „und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein Missverständniss des Leibes gewesen ist.“

628 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.244. Siehe ebd.: „Unsere Instinkte sind weiser als ihr Ausdruck in Begriffen.“

629 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.112.

630 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.169.

631 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.119: „der menschliche Leib ist ein viel vollkommeneres Gebilde als je ein Gedanken- und Gefühlssystem, ja viel höher als ein Kunstwerk – –“.

632 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.170. Siehe auch Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.278 – 297, wo Nietzsche unter dem Titel „Warum ich so klug bin“ den Wert von Ernährung, Ort, Klima, Erholung und den Instinkt der Selbsterhaltung betont.

Ausprägung des Einzelnen, um welchen Nietzsches Denken, ebenso wie jenes Kierkegaards, im Letzten dreht. Der Einzelne ist für Nietzsche jener, der sich aus dem Rund der Herdenmenschen befreit, sich aus der Masse der Vielen löst, so wie der einzelne Sänger gleichsam als menschengewordene Dissonanz aus dem Chor heraustritt.⁶³³ In *Schopenhauer als Erzieher* schreibt er: „Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: „sei du selbst!““⁶³⁴ Und ebenso: „Es giebt in der Welt einen einzigen Weg, auf welchem niemand gehen kann, ausser dir: wohin er führt? Frage nicht, gehe ihn.“⁶³⁵ Wer gegen sich selbst unbequem ist und dabei seinen eigenen Weg geht, der *wird* zum Einzelnen, der *wird* ein Selbst. Dies Vereinzeln ist normativ zu lesen: „Mein Gedanke: Es fehlen die Ziele, und diese müssen Einzelne sein.“⁶³⁶ Einzelne sollen die Lehrer der Menschheit sein und neue Einzelne erzeugen,⁶³⁷ darin liegt die anvisierte Künftigkeit des Leibes als einer Zone des Einzelneins gen viertes Relat. Mit einem trivialen Ich oder einem kartesischen und transzendentalen Subjekt hat auch dies offenkundig nichts zu tun (siehe oben). Dieser Einzelne Nietzsches ist ein Stimmungswesen weit über seine bloße Einzelheit hinaus, er atmet eine andere, eine hohe Luft, so wie auch Nietzsches Schriften:

– Wer die Luft meiner Schriften zu atmen weiß, weiß, daß es eine Luft der Höhe ist, eine starke Luft. Man muß für sie geschaffen sein, sonst ist die Gefahr keine kleine, sich in ihr zu erkälten. Das Eis ist nahe, die Einsamkeit ist ungeheuer – aber wie ruhig alle Dinge im Lichte liegen! wie frei man atmet! wieviel man unter sich fühlt! – Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis

633 Siehe Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1), S.61/155.

634 Nietzsche: *Schopenhauer als Erzieher* (KSA 1), S.338.

635 Ebd., S.340. Siehe auch *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.245: „Das — ist nun mein Weg, — wo ist der eure?“ so antwortete ich Denen, welche mich „nach dem Wege“ fragten. Den Weg nämlich — den giebt es nicht!“

636 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.281. Siehe ebd., S.228: „Grundfehler: die Ziele in die Herde und nicht in die einzelnen Individuen zu legen!“

637 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.147: „Die Einzelnen sollen die Lehrer sein, als die geistigen Mütter einer neuen Generation, zur Erzeugung neuer Einzelner.“

und Hochgebirge – das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein, alles dessen, was durch die Moral bisher in Bann getan war.⁶³⁸

Der Einzelne, der diese Luft zu atmen weiß, der in die Fremde dieser Höhen vorzudringen vermag, gehört zu den „zukünftigen Seelen“, die zur „Verkörperung einer einzigen grossen Stimmung“ werden könnten, einer „hohen Stimmung“ eines beständigen „Wie-auf-Treppen-steigen und zugleich Wie-auf-Wolken-ruhen.“⁶³⁹ Die ungeheuerliche Entrücktheit eines solchen zur Stimmung gewordenen Selbst bringt uns in die Nähe des Leibes des Übermenschen und seines demarkativen Logos. Der Übermensch ist, der er ist; er wird, der er ist; und er *ist, der er wird*. Er ist sein Werden, insofern er ein Selbst will. Wollen ist Werden, oder wie es in *Menschliches Allzumenschliches* steht: „Die thätigen erfolgreichen Naturen handeln nicht nach dem Spruche „kenne dich selbst“, sondern wie als ob ihnen der Befehl vorschwebte: wolle ein Selbst, so wirst du ein Selbst. —“⁶⁴⁰ Das Selbst des Übermenschen ist Ausdruck des Willens zur Macht, weshalb das Leitmotiv der *Umwertung aller Werte* sich auch im Übermenschen verdichtet: Dieser selbst *wird* zur *Umwertung aller Werte*, insofern er sich zum Imago jener möglichen Unmöglichkeit schafft, die anstelle des toten Gottes tritt. Dergestalt ist der Leib des Übermenschen also jene demarkative Zone, in welcher sich die Ewigen Wiederkunft im Ja der Existenzpoesie des Einzelnen zum ewigen Kreis realisiert. In den nachfolgenden Imagines wollen wir entsprechend solche Bejahungen von Leib und Stimmung betrachten, und zwar erstens in der großen Vernunft des Leibes in *Also sprach Zarathustra* (Tableau XXXXXX); zweitens im Gedicht *Abschied* aus den *Nachgelassenen Schriften* von 1884 (Tableau XXXXXXI); und drittens in Zarathustra Rede vom Übermenschen (Tableau XXXXXXII).

Die große Vernunft des Leibes

Unser erstes Tableau, das wir schauen, ist die Rede *Von den Verächtern des Leibes* aus *Also sprach Zarathustra*.⁶⁴¹ Der Titel der Rede

638 Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.258.

639 Siehe Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.528f.

640 Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA 2), S.524.

641 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 3), S.39ff (T60).

adressiert die „Hinterweltler“ aus der direkt vorangehenden Rede, also jene, welche metaphysisch-religiöse Hinter-Welten errichten und sich somit vom Sinn der Erde abwenden (siehe §30, T62). Der Leib gehört zum Sinn der Erde, wer die Immanenz der Erde geringachtet, der verachtet auch den Leib. Bekehren will Zarathustra die Verächter des Leibes allerdings nicht, sie sollen viel mehr verstummen und untergehen („ihrem eignen Leibe Lebewohl sagen“). In der Folge skizziert Zarathustra eine hierarchische Bestimmung der inneren Disposition des Menschen zwischen Leib, Seele, Geist, Selbst und Vernunft, wobei er sich vom naiven Kindersinn, der sagt: „Leib bin ich und Seele“, abwenden und als Wissender und Erwachter sprechen will. Im Kern unterscheidet Zarathustra zwei Ebenen: jene von Leib und Selbst (die große Vernunft) sowie jene von Geist und Seele (die kleine Vernunft), doch sind diese Ebenen nicht dualistisch, sondern monistisch und darin hierarchisch zu denken. Dabei gilt: Im Wesentlichen ist der Mensch Leib, „und Nichts ausserdem“. Die Seele, das Ich und der Geist sind nur Worte für Ausprägungen am Leib. Sie sind „kleine Werk- und Spielzeuge“ der elementaren Vernunft, die im Leib waltet. Gegen die bewusstseinszentrierte Philosophie der Tradition erachtet Zarathustra den Leib somit als grundlegender und dominanter als den Geist. Der Geist ist die „kleine Vernunft“ im Leib, die der „grossen Vernunft“ des Leibes als Werkzeug dient. Der Geist sagt „Ich“ (kleine Vernunft), der Leib aber tut Ich (große Vernunft). Die kleine Vernunft von Ich und Geist ist nicht untauglich, wenn sie als Teil der großen Vernunft des Leibes verstanden wird, das heißt als Teil einer „Vielheit mit Einem Sinne“. Die Vernunft des Leibes ist folglich keine nur unitarische und kohärente, vielmehr ist sie, ganz heraklitisch *und* parmenideisch, als „ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt“ zu begreifen, deren dionysischer Logos grösser, tiefer, abgründig und unbewusster waltet (siehe §10) als die „beste Weisheit“ des apollinischen Bewusstseins es vermag. Die Poesie der Vernunft des Leibes ist profundal, demarkativ und exzessiv – sie entspricht in ihrer dialektischen Ambivalenz von Vielem in Einem und Einem in Vielem der Eigenart des tatsächlichen Lebens. Als solches ist der Leib für Zarathustra das Selbst. Das Selbst ist die große Vernunft hinter „Sinn und Geist“, doch bedient es sich auch der kleinen Vernunft der Sinne und des Geistes (es horcht und sucht). Es herrscht dabei als „unbekannter Weiser“ über das Ich, dem es gebietet. Das Selbst aber gebietet durch

sein Schaffen, es ist ein „schaffendes Selbst“. Sagt das Selbst dem Ich also, dass es Schmerzen fühlen soll (ein Schaffen), dann leidet das Ich und denkt darüber nach, wie es den Schmerz lindern kann (ein Denken). Sagt das Selbst dem Ich, dass es Lust fühlen soll (ein Schaffen), dann freut sich das Ich und denkt darüber nach, wie es noch mehr Lust empfinden kann (ein Denken). Stets ist das Ich nur ein Umweg für die poetischen Zwecke des Leibes, die prioritär sind. Dies gilt somit auch für die drei Verwandlungen des Geistes (kleine Vernunft) in §26 (T53), hinter welchen *de facto* das leibliche Selbst wirkt. Im schaffenden Kinde, so ließe sich konkludieren, fallen Geist und Leib dann im fruchtbaren Sinne in Eins. Weil nun der schaffende Leib dem Geist auch seine Begriffe, Urteile, Werte und seinen Willen verleiht, so auch allem Verachten und Achten, aller Geringschätzung und Anerkennung. Damit hat Zarathustra, wie er glaubt, die Verächter des Leibes entlarvt, denn ihre Urteile *gegen* den Leib sind selbst leiblichen Ursprungs. „Noch in eurer Thorheit und Verachtung, ihr Verächter des Leibes, dient ihr eurem Selbst.“ Wenn also der Leib in den Verächtern des Leibes gegen den Leib spricht, dann will dieser Leib zugrunde gehen. Der Untergang der Leibverächter ist also durch ihre Verachtung besiegelt, welche ihr Selbst ihnen eingibt. Ganz anders hingegen jene, die den Leib hochachten. In ihnen will das Selbst, was „es am liebsten will: — über sich hinaus zu schaffen.“ Das Schaffen und das Über-sich-hinaus-Schaffen sind die Leidenschaft des Leibes und wer in diesem poetischen Logos achtet und wirkt, der baut, so wie Zarathustra, „Brücken zum Übermenschen!“

Abschied

Wenden wir uns nun einer Stimmung der Leiblichkeit im Denken Nietzsches zu. Dazu wollen wir eines seiner bekanntesten Gedichte betrachten, nämlich *Abschied* aus dem *Nachlass* des Jahres 1884.⁶⁴² Dort befindet sich das Poem unter dem Obertitel *Der Freigeist*, wodurch seine grundsätzliche Stoßrichtung bereits indiziert ist. Wer hier Abschied nimmt, ist ein freier Geist, der sich abwendet von der alten Heimat, den vormaligen Sicherheiten und den bisherigen Wer-

642 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA II), S.329 (T61).

ten. Dies legt auch das achtzeilige Gedicht *Antwort* nahe, welches wir hier nicht "schauen", das aber auf *Abschied* folgt und in gewisser Hinsicht auf dieses auch antwortet.⁶⁴³ Der Freigeist ist verwandt mit dem Schaffenden (siehe §22) und dem Löwen der drei Verwandlungen (siehe §26, T53): Er ist unabhängig und verkörpert die Selbstüberwindung im Zeichen der *Umwertung aller Werte*. Als solcher ist er ein Einzelner, der in die Fremde geht. An dieser Stelle setzt unser Gedicht ein. Es eröffnet mit der berühmten ersten Strophe, die bis auf drei Worte identisch ist mit der letzten:

Die Krähen schrei'n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnei'n —
Wohl dem, der jetzt noch — Heimat hat!

Das Pathos, mit welchem Nietzsche uns umgehend trifft, ist jenes einer eindringlichen Verlassenheit. Es ist Winter, Schnee liegt in der Luft, es scheint schon zu dunkeln, die Welt bettet sich in Grau und Schwer, die Kälte ist klirrend. Das einzige Lebenszeichen kommt von schreienden Krähen, die hier an Galgenvögel und somit an Tod und Aas erinnern. Und auch sie ziehen „schwirren Flugs“ noch ab in Richtung Stadt, so als ob selbst der Tod hier Abschied nähme. Die Stimmung, die Nietzsches Gedicht evoziert, ist jene des Nihilismus, der uns in der schlagenden Kraft des Bildes sofort leiblich ergreifen kann. Mit Kierkegaard und Heidegger sind wir geneigt zu sagen: Der Abgrund eines Nichts, das uns ängstigt, zwischen Möglichkeit und Seinsverlassenheit, liegt in der Luft.⁶⁴⁴ Rettung und Zuflucht sind jetzt nur noch in der Heimat zu finden. Doch wo ist Heimat? Wo kann *noch* Heimat sein, wenn Gott tot ist, wenn man jenseits von Gut und Böse steht? – Die zweite Strophe wendet sich dem Freigeist zu, der „starr“ in der winterlichen Landschaft steht, ganz dem eisigen *Nihil* der gottlos gewordenen Welt ausgesetzt (siehe §22, T2: „Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? (...) Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht

643 Es thematisiert die Abkehr von falscher, bürgerlich-philiströser Geborgenheit (das „deutsche Warm“, das „dumpfe deutsche Stuben-Glück“), die Abkehr vom Verstand der deutschen Mittelmäßigkeit („Mitleid mit deutschem Quer-Verstand!“). Siehe ebd., S.330.

644 Siehe dazu auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.626: „Aber die eigentliche große Angst ist: die Welt hat keinen Sinn mehr.“

und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden?“). Er, der Abschied genommen hat von der alten Heimat, blickt nun, wo er sich der schonungslosen Kälte ausgesetzt sieht, scheinbar wehmütig zu ihr zurück, und dies nicht zum ersten Mal („Schaust rückwärts ach! wie lange schon!“). Eine Melancholie ergreift ihn, ein Trübsinn greift nach seinem Herzen, denn zwar hat er seine Freiheit errungen, doch steht er nun einsam und verlassen in der Welt. Er ist ein „Narr“, denn geflohen ist er von zuhause und vom Vaterland, doch ging er „vor Winters in die Welt“ und ohne neue Sonne, die ihn wärmt; und ohne neue Heimat, die er ansteuern könnte. Er nahm Abschied, doch brach er auf ins Offene. – Die dritte Strophe wendet sich ab vom freien Geist und wieder der weiten Welt zu: „Die Welt — ein Thor / Zu tausend Wüsten stumm und kalt!“ Wer seine Heimat verlässt und die Welt betritt, der geht in die Ödnis von toten Wüsten, in welchen kein Logos Sinn spricht und keine Sonne Leben nährt. Im übertragenen Sinne: Er verlässt das Heim von Mutter Erde und macht sich auf in die unendlichen Weiten des lebensfeindlichen Kosmos, der auch Pascal schon mit Schrecken erfüllte.⁶⁴⁵ Die Welt, gleichsam selbst ein Narr („ein Thor“) für den Narren, ein Narr im Narren, ein Freigeist im All, wie Shakespeares King Lear im Gewitter, eine Wüste für den, der selbst zur Wüste wird („Die Wüste wächst, wehe dem, der Wüsten birgt.“). Wer in die Wüste der Welt ging, der hat seine Heimat nicht nur verlassen, sondern sie auch verloren: Es gibt kein zurück mehr! Wer einmal die alten Werte der Welt ausgehorcht hat (siehe §18), der „macht nirgends Halt.“ Nietzsche macht sich da keinerlei Illusionen. Und so geht der Freigeist entwurzelt und ungeborgen im Frost des Seins. Er steht nicht mehr, er geht unentwegt. Er kann nicht innehalten, er muss immer weiter fliehen vor der alten Heimat, die nach seinem kummervollen Herzen greift. – Die vierte Strophe hebt an und doch

645 Siehe Pascal: *Pensées*, Fragment 184: „Wenn ich sehe wie blind und elend die Menschen sind, wenn ich bedenke, dass das ganze Weltall stumm und der Mensch ohne Einsicht sich selbst überlassen ist wie ein Verwirrter in diesem Winkel des Weltalls, ohne dass er wüsste, wer ihn dorthin gebracht, was da zu tun ist, noch was ihm widerfahren wird, wenn er stirbt, und bedenke, wie unfähig er ist, irgendetwas gewiss zu wissen, dann überkommt mich ein Grauen, wie es einen Menschen überkommen müsste, den man im Schläfe auf einer wüsten und schreckvollen Insel ausgesetzt und er erwachend weder weiss, wo er ist, noch wie er entkommen kann. Bedenke ich das, dann wundere ich mich, wie es möglich ist, dass man ob solch elender Lage nicht verzweifelt.“

steht der freie Geist plötzlich wieder, „bleich“ vor Entsetzten, bleich vor Kälte „zur Winter-Wanderschaft verflucht.“ Die Starrheit des öden Gebirges ohne letzten und neuen Sinn zwingt ihn scheinbar in die Steifheit seiner Glieder, ebenso wie sein Blick zurück in die preisgegebene Heimat, wohin sogar der Tod in geordneten Bahnen zog (im Flug der Krähen). Doch der Freigeist nicht, nur seinem Auge erlaubt er noch das retrograde Movens. Und wieder bricht das Bild aus seiner Starrheit, dies auch wo Nietzsche den freien Geist auf einmal mit Rauch vergleicht: „Dem Rauche gleich, / Der stets nach kältern Himmeln sucht.“ Damit verstehen wir nun auch die Richtung seiner Flucht: in immer mehr Kälte, in immer tiefere Abgründe hinab, immer mehr *durch* den Nihilismus *hindurch* – und das heißt zu immer „kältern Himmeln“ hoch. Diese Bewegung des Hinuntergehens als einem Hinübergehen, deren Anlage wir schon im Wege des Schaffenden angetroffen haben (siehe §22, T44), ist typisch für den Übermenschen, wie wir in Kürze sehen werden. Sie klingt auch in diesem Gang empor zu den kälteren Himmeln an. – Die fünfte Strophe bringt wieder die Krähen vom Beginn zurück ins Bild: „Flieg’, Vogel, schnarr’ / Dein Lied im Wüsten-Vogel-Ton! —“ Dies zeigt uns, wie auch die Krähen, hier als Galgenvögel gedeutet, mit ihren Liedern von Tod und Leben zur Wüstenmusik gehören, die der Freigeist überwinden muss. Ihr „Wüsten-Vogel-Ton“ ist nicht die Musik der hohen Luft und der hohen Stimmungen der künftigen Seelen. Sie gehören nicht nur den demarkativen Klängen der Künftigkeit von Leib und Logos. Die Krähen schnarren gleichsam in der kleinen Vernunft und kennen nicht den Ton der großen. Und jetzt, wo mit den Krähen auch die letzten lebenden Zeugen der alten Welt von dannen ziehen, muss der Freigeist, der zugleich ein Narr ist, nur noch sein „blutend Herz“ verstecken, wegstecken in „Eis und Hohn!“, damit er von der letzten Versuchung ablässt, nämlich mit den Krähen doch noch zur alten Stadt zurückzuziehen, wohin sein Blick geht, um dort in den Schoss von Wärme und Geborgenheit heimzukehren. Es gibt kein Zurück mehr! Deshalb muss das Herz des freien Geistes erstarren, muss es seiner Rührseligkeit mit Spott begegnen. Ein Wille zur Härte tut jetzt not (siehe §18, T36), sonst wird auch der Freigeist zugrunde gehen. So folgt die sechste und letzte Strophe in engster Nähe zur ersten:

Die Krähen schrei’n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:

Bald wird es schnei'n,
Weh dem, der keine Heimat hat!

Das „Wohl dem“ aus der ersten Strophe, das im Durchgang durch das Gedicht jetzt exakt nach jenem Spott klingt, dessen der Freigeist zu seinem Selbstschutz bedarf, ist zu einem „Weh dem“ geworden. Wer jetzt noch Heimat hat, dem geht es wohl in des Winters Kälte, doch wohnt er in der Unwahrheit der alten Werte. Wer jetzt „keine Heimat“ mehr hat, der sei gewarnt, wenn er in der Kälte harrt. Er muss in Bewegung bleiben. Deswegen gilt es den letzten Vers des Gedichts auch als Warnung und zugleich als Aufbruch zu lesen. Wenn der freie Geist, der jetzt keine Heimat mehr hat, *niemals* eine neue Heimat haben sollte, dann wird es ihm fürwahr schlecht ergehen, denn das Leben um ihn herum stirbt ab. Er ist deshalb dazu angehalten, den Nihilismus zu überwinden, aus seiner Kälte in die Gefilde unbekannter Sterne vorzudringen, um dort in die Kraft des Schaffens zu gelangen, wie dies dem Übermenschen eignet. Nur so spart der Einzelne sich zu einem großen Sieg auf; nur so bricht im Nichts, dass er erleidet, der große poetische Möglichkeitssinn einer Zukunft neuer Werte auf.

Der Übermensch

Unser drittes Tableau stellt uns nun explizit vor das Angesicht des ominösen Übermenschen. Wir befinden uns mitten in *Zarathustra's Vorrede*, ab Beginn ihres dritten Teiles.⁶⁴⁶ Zarathustra kommt in eine neue Stadt, wo sich viel Volk versammelt hat, weil dort ein Seiltänzer zu sehen sein wird. Er nutzt die Gelegenheit und wendet sich an die Menge, um sie mit der Lehre des Übermenschen zu konfrontieren: „Ich lehre euch den Übermenschen.“ Seine Rede wird in drei Teilen vorgetragen, charakterisiert ist sie vom Kontrast des zarathustri-schen Enthusiasmus für die Lehre des Übermenschen einerseits und ihrer zweifachen Verkennung durch das Volk andererseits. Ebenso charakteristisch ist der Kontrast zwischen dem „Übermenschen“ auf der einen Seite und seinem Antipoden, dem „letzten Menschen“, auf der anderen, den Zarathustra zu seiner Verständlichmachung selbst

646 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 3), S.14 – 22 (T62).

forciert. Insgesamt fällt die Poesie der vielfachen Bewegungen auf, mit welcher er den Übermenschen poetisch malt. Umrahmt ist das Denkbild durch die Episode des Seiltänzers und ihrer allegorischen Bedeutung für das scheiternde Siegen Zarathustras. Zunächst ist der Übermensch als Typus durch folgende fünf Motive bestimmt: (1) Erstens ist der Übermensch der Überwinder, der Überwindende, derjenige, der sich selbst überwunden hat (siehe §22). Überwunden hat er den Menschen (in sich), das heißt er ist über ihn hinweggekommen, wie über ein Hindernis. Damit reiht sich der Übermensch in die Überwindungslogik des Lebens selbst („Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus“), worin ein evolutionistischer Ton deutlich wird. (2) Zweitens ist der Übermensch damit ein Lachen, ein Gelächter, ein Art Scham für den Menschen unter sich, zu dem er sich verhält wie der Mensch zum Affen. Der Evolutionsgedanke wird intensiviert: Der Mensch kam vom Wurm über den Affen zu sich selbst. Nun soll er sich zum Menschen „über“ sich weiterbilden, sich gleichsam hoch lachen. (3) Drittens ist der Übermensch damit ein durch und durch leiblicher Typus. Er ist der „Sinn der Erde“. Genauer: Er „sei, der Sinn der Erde“, wie Zarathustra betont, wodurch der Logos der Gaia selbst zu einem Ideal des Noch-nicht wird, das mit dem Ideal des *homo superior* in Gleichklang zu stehen hat. Der Übermensch ist der Erde treu, er fabuliert nicht wie die Hinterweltler von „überirdischen Hoffnungen“ (siehe oben). Gott ist tot, an seine Stelle tritt der Übermensch als Sinn der Erde und damit ein Sinn für die Immanenz in ihrer Fülle. Fern steht der Übermensch den Verächtern des Leibes (siehe oben), die für Zarathustra selbst verachtungswürdig sind.⁶⁴⁷ (4) Viertens ist der Übermensch damit eine große Verachtung, denn er verachtet alles Menschliche, Allzumenschliche, welches er unter sich gelassen hat. Geringschätzig blickt er auf das menschliche Glück, seine Vernunft, seine Tugenden, seine Gerechtigkeit, sein Mitleiden herab. Um sich zum Übermenschen hinauf zu empfinden, muss der jetzige Mensch selbst eine „Stunde der grossen Verachtung“ erfahren, gewissermaßen eine Stimmung seiner Seele, also einen Logos seines

647 Der Übermensch steht in seiner Leiblichkeit und Immanenz damit auch fern den Phantasien des Trans- und Posthumanismus, welche den Menschen technologisch überwinden wollen. Auch der Cyborgisierung, die den Menschen primär körperlich, nicht leiblich denkt.

Leibes. Da soll ihn ein Ekel für seine Ideale ergreifen, worin er sein Glück, seine Vernunft und seine Tugenden als „Armuth und Schmut und ein erbärmliches Behagen“ erkennt. Genügsamkeit und Geiz sind die größten Sünden des Menschen, der es nicht wagt an seiner Mediokrität zu leiden und nicht schreit nach seiner eigenen Überwindung („Ach, dass ich euch schon so schreien gehört hätte!“). (5) Fünftens ist der Übermensch damit nichts Geringeres als Manifestation eines demarkativen Logos, der die überkommene menschliche Ratio als inferior erweist. In Zarathustras Poesie: „Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecke? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müsset? Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn! —.“ Im Vergleich zur irdischen Vernunft ist der Übermensch also ein Blitz und ein Wahnsinn, das heißt er erscheint ihr wie das Exzessphänomen einer elektrischen Entladung, auf die ein Donnern folgt;⁶⁴⁸ er erscheint ihr wie Irrsinn und Tollheit. – Hier endet der erste Teil von Zarathustras Rede zum Übermenschen. Einige im Volk aber glauben, Zarathustra habe vom Seiltänzer gesprochen („Wir hörten nun genug von dem Seiltänzer; nun lasst uns ihn auch sehen!“), als jenem, der „über“ den „Menschen“ geht, oder erwecken im Scherz zumindest diesen Eindruck. Zarathustra wird vom Volk verlacht – die erste Verkennung der Lehre des Übermenschen. Unser Prophet aber, der sich später einen schweren Tropfen nennt, ehe der Übermensch blitzen wird, insistiert und fährt mit zwei weiteren Bestimmungen seiner Lehre fort: (6) Sechstens ist der Übermensch eine Bewegung des Menschen, und zwar eine Bewegung seines Untergangs und Übergangs auf ihn hin. Berühmt ist Zarathustras damit verknüpfte Metapher des Menschen als einem Seil: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, — ein Seil über einem Abgrunde. Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.“ Der Mensch ist also ein

648 Er ist also auch ein Philosoph, siehe Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, S.235: „Ein Philosoph: das ist ein Mensch, der beständig ausserordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt; der von seinen eignen Gedanken wie von Aussen her, wie von Oben und Unten her, als von seiner Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird; der selbst vielleicht ein Gewitter ist, welches mit neuen Blitzen schwanger geht.“

Möglichkeitssinn seiner Selbstüberwindung, „eine Brücke und kein Zweck“. Seine Teleologie liegt niemals in sich selbst, sondern über sich selbst hinaus, am einen der beiden Enden des Seils. Allein der Weg dahin ist riskant, der Abgrund lächelt ihn schon an. Wenn am Menschen seine Leibfeindlichkeit verachtungswürdig ist, so ist liebenswürdig, dass er „ein Übergang und ein Untergang“ ist, wie Zarathustra weiß. „Ich liebe Die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden.“ (7) Siebtens ist der Übermensch also das Ziel des Menschen und damit der Gegenstand von Zarathustras Liebe. Viele poetischen Namen verleiht er diesem Telos: das Haus des Übermenschen, der „Pfeil der Sehnsucht“, der Würfel seines Glücks, der Blitz. Alles daran gilt Zarathustra als der menschliche „Wille zum Untergang“, als seine neue Tugend, als die Verschwendung seiner schenkenden Seele in die Zukunft (später spricht Zarathustra von der „schenkenden Tugend“. Siehe auch Zarathustras eigener Untergang in §18, T35): „Ich liebe Den, welcher die Zukünftigen rechtfertigt und die Vergangenen erlöst: denn er will an den Gegenwärtigen zu Grunde gehen.“ Hierin wird die Künftigkeit des leiblichen Werdens des Übermenschen offenkundig. Der Leib des Übermenschen ist der Leib der Zukunft. Der Leib des Menschen muss ganz von seiner Seele erfüllt sein, die sich selbst vergisst, damit „alle Dinge in ihm sind: so werden alle Dinge sein Untergang.“ – An dieser Stelle endet der zweite Teil von Zarathustras Rede. Wo er sich zuerst noch verwunderte über die ignorante Reaktion des Volkes, sieht er nun ein, dass sie ihn nicht verstehen („ich bin nicht der Mund für diese Ohren.“). So verändert Zarathustra den Logos seiner Rede und anstatt den Übermenschen zu verkünden, will er fortan den Stolz der Menschen adressieren (die Bildung) und deswegen vom Verächtlichsten sprechen, also vom letzten Menschen, dem Antipoden des *homo superior*.⁶⁴⁹ Vorerst ist der letzte Mensch eine Gefahr, die sich anbahnt, aber noch abzuwenden ist. Er ist, ebenso wie der Übermensch, ein Zukunftstypus, der sich etablieren wird, wenn der Mensch es verfehlt, über sich

649 Vom „letzten Menschen“ in anderer Hinsicht spricht Nietzsche schon in *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA 2), S.456: „Der Darstellung des letzten Menschen, das heisst des einfachsten und zugleich vollsten, war bis jetzt kein Künstler gewachsen.“ Ebd. findet sich dort auch die erste Nennung des „Übermenschlichen“, siehe ebd. S.154 oder S.298.

selbst hinaus zu schaffen. Er ist ein Boden, der „arm und zahm“ sein wird und wo keine hohen Bäume mehr wachsen können. Er ist jener, „der sich selber nicht mehr verachten kann“, jener, der auf Erden „Alles klein macht“, langlebig ist wie ein „Erdfloß“ („der letzte Mensch lebt am längsten“) und sich gemütlich eingerichtet hat im Irdischen. Er ist achtsam, klug, angenehmen, vollständig nivelliert, meidet das Beschwerliche, hat sein „Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht“. Stolz vermeldet er: „Wir haben das Glück erfunden“ und blinzelt. Kurz: Der letzte Mensch ist der Philister, der Herdenmensch, der Konsument, der Mensch der übermäßigen Ordnung, an dem der Möglichkeitssinn des Menschen verkümmert ist. Er ist das Nein zum Übermenschen, sein großes Hemmnis, gleichsam der verfehlt Leib der Künftigkeit. Auch hören wir darin viele Parallelen zu Kierkegaards nivelliertem Gläubigen der Christenheit und zu Heideggers Man der Uneigentlichkeit. Dagegen steht der Übermensch, der aus einem Boden der Unordnung drängt. In Zarathustras bekannten Versen: „Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch.“ (siehe §20) – Der dritte Teil von Zarathustras Rede endet mit der zweiten Verkennung der Lehre des Übermenschen, denn das Volk unterbricht ihn und ruft: „Gieb uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, — so riefen sie — mache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!“ Wieder wird Zarathustra ausgelacht, er weiß sich inzwischen verhasst vom Volk. An dieser Stelle nun tritt der Seiltänzer auf, geht auf dem hohen Seil über der Menge, wird von einem „bunten Gesell, einem Possenreisser“, der einem „Teufel“ ähnelt und der ihn erst verspottet, dann zu schnellerem Gehen gedrängt, mit einem Satz übersprungen, sieht sich so von seinem Nebenbuhler besiegt, verliert die Kontrolle und stürzt in den Abgrund. Sein Körper schlägt direkt neben Zarathustra auf, dieser spendet dem Sterbenden den letzten Trost und verspricht ihm, ihn mit den eigenen Händen zu begraben. So stirbt der Seiltänzer dankbar. Er symbolisiert damit den Menschen, der als Seil zwischen Tier und Übermensch gespannt ist und, wie Zarathustra es in seiner Liebe verlangt, an sich selbst zugrunde geht. Er hat aus der Gefahr seinen Beruf gemacht und ist daran gestorben, wodurch er Zarathustras Anerkennung genießt. Er ist kein Ziel, aber in seiner Freimut der Weg gen Übermenschen. Der Possenreisser wiederum steht für den Teufel, im Sinne des

Widersachers Zarathustras. Er hat vor der Menge den Seiltänzer, den einige für den Übermensch hielten, verhöhnt und in den Tod stürzen lassen. Er macht sich als Narr lustig über Zarathustra und führt seine Lehre in die Irre, denn der Mensch muss überwunden werden, nicht übersprungen.⁶⁵⁰

Die große Vernunft des Leibes, der Abschied und der Übermensch gehören zur künftigen Leiblichkeit, insofern sich darin das Einzelnsein in der offenen Mitte eines lebendigen Körpers zeigt, der sich sowohl in Stimmungen als auch in seine innere Selbstüberwindung ausdehnt. Der Leib des Übermenschen ist die Zone der nietzscheanischen Konkretion von Poiesis und Zeit. Bezeichnet Nietzsche den Menschen zum einen als „das noch nicht festgestellte Thier“⁶⁵¹, so verleiht er ihm mit dem Übermenschen zum anderen eine Bestimmung über sich selbst hinaus. Der Mensch ist festgestellt darin, dass er sich selbst überwinden kann. Sein Zugrundegehen ist sein Werden.⁶⁵² Früh schon, im Sommer 1873, finden wir im Denken Nietzsches das Ideal des Zugrundegehens, das er später im Übermenschen verfeinert:

Wozu die Menschen da sind, wozu „der Mensch“ da ist, soll uns gar nicht kümmern: aber wozu Du da bist, das frage dich: und wenn Du es nicht erfahren kannst, nun so stecke Dir selber Ziele, hohe und edle Ziele und gehe an ihnen zu Grunde! Ich weiß keinen besseren Lebenszweck als am Großen und Unmöglichen zu Grunde zu gehen: *animae magnae prodigus*.⁶⁵³

650 Siehe auch *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.249: „Es giebt vielerlei Weg und Weise der Überwindung: da siehe du zu! Aber nur ein Possenreisser denkt: „der Mensch kann auch übersprungen werden.““ Im Gegensatz zu Kierkegaard und Heidegger ist der Sprung für Nietzsche also gerade keine zwingende Metapher.

651 Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.81.

652 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.604: „Sehen, daß die meisten Würfe mißlingen müssen, daß das Zugrundegehen so nützlich ist als das Werden.“ Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.424: „Noch sah ich keinen Untergang, der nicht Zeugung und Empfangnis war.“

653 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.651. In leicht abgewandelter Form findet sich das Wort auch in *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (KSA 1), S.319. Siehe dazu Horaz: *Oden* I 12, 36–40: „Regulum et Scauros animacque magnae / Prodigum Paulum superante Poeno /

Der Übermensch ist das hohe und unmögliche Ziel des Menschen, an dem er zugrunde gehen soll. Er ist die mögliche Unmöglichkeit seiner Poiesis und die Autarkie seiner Zeit. Darin, dass er sein Zugrundegehen will, legt er auch die Basis, um den Nihilismus zu tilgen. Er durchläuft seine Notwendigkeit, macht seine Unabdingbarkeit gleichsam furchtbar. So erst erträgt er den Tod Gottes (das größte *Nihil*) und wird bereit, die Ewige Wiederkunft (das größte Schwergewicht) zu tragen, weil er im Nihilismus das größte Leid des Menschen annimmt, durchläuft und damit überwindet. Der Übermensch überwindet die größte menschliche Not, indem er ihre letzte Konsequenz noch liebt (siehe den amor fati, §34). Dergestalt schafft er an sich selbst einen neuen Wert und wird zum Ideal von Leib und Seele,⁶⁵⁴ deren Mittel zum Zweck die „grosse Gesundheit“ ist, aus welcher die leibliche Künftigkeit *wird* und schafft, weil man sie „nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss.“⁶⁵⁵ Der Übermensch gilt Nietzsche damit in einem doppelten Sinne als schaffend: Zum einen schafft er neue Werte (T36, §18), zum anderen aber schafft er auch sich selbst durch seinen Leib. In der *Fröhlichen Wissenschaft* lesen wir: „Wir aber wollen Die werden, die wir sind, — die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!“⁶⁵⁶ Als Genie seiner selbst gebärt und zeugt der Übermensch sich selbst (siehe §24), wobei die Frage offen bleibt, wie

Gratus insigni referam camena / Fabriciumque.“ – Regulus, die Saurer und Paulus, ihn, der / Bei dem Sieg des Puniers hin die große / Seele gab, preist dankbar mein Lied und jenen / Helden Fabricius.

654 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA II), S.247: „Die Stärksten an Leib und Seele sind die Besten – Grundsatz für Zarathustra.“

655 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), 635f. Siehe auch Nietzsche: *Nietzsche contra Wagner* (KSA 6), S.436, wo von der „höheren Gesundheit“ die Rede ist.

656 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.563. Siehe auch *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA 2), S.421: „Das unablässige Schaffenwollen und Nach-Aussen-Spähen des Künstlers hält ihn davon ab, als Person schöner und besser zu werden, also sich selber zu schaffen (...).“ In dieser Radikalität erinnert das Sich-selbst-Schaffen an Stirners Selbstschaffung in *Der Einzige und sein Eigentum* (1845). Siehe auch Fichte: *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, S.169: „Das vernünftige Wesen, als solches betrachtet, ist absolut, selbstständig, schlechthin der Grund seiner selbst. Es ist ursprünglich, das heißt ohne sein Zutun schlechthin nichts: Was es werden soll, dazu muß es sich selbst machen, durch sein eigenes Tun.“

stark seine Selbstschaffung einer Kontrolliertheit unterliegt und wo er nicht vielmehr sich selbst *wird*, weil es ihn schafft (siehe die Unbewusstheit des Logos in §6). Das “Sei, der du wirst“ bleibt in seiner Künftigkeit jedenfalls auch einem unverfügbaren Pathos unterstellt, zumal im Hinblick auf die *negative Theosis* (siehe 8. Kapitel: Die Gnade poetischer Existenz). Nietzsche selbst deutet in *Ecce Homo* diese Dimension der unbewussten Selbstwerdung an: „Dass man wird, was man ist, setzt voraus, dass man nicht im Entferntesten ahnt, was man ist.“⁶⁵⁷ Das “Sei, der du wirst“ ist im “Werde, der du bist“ also bereits angelegt, und zwar als ein demarkatives Selbstverhältnis, das Ehrfurcht gebietet vor dem Selbstexzess, der auch jeder Einzelne ist. Vornehmheit entsteht dadurch, dass man vor sich selbst Ehrfurcht hat, schreibt Nietzsche.⁶⁵⁸ Das hieße also, Ehrfurcht auch vor seiner eigenen Unbewusstheit, Ehrfurcht vor dem Es im Willen zur Macht, Ehrfurcht vor der Exzessivität seiner eigenen Selbstwerdung. Ehrfurcht ist nicht Angst im Sinne Kierkegaards und Heideggers, aber vielleicht ihr äquivalentes Anderes, wo sie am profunden Pathos des Einzelnen aufkeimt. Dass dieser Einzelne dann einer Zucht unterstellt werden sollte, wie Nietzsche spätere Phantasien anklingen lassen,⁶⁵⁹ ist ein seltsames Missverständnis seines Denkens, nicht nur gegenüber der Vornehmheit, sondern auch dem Einzelnen, da es diesen einer kontrollierten und damit kollektivierenden Ordnung unterstellt. Das dionysische Heil, nach welchem der Leib des Übermenschen trachtet (siehe §34), ist Ausdruck einer Reinheit ganz anderer Art. Eine ihrer Ausprägungen haben wir in früheren Streifzügen in Nietzsches Denkgemälden bereits berührt: die Sternen-Moral:

Sternen-Moral.

Vorausbestimmt zur Sternenbahn,
Was geht dich, Stern, das Dunkel an?

657 Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.293.

658 Siehe Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.233: „Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich.“

659 Siehe Nietzsche: *Der Antichrist* (KSA 6), S.170: „Nicht, was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem, das ich hiermit stelle (— der Mensch ist ein Ende —): sondern welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll, als den höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgeuweren.“

Roll' selig hin durch diese Zeit!
Ihr Elend sei dir fremd und weit!

Der fernsten Welt gehört dein Schein:
Mitleid soll Sünde für dich sein!

Nur Ein Gebot gilt dir: sei rein!⁶⁶⁰

§31 Heidegger: Der Leib des Da-seins

Selbst wenn Heidegger in *Sein und Zeit* den Leib als erwartbares Existenzial bekanntlich "auspart", so ist der Leib in seiner Philosophie doch präsent, zumal wenn wir ihn in unserem Sinne einer poetischen Phänomenologie als Zone einer künftigen Konkretion denken. In Existenzialien wie Geworfenheit, In-der-Welt-sein, Befindlichkeit, Stimmung und Mitsein ist die menschliche Leiblichkeit implizit enthalten und eindeutig von der bloßen Körperlichkeit zu unterscheiden.⁶⁶¹ In seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche etwa "bekennt" sich Heidegger ausdrücklich zu Plessners zuvor schon erwähnten Emphase auf das Leibsein im Unterschied zum Körperhaben. Er schreibt: „Wir «haben» nicht einen Leib, sondern wir «sind» leiblich.“⁶⁶² Ferner nennt er Gefühle dort ein „gestimmtes Leiben, eine so und so leibende Stimmung.“⁶⁶³ Und weiter: „Das Leben lebt, indem es leibt“; und durch den Leib „strömt ein Strom von Leben.“⁶⁶⁴ Das Leiben des Lebens ist also das Sich-Zeigen von

660 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.367.

661 Siehe Heidegger: *Brief über den Humanismus in Wegmarken* (GA 9), S.324: „Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als der tierische Organismus.“

662 Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.99.

663 Ebd., S.100.

664 Ebd., S.509f: „Das Leben lebt, indem es leibt. Wir kennen bisher vielleicht sehr Vieles und fast schon Unübersehbares von dem, was wir den Leibkörper nennen, ohne uns ernstlich darauf besonnen zu haben, was das ist, das *Leiben*. Es ist mehr und anderes als nur »einen Leib mit sich herumtragen«, es ist jenes, in dem all das erst seinen eigenen Vorgangscharakter bekommt, was wir an Abläufen und Erscheinungen am Leib eines Lebendigen feststellen. Vielleicht ist das Leiben zunächst noch ein dunkles Wort, aber es nennt etwas, was bei der Erkenntnis des Lebendigen *zuerst* und *ständig* erfahren und in der Besinnung gehalten werden muß. So einfach und so dunkel jenes ist, was wir

Befindlichkeiten und Stimmungen. Damit gehört es zum "Da" des Daseins, das wir zur Veranschaulichung der leiblichen Befindlichkeit, worin „sich das Sein des »Da« hält“⁶⁶⁵, fortan als *Da-sein* bezeichnen wollen. Dies auch, um der Ausgedehntheit des Daseins nicht nur in das zeitliche In-der-Welt-sein, sondern auch in seine Leiblichkeit Ausdruck zu verleihen, im Unterschied zum bloßen Körper, dem man "hat". Eine Tatsache, welche auch im *Seminar in Le Thor* kurz gestreift wird:

Der Unterschied zwischen »Leib« und »Körper« muß gefaßt werden. Stellt man sich zum Beispiel auf eine Waage, so mißt man nicht seinen Leib, sondern bloß das Gewicht seines Körpers. Oder, darüber hinaus: die Grenze des Leibs ist nicht auch die des Körpers. Die Grenze des Körpers ist die Haut. Die Grenze des Leibs ist schwieriger zu bestimmen. Sie ist nicht die »Welt«, aber vielleicht ebensowenig die »Umwelt«. Welt gibt es nur, wo es Sprache gibt, das heißt Seinsverständnis.⁶⁶⁶

Der Leib ist also über den Körper hinaus. Wie weit er reicht, bleibt offen, vielleicht in ein Interim zwischen Welt und Umwelt, zwischen dem verstandenen Sein und der zu besorgenden Umgebung. Der Leib des Da-seins ist eine Weise der Welterschließung, sei es durch die Sorge (siehe §23, T45 und §27, T55) oder die Eigentlichkeit. Im eigentlichen Selbst ist das Leiben des Leibes die Bedingung für die Vereinzelung das "Da" in seinem Vorlaufen in den Tod (der Tod beansprucht uns „*als einzelnes*“, siehe §23, T47). Denn letztlich ist es der Leib, der stirbt. Im Lichte der Künftigkeit des Leibes *ist* der einzelne Mensch in seinem eigensten Seinkönnen also nicht nur ein Da-sein, sondern er *wird* es erst. Das Werden des Da-seins ist die

als Gravitation, Schwerkraft und Fallen der Körper kennen, so einfach und so dunkel, aber ganz anders und entsprechend wesentlicher ist das Leiben eines Lebewesens. Das Leiben des Lebens ist nichts Abgesondertes für sich, verkapselt in den »Körper«, als welcher uns der Leib erscheinen kann, sondern der Leib ist Durchlaß und Durchgang zugleich. Durch diesen Leib strömt ein Strom von Leben, davon wir je nur ein Geringes und Flüchtiges und dieses wieder je nur gemäß der Empfängnisart des jeweiligen Leibzustandes spüren. Unser Leib selbst ist in diesen Strom des Lebens zu einer Schweben in ihm eingelassen und durch diesen Strom fortgetragen und hingerissen oder auch an den Rand gedrängt. Jenes Chaos unseres Empfindungsbezirktes, den wir als Leibbezirk kennen, ist nur *ein Ausschnitt* aus dem großen Chaos, das die »Welt« selbst ist.“

665 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.142.

666 Heidegger: *Seminar in Le Thor* in *Seminare* (GA 15), S.322.

Autarkie seines Leibes in Bezug auf seinen Möglichkeitssinn. Dieses Selbst ist als Da-sein durchaus demarkativ, weil das "Da" auch in der Konkretion seiner poetischen Existenz vom profundalen Ereignis her anzueignen ist, wenn der Mensch ein einzelnes Selbst wird. Das Da-sein stellt sich so in das Leitmotiv des *anderen Anfangs*, weil es *sich selbst* auch in der Überwindung der Metaphysik erst gewinnt. Es gehört damit in die Grundstimmung des *anderen Anfangs*, wie Heidegger sie in seinen *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* thematisiert (siehe §7, T12a), wodurch sie auch zur Grundstimmung des künftigen Leibes des Da-seins wird. Wo nun bei den alten Griechen die Grundstimmung das Erstaunen war und bei Descartes und in der Neuzeit der Zweifel, so glaubt Heidegger für den *anderen Anfang* eine neue Grundstimmung zu erkennen: die Verhaltenheit. Verhaltenheit ist als Grundstimmung, wie wir schon sahen, ein Erahnen. Als solches ist sie „der Stil des anfänglichen Denkens (...), weil sie der Stil des künftigen Menschseins, des im Da-sein gegründeten, werden muß.“⁶⁶⁷ Verhaltenheit ist die „stimmende Mitte des Erschreckens und der Scheu“, worin sich „das Da-sein auf die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes“ einstimmt.⁶⁶⁸ Zwischen dem Schrecken vor der Seinsverlassenheit und der Scheu vor dem Ereignis ist die Verhaltenheit damit eine „Offenheit für die verschwiegene Nähe der Wesung des Seyns, stimmend auf das fernste Erzittern sich ereignender Winke aus der Ferne des Unentscheidbaren.“⁶⁶⁹ Die Verhaltenheit ist demarkativ, durch die leibliche Einstimmung in ihren Grund *wird* es folglich auch das Da-sein als Typus des *anderen Anfangs*, den Heidegger, trotz seiner mangelnden Anschaulichkeit, zum Imago des künftigen Menschseins geschaffen hat. In den folgenden Imagines wollen wir so drei Ausprägungen des Leibes des Da-seins betrachten: Erstens die Ek-sistenz des Menschen im *Brief über den Humanismus* (Tableau XXXXXXIII); zweitens das Geviert in *Das Ding* (Tableau XXXXXXIV); und drittens Da-sein und Selbstheit in den *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Tableau XXXXXXV).

667 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.33.

668 Ebd., S.17.

669 Ebd., S.35.

Die Ek-sistenz des Menschen

Unser erstes Tableau entnehmen wir dem *Brief über den Humanismus*.⁶⁷⁰ Es handelt vom Menschen und damit implizit vom Leib, der sein eigensten Selbst wird. Entscheidend ist die Prämisse, dass die Metaphysik „das Wesen des Menschen zu gering geachtet und nicht seiner Herkunft [gemäß] gedacht“ hat. „Die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin.“ Es ist deshalb für Heideggers Poesie des Menschen vonnöten den Menschen von seiner Angesprochenheit des Seins her zu fassen, worin der Mensch „in seinem Wesen west.“ In diesem Wesen wohnt sein Wesen (im Haus des Seins, siehe §11, T20) und hat er die Sprache, die sein Ekstatisches wahr, also den Logos in der Zeitlichkeit. Diese Grundverfassung des Menschen bezeichnet Heidegger als das „Stehen in der Lichtung des Seins.“ Damit ist die Lage seines Leibes (Stehen) im Logos (Lichtung) des Ereignisses (Sein) gemeint. Im Menschen kommt durch die Sprache das Sein zu seiner Anwesenheit. Dieses Stehen in der Lichtung des Seins nennt Heidegger nun die „Ek-sistenz des Menschen.“ Ek-sistenz ist die Bestimmung des Wesens des Menschen. Sie besagt, sein „Hinaus-stehen in die Wahrheit des Seins“. In der Folge zeigt uns das Denkbild im Wesentlichen sechs Charakteristika der Ek-sistenz des Menschen: (1) Erstens, dass den Menschen von seiner Ek-sistenz her zu denken, bedeutet ihn *ursprünglich* zu denken – Heideggers Primärdesiderat. Ursprünglichkeit meint hier das Sein, das Seyn, das Wesen, das Ereignis, der Ort der Möglichkeit des *anderen Anfangs* (den Heidegger hier nicht nennt). Den Menschen in seiner Ek-sistenz ursprünglich zu denken, meint ihn in seiner Größe und Eigentlichkeit zu denken. (2) Zweitens, dass die Ek-sistenz ausschließlich dem Menschen und nicht auch den Tieren oder Pflanzen zukommt. Der Mensch allein ist in „das Geschick der Ek-sistenz eingelassen“, lebt also im Übergreifenden seiner Geschichte und dem Ganzen der Zeit. Nur der Mensch wohnt im Haus des Seins, nur der Mensch lichtet das Sein, nur der Mensch bedenkt „das Wesen seines Seins“. Deswegen ist der Leib des Menschen auch „etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus“, also ein bloßer Körper (siehe oben).

670 Heidegger: *Brief über den Humanismus* in *Wegmarken* (GA 9), S.323 – 331 (T63).

Der Leib des ek-sistenten Da-seins untersteht nicht seiner animalitas. Den Menschen ek-sistent zu beschreiben, widersteht folglich seiner wissenschaftlichen Naturalisierung (Biologismus, Physiologie, Chemie), aber auch seiner bloß metaphysischen Charakterisierung (unsterbliche Seele, Vernunft, Person), denn es denkt ihn *wesenhaft*. (3) Drittens, dass den Menschen in seinem Wesen als Ek-sistenz zu bestimmen, folglich nicht mehr bedeuten kann, ihn in seiner existentia (seiner Wirklichkeit) und in seiner essentia (seiner Möglichkeit) zu denken. Dies sind überlieferte Kategorien der Metaphysik, die nunmehr unzulänglich geworden sind (zumindest für Heidegger). Das schon zitierte Wort „*Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz*“ aus *Sein und Zeit* (siehe §23), welches bekanntlich Sartre prominent aufgreift, in Heideggers Augen aber verfehlt, darf deshalb nicht metaphysisch gedacht werden (wie Sartre dies tue). Es ist einerlei, ob Essenz der Existenz vorausgeht (Platon) oder Existenz der Essenz (Sartre), in beiden Fällen verharret die damit einhergehende Bestimmung „mit der Metaphysik in der Vergessenheit der Wahrheit des Seins.“ *Sein und Zeit* ist kein Existentialismus. Das existenzielle Wesen des Menschen muss stattdessen fundamentalontologisch verstanden werden. In den Worten des Dichterdenkers: „der Mensch west so, daß er das »Da«, das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses »Sein« des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins.“ Ek-sistenz der Wahrheit des Seins, nicht Metaphysik der Seinsvergessenheit. Damit grenzt sich Heidegger nicht nur von Sartre ab, sondern von der gesamten Tradition vom Mittelalter (existentia als actualitas) über Kant („existentia als die Wirklichkeit vor im Sinne der Objektivität der Erfahrung“) und Hegel („existentia als die sich selbst wissende Idee der absoluten Subjektivität“) bis Nietzsche („existentia als die ewige Wiederkehr des Gleichen“). Es bedeutet auch, dass der Mensch als animal rationale ebenfalls zu gering gedacht und damit verfehlt wird. Der Mensch hat Sprache, jawohl, er ist sprachlich, er wohnt gar in ihrem Haus, doch ist Sprache damit kein Kriterium mehr der Animalität, der Rationalität, der Zeichenhaftigkeit und selbst der Bedeutung. „Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst.“ In dieser demarkativ-exzessiven Poesie waltet der Leib des Da-seins als ek-sistent. Ek-sistenz denkt das Da-sein von seinem Wesen her, weil es anzeigt, dass der Mensch sein „Da als Lichtung des Seins in »die Sorge«

nimmt“, also geworfen ist in die Welt und das Sein zur Sprache bringen kann. (4) Viertens, dass den Menschen als Ek-sistenz zu denken, folglich immer nur der Bemühung gilt „ein Vor-läufiges vorzubereiten“, nämlich im *anderen Anfang* die Wahrheit des Seins zu denken. Seit *Sein und Zeit* strengt Heidegger diese leitmotivische Suche an. („Dies geschieht nach dem Gesagten unbeholfen genug“, wie er sagt. Heidegger attestiert seiner Poesie des Denkens also eine Ungeschicktheit). Um in die „Dimension der Wahrheit des Seins“ zu gelangen, gilt es allerdings zu zeigen, „wie das Sein den Menschen angeht und wie es ihn in den Anspruch nimmt.“ Das Sein und der Mensch sind aufeinander angewiesen. Mit anderen Worten: Eine Bestimmung des Menschen kann es niemals ohne Ontologie geben, also ein Seins- und Ereignisdenken. „Ek-sistenz“ ist für Heidegger eine solche Bestimmung, wo sie die traditionelle Substanz (οὐσία) als „Anwesenheit des Anwesenden“ begreift und somit besagt, dass der Mensch in seinem Wesen als ekstatisches Innestehen in der Wahrheit des Seins anwest (siehe oben). (5) Fünftens, dass den Menschen als Ek-sistenz zu beschreiben, ihm erst „seine eigentliche Würde“ verleiht. Wie in der eingangs erwähnten Prämisse schon betont: Bisher wurde der Mensch in seinem Wesen zu gering gedacht. Dies gilt auch für den klassischen Humanismus, der metaphysischer Ursprungs ist. Den Menschen als unsterbliche Seele, als Vernunftwesen oder als Person zu denken, ist nicht falsch, aber es ist nicht mehr genug. Heideggers Denken seit *Sein und Zeit* steht somit gegen den Humanismus, doch nicht weil es das Inhumane verteidigen will. „Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt.“ Das Denken der Ek-sistenz im *anderen Anfang* ist folglich bemüht, den Menschen in seiner wahren Größe zu denken (siehe §35). (6) Sechstens, dass eine Weise den Menschen in seiner Größe zu denken, darin besteht, dass er „die Wahrheit des Seins“ hüten soll, damit das Sein des Seienden darin in seiner Unverborgenheit erscheinen kann. Gegen die Beherrschung des Seienden stehen Sorge und Behutsamkeit gegenüber dem Sein. Der Mensch ist deshalb der „Hirt des Seins“, wie ihn Heideggers Ek-sistenzpoesie schließlich nennt. Als Hirt passt er auf das Sein auf, schützt es gleichsam und hält sich und das Sein dafür offen, wie es zu seiner (abwesenden) Anwesenheit gelangen kann. „Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins.“ Der Mensch ist nicht Herr des Seins, sondern Hirt des Seins.

Das Geviert

Unser zweites Imago findet sich im Vortrag *Das Ding* aus dem Jahre 1950.⁶⁷¹ Heidegger präsentiert darin erstmals den für sein späteres Denken grundlegenden Gedanken des Gevierts. Dieser ist eine Konkretisierung des Ereignisdenkens in Bezug auf die Welt und somit die Zone des Leiblichen in ihrer Künftigkeit, die sich auch in Stimmungen zeitigen kann. Die darin entfaltet Denkpoesie ist besonders eindringlich, weil sie selbst eine Stimmung des Leiblichen performiert. Das Geviert besteht aus der Erde, dem Himmel, den Sterblichen und den Göttlichen. „Diese Vier gehören, von sich her einig, zusammen. Sie sind, allem Anwesenden zuvorkommend, in ein einziges Geviert eingefaltet.“⁶⁷² Unser Tableau beginnt mit der Frage nach der Nähe. „Was ist Nähe?“ Diese Frage fragt nach den Dingen (wie einem Krug) in ihrer Gegebenheit, denn ein Ding schafft Nähe. „Das Ding dingt“, sagt Heidegger und meint: Ein Ding ist als Ding gegeben, indem es sich nur von seinem Wesen her als Ding gibt. Als solches bringt ein Ding (wie ein Krug) das Geviert in sein Weilen, also in seine gemeinsame Anwesenheit, indem es deren Ferne in Nähe überführt. Es bringt sie einander näher. „Nähern ist das Wesen der Nähe.“ In einem Ding sind Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen also beisammen, doch so, dass sie in ihrer Ferne bleiben („Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne.“). Im Geviert ist also die Ambivalenz der anwesenden Abwesenheit und abwesenden Anwesenheit von Pathos, Logos und Phänomen konkret in die Poesie eines profundalen, demarkativen und exzessiven Imagos gebracht. Im Geviert vereinigt sich somit in Fernnähe und Nahferne die Einfalt der vier Pfeiler des Seins in einem Ding, insofern dieses dingt. Doch was genau gilt es unter den Vier zu verstehen? (1) Erstens die Erde: Sie ist „die bauend Tragende, die nährend Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier.“ Sie ist also das Fundament, das selbst errichtet; die Natur, die schenkt; das Leben und seine Vielfalt. Sie ist die Mutter Gaia, sie ist der Stoff des materiellen Seienden.⁶⁷³ (2) Zweitens der Himmel: Dieser ist „der Sonnengang, der Mondlauf, der Glanz der

671 Heidegger: *Das Ding* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.179 – 182 (T64).

672 Ebd., S.175.

673 Siehe dazu Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks in Holzwege* (GA 5), S.35: „Die Welt gründet sich auf Erde, und Erde durchragt die Welt.“

Gestirne, die Zeiten des Jahres, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers.“ Kurz: Der Himmel gibt die Zeit ins Sein durch die Jahreszeiten, das Kommen und Gehen von Licht und Finsternis, die Metamorphosen des Lebens. (3) Drittens die Göttlichen: Sie sind „die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walten dieser erscheint der Gott in sein Wesen, das ihn jedem Vergleich mit dem Anwesenden entzieht.“ Sie sind die Zeugen der tieferen und höheren Verhältnisse im Sein, sie sind gleichsam die Engel des transzendenten Gottes, sie lassen ein Abwesendes im Anwesenden erahnen. (4) Viertens die Sterblichen: Sie sind „die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet.“ Die Sterblichen sind jene, die im Sein zum Tode in Eigentlichkeit auf ihren Tod vorlaufen. Und weiter: „Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.“ (siehe §23). Die Sterblichen wohnen wesenhaft und nicht metaphysisch im Sein. Sie können das Sein lichten (aufgrund ihrer Ek-sistenz) und lernen damit ihre Sterblichkeit *werden*. – Alle vier gehören zusammen: Wer also Erde sagt, der denkt „schon die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.“ Dasselbe gilt jeweils für den Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Alle vier spiegeln das Wesen der anderen Drei und sind in das Eigene zurückgespiegelt. In diesem Spiegeln aber wird kein Abbild der Vier dargestellt (das wäre objektivierend, mithin metaphysisch), sondern diese ereignen sich lichtend in ihrem Wesen „in die einfältige Vereignung zueinander“ (seinsmässig, also andersanfällig). Wir können hier von einer chiasmatischen Verschränktheit sprechen, wie sie für eine poetische Phänomenologie bezeichnend ist. Diese Spiegelung beschreibt Heidegger ferner als ein freies Spiel, also eine heraklitisch anmutende Dynamik in einem parmenideischen Seinsgefüge. Dieses Spiel bindet und löst, faltet ein und faltet aus, ist Ausdruck einer bewegten Kraft zwischen dem Eigenen der Vier und ihrem Gemeinsamen. „Dieses enteignende Vereignen ist das Spiegel-Spiel des Gevierts.“ Pathos fügen sich in das Pathos, Logoi in den Logos, Phänomene in die Phänomenalität und Poesien in die Poesie. Dieses Spiel hat für Heidegger nun einen uns wohlvertrauten Namen: die Welt. „Die Welt west, indem sie weltet.“ So wie das Ding dingt, so weltet die Welt, indem sie sich

nur von sich selbst her ergründen lässt. Dieser Selbstbezug deutet das Unbegründbare und Unerklärbare des Weltens von Welt an. Das Welten von Welt ist profundal, demarkativ und exzessiv, es lässt sich nicht auf kausale Ursachen und Gründe zurückführen. „Sobald menschliches Erkennen hier ein Erklären verlangt, übersteigt es nicht das Wesen von Welt, sondern es fällt unter das Wesen von Welt herab.“ Das „Einfache der Einfalt des Weltens“, wie Heidegger es nennt, ist gewissermaßen zu einfach, als dass menschliche Erklärungen zu ihm gelangen könnten. In unserem Sinne ist klar: Das Geviert lässt sich nicht erklären, es *zeigt* sich poetisch. Die Einheit des Gevierts wiederum nennt Heidegger „die Vierung“. Sie bezeichnet nicht das Umfassende der Vier, sondern *wie* das ereignende Spiegel-Spiel der Vier west. „Die Vierung west als das Welten von Welt.“ Das heißt: Die Welt west als das Geviert von Erde, Himmel, Göttlichen und Sterblichen. Das Spiel der Vier, welches Welt heißt, ist aber auch „der Reigen des Ereignens“, also der Tanz des Seins, wie sich sagen ließe. „Der Reigen ist der Ring, der ringt, fügend waltet, indem er als das Spiegeln spielt.“ Und mehr noch: „Das Spiegel-Spiel der weltenden Welt entringt als das Gering des Ringes die einigen Vier in das eigene Fügsame, das Ringe ihres Wesens. Aus dem Spiegel-Spiel des Gerings des Ringen ereignet sich das Dingen des Dinges.“ Die *Sprache spricht*, in dieser heideggerianischen Extremoesie wird es deutlich, vielleicht *über*-deutlich. Auch meint man Nietzsches ewigen Wiederkunftsgedanken durchschimmern zu sehen. Heideggers Wortspiele lassen aber keinen Zweifel über das Offene und Mysteriöse des Gevierts, sowohl im Eigenen als auch Gemeinsamen, worum seine suchende Sprache ringt. Das Geviert ist evident und darin opak. Zum Ende kehren wir zum Anfang unseres Denkbildes zurück: zur Nähe im Ding. „Das Ding dingt Welt“, sagt Heidegger nun, im Ding „verweilt das Geviert“, und erinnert damit entfernt an das alte *Ἐν καὶ Πᾶν* (*hen kai pan*), das Eins und Alles, wenngleich jetzt chiasmisch gedacht. In den Dingen geht uns die Welt an, die Mensch sind damit „die Be-Dingen“, welche das Unbedingte hinter sich lassen. Wir können daraus schließen: Der Leib des Da-seins gehört in die Welt, also gehört er ins Geviert. Im Sterblichen ist der Leib eingefügt in die Welt und damit in die Erde, den Himmel und das Göttliche. Zwar steht der Mensch in seiner Leiblichkeit nicht mehr im Zentrum des Seins, doch ist er relational mit dem Weltgefüge verschränkt. Wie der Hirt des Seins

soll er in der Welt wohnen, nicht ihre Dinge beherrschen (eine Kritik am Gestell). Heidegger ergänzt noch: Er soll das Wesen der Dinge schonen, indem er die Dinge im Nähern von Welt denkt, so wie sie also zusammenkommen. „Insofern wir das Ding als das Ding schonen, bewohnen wir die Nähe. Das Nähern der Nähe ist die eigentliche und die einzige Dimension des Spiegel-Spiels der Welt.“ Insofern der Mensch durch sein schonendes Wohnen die Nähe des Gevierts bewahrt, rückt er leiblich in deren Gesamthorizont, den wir in seiner Leiblichkeit auch als eine Befindlichkeit respektive eine Grundstimmung lesen können. Die Vier des Gevierts sind dann als vier Stimmen der Eigentlichkeit gegenüber dem Sein zu verstehen – gleichsam als gestimmter Leib der Welt – mit welchen der Leib des Da-seins in eine fruchtbare Verschränkung tritt, sobald er in ihr schonend wohnt.

Das Da-sein

Wenden wir uns nun als drittes noch den *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* zu, und zwar einer der dortigen Beschreibungen des Da-seins.⁶⁷⁴ Im 197. Kapitel thematisiert Heidegger das Verhältnis von Da-sein, Eigentum und Selbstheit. Zunächst ist da der vorhandene Mensch und sein Selbst. Vom seinem Selbst gibt es jedoch zwei Missverständnisse: Entweder glaubt man das Wesen des Selbst als „Bezug eines Ich auf »sich«“ zu begreifen (also als vorstellender Selbstbezug, etwa als Selbstbewusstsein) oder als „Selbigkeit des Vorstellenden mit dem Vorgestellten“ (also als Selbstidentität, etwa als Kongruenz). In beiden Fällen wird das Wesen des Selbst übersehen (denn es wird metaphysisch gedacht), handelt es sich nur um einen Schein des Selbst. Das Selbst ist also nicht sein „*Ichbewusstsein*“, aber auch nicht eine Eigenschaft des vorhandenen Menschen. Er ist nicht das „Nur-Selbe“ eines Selbstbezugs und kein bloß Vorfindliches, also auch kein nur Vorhandenes. Wo der Mensch sein Selbst dergestalt denkt, objektiviert er sich und steht er in der Seinsverlassenheit. Was nottut, ist das Selbst ursprünglicher zu denken. Was also ist das Selbst des Menschen stattdessen? Es ist sein „Selbstsein“ als „Wesung des Da-seins“. Selbststein wiederum „vollzieht sich erst aus

674 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.319ff (T65).

der Inständigkeit im Da-sein.“ Unter Inständlichkeit können wir die Eindringlichkeit von Ekstase und Ek-sistenz verstehen, in welcher das Da-sein aus sich heraus steht in die Zeitlichkeit und die Lichtung des Seins. Selbstheit entstammt der Wesung des Da-seins. Der dortige Ursprung des Selbst ist laut Heidegger indes das „*Eigen-tum*“. Darin herrscht das Eigene im Menschen wie ein Fürst in seinem Fürstentum. Es ist dies: „Die Herrschaft der Eignung im Ereignis“, und zwar als Zueignung (der Mensch als Selbst widmet sich dem Ereignis) und als Übereignung (der Mensch als Selbst überträgt sich selbst an das Ereignis). Mit anderen Worten: Sobald der Mensch zu seinem Eigenen gelangt („*sich zu-ge-eignet wird*“) und sich dem Sein (dem Ereignis) zugehörig weiß, kommt er als Da-sein zu sich selbst. Im Selbst des Da-seins geschieht Eigentum als Eignung, wir können sagen: als Selbst-Tauglichkeit, als Aneignung im kierkegaardischen Sinne, vielleicht auch als eine Art *Eigentümlichkeit*. Die so verstandene Selbstheit ist „ursprünglicher als jedes Ich und Du und Wir“, in welcher sich diese erst versammeln. Deshalb gilt ferner: „Das Eigentum als Grund der Selbstheit gründet das Da-sein.“ Jeder Rückbezug im Selbst (zu sich, bei sich, für sich) beruht demnach auf der Eignung des Eigentums. Darin erst wird der Mensch geschichtlich (gelangt also in die Besinnung der Geschichte des Seyns) und kommt so zu sich selbst (im „*Bei-sich*“) und zu den Anderen (im „*Für Andere*“). Darin aber gründet auch die Grundstimmung des Da-seins. Die Grundstimmung des Leibes des Da-seins im *anderen Anfang* wiederum ist die Verhaltenheit (siehe oben), weshalb das Eigentum auch „der daseinsmäßige Grund der Verhaltenheit“ ist. Insofern das Selbst des Da-seins der „Wahrheit des Seins“ zugehörig ist, ist sein künftiger Leib also auch der Grundstimmung des Ereignisses angehörig. Das Selbstsein richtet sich in seiner „Schwingungsweite“ (ein leibliches Verhältnis) „nach der Ursprünglichkeit des Eigentums und damit nach der Wahrheit des Seyns.“ Es will und muss in die maximale Ursprünglichkeit. In den Schlussworten des Kapitels: „*Die Selbstheit ist die aus der Ereignung aufgefangene und sie ausstehende Erzitterung der Widerwendigkeit des Streites in der Erklüftung.*“ Sie ist also im Eigenen des Eigentums die Stimmung der Kehre zum *anderen Anfang*, die Vibration des Interims des Logos in seiner Neukalibrierung, das Beben, welches durch die Poesie des demarkativen Leibes geht, wo das Selbst sich im Einklang mit dem Sein ahnt. – Dass ein solches Verständnis des Selbst in Zeiten der Seinsvergessen-

heit und Seinsverlassenheit rar ist, lässt Heidegger nicht unerwähnt. Der „Vorrang des »Ich«bewußtseins“ zu seiner Zeit, ebenso wie in der unseren, zeigt an, wie deviant und revolutionär das logische Pathos der heideggerianischen Denkpoesie ist. Indes gilt dies für alle drei Leitmotive einer poetischen Phänomenologie, zumal wo sich darin ein *novides Denken* andeutet, welches jeden regulären Logos sprengt.

Die Ek-sistenz des Menschen, das Geviert und das Da-sein sind uns Umschreibungen der demarkativen Leibzone einer poetischen Existenz im Denken Heideggers. Der künftige Leib hat sich uns in seiner Poesie so wesenhaft, stimmungshaft, weltzugehörig, ursprünglich, und damit andersanfänglich gezeigt. Ohne Sein lässt sich das Da-sein nicht denken. Die Offenbarkeit des Seins braucht den Menschen und das Da-sein wiederum ist auf die Offenbarkeit des Seins angewiesen. Wo also der Leib des Da-seins ist, da ist keine Seinsverlassenheit. Zwar sind Phänomene immer auch jemeinig, insofern sich *mir* durch sie meine eigensten Möglichkeiten zeigen, ebenso wie das Da-sein als *mein* Da-sein durch Jemeinigkeit bestimmt ist, doch ist dies von der Leiblichkeit des Menschen niemals welt- und seinsunabhängig zu denken. Das Eigenste, meine Selbstheit, sind über den künftigen Leib gerade eine Selbst-Offenheit in die Seinsverschränkung und ihre Zeitlichkeit. Deshalb spricht Heidegger in *Was ist Metaphysik?* auch vom „ekstatischen, d.h. im Bereich des Offenen innestehenden geworfenen Entwurf“.⁶⁷⁵ Andererseits braucht das Seyn auch den Menschen, wie Heidegger in den *Beiträgen* klarstellt: „Wer ist der Mensch? Jener, der gebraucht wird vom Seyn zum Ausstehen der Wesung der Wahrheit des Seyns. Als so gebrauchter »ist« aber der Mensch nur Mensch, sofern er in das Da-sein gegründet ist, d. h. selbst zum Gründer des Da-seins schaffend wird.“⁶⁷⁶ Im Menschen als dem „Grenzgänger des Grenzenlosen“ (T29 in §15), dem „Platzhalter des Nichts“ (T30, in §15) oder dem „Hirten des Seins“ (T63, oben) klingt diese Selbst-Weitung an, denn im „Gren-

675 Heidegger: *Was ist Metaphysik?* in *Wegmarken* (GA 9), S.377.

676 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.318. Siehe auch ebd., S.251: „Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn, auf daß er seine äußerste Bestimmung als Da-sein vollbringe.“

zenlosen“, im “Nichts“ und im “Sein“ ist der Mensch in seinem Wesen stets von profundalen, demarkativen und exzessiven Anderen her gedacht, die ihn konstituieren. Definiert oder verdinglicht, ist der Mensch damit gerade nicht, sondern jeweils poetisch umschrieben in seiner Transzendenz. Im Grunde erweist sich der Leib des Da-seins damit als ein Zwischen, wie auch Heidegger betont: „Das Da-sein ist die Gleichzeitigkeit des Zeit-Raumes mit dem Wahren als dem Seienden, west als der *gründende* Grund, als das “Zwischen“ und “Mitte“ des Seienden selbst.“⁶⁷⁷ Dieses Zwischensein gehört zur Demarkation des ek-sistenten Selbst, dessen Logos gebrochen ist, indem es ihn lichtet. Dies zeigt sich auch in der Angst, die als leibliche Grundstimmung die Verhaltenheit und das Geviert komplementiert. Angst, wir entsinnen uns, lichtet das unbestimmte Nichts (siehe §15, T30). Andererseits ist das Sein zum Tode wesenhaft Angst (siehe §23, T45). In der Angst befindet sich der Leib des Da-seins somit in seiner möglich-unmöglichen Autarkie der Künftigkeit: „Die Angst entspringt aus der *Zukunft* der Entschlossenheit.“⁶⁷⁸ Der da-seinsmäßige Leib ist befindlich entschlossen, wo er poetisch-zeitlich sein Selbst *wird* im Sinne des “Sei, der du wirst“ seiner eigenen Offenheit. Mit Blick auf die Gottheit ragt er so als Sterblicher, seiner möglichen Unmöglichkeit nach, gen eine Unsterblichkeit ins Geviert, wo seine Künftigkeit des Werdens einen ekstatischen Übergang in eine Nachzeitlichkeit zulässt (siehe §27). Im Geviert spielt sich alles Leben und Sterben in der Offenheit der Welt ab. Heidegger wünscht sich darin, wie wir wissen, ein Wohnen und Schonen: „Das Geviert zu schonen, die Erde zu retten, den Himmel zu empfangen, die Göttlichen zu erwarten, die Sterblichen zu geleiten, dieses vierfältige Schonen ist das einfache Wesen des Wohnens.“⁶⁷⁹ In diesem Sinne wäre der Übergang in eine Nachzeitlichkeit ein “erwartendes Geleiten“ und “geleitendes Erwarten“ eines neuen und anderen Wohnens im Ereignis. Gemäß dieser Künftigkeit wäre das Da-sein dann vielleicht noch akkurater als *Da-seyn* zu bezeichnen (ein Ausdruck, den Heidegger nicht verwendet). So würde diesem “Da“ der Zeitlichkeit eines nachzeitlichen Seyns (aber in der Geschichtlichkeit des Seyns), das als demarkatives Selbst auf den negativ-theotischen Menschen weist, dezidiert das Abbild der Offenheit aufgedrückt werden.

677 Ebd., S.223.

678 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.344.

679 Heidegger: *Bauen Wohnen Denken in Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.161.

§32 Der Leib der Demarkation

Dieses 7. Kapitel hat uns den Leib der poetischen Existenz nähergebracht, wie er sich bei Kierkegaard im Leib des Ritters des Glaubens, bei Nietzsche im Leib des Übermenschen und bei Heidegger im Leib des Da-seins präsentiert. Die Topographien der Künftigkeit, die sich darin zu zeigen gaben, gehören zur existenziellen Konkretion, welche dem möglichen und werdenden Selbst bei unseren Drei eignet. Der Leib ist eine Zone seines Werdens, die sich etwa durch Maskierung (Ritter des Glaubens), durch ein Untergehen als Hinübergehen (Übermensch) und durch Eigentümlichkeit (Da-sein) auszeichnet, aber auch durch Angst (Kierkegaard), Verlassenheit (Nietzsche) und Welthaftigkeit (Heidegger). Im intimen sowie extimen Fall, zwischen Einzelsein und Stimmungen, gewinnt sich das immer erst zu werdende Selbst darin im Grenzgang seines eigenen Logos, der nach *mehr* drängt, als was er schon bedeutet. In diesem Riss, der sich zwischen dem künftigen Leib und seiner Demarkation auftut (als Selbstverhältnis des Selbst, das gespalten ist zwischen Synthese-Sein und Geist-Sein; als Krieg zwischen der großen und kleinen Vernunft; als Ek-sistenz zwischen Lichtung und Verbergung), weist die Künftigkeit des Leibes, worin sich ein Selbst *wird*, auf ihr *maximum omnium facultatum* – ihr Höchstmaß aller Möglichkeiten: die *negative Theosis*. Der Leib wird Selbst, wird Eigenstes. Der *Leib der Demarkation* ist also der künftige Leib des Selbst, der zum *theotischen Leib* werden muss, worin sich der demarkative Logos nicht mehr überbieten lässt. Es gibt keinen größeren Gedanken als jenen Gottes. Er ist das „*aliquid quo maius nihil cogitari potest*“, das worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, wie wir seit Anselm von Canterbury wissen.⁶⁸⁰ In der Verheißung der Vergottung des Selbst, doch in ihrer Negativität, also in ihrer phänomenologischen Unmöglichkeit, liegt folglich die mögliche Unmöglichkeit des künftigen Leibes. Im selbstisch-ängstigenden Ritter des Glaubens, im leiblich-heimatlosen Übermenschen und im ek-sistenten-sterblichen Da-sein ist genau *diese* Indirektheit in der letzten Konsequenz ihrer Distinktion bereits angelegt. Es gibt keinen anderen „offenen Zwang“ in der *indirekten Mitteilung* Kierkegaards, in der *Umwertung aller Werte* Nietzsches und im *anderen Anfang* Heideggers als jenen

680 Anselm: *Proslogion*, S.23.

der Theosis, auf die das leibliche Selbst des Ritters des Glaubens, des Übermenschen und des Da-seins auf ihre jeweilige Weise angelegt sind (siehe 8. Kapitel: Die Gnade poetischer Existenz). So wie in einer poetischen Phänomenologie die Masken von Pathos und Logos ein Antlitz von Phänomen und Poesie verbergen (siehe 1. und 2. Teil), entbirgt in einer poetischen Existenz die Künftigkeit des Möglichen und Zeitlichen deshalb das *Theotische* von Selbst und Gott (3. und 4. Teil). Die Existenzpoesie des “Sei, der du wirst” ist die Konkretion des Leibes der Demarkation. Selbstsein bedeutet Selbstwerdung. Selbstwerdung aber ist ein *Mehr-werden als ein Selbst*. – Als Abschluss dieses 7. Kapitels wollen wir diesen Übergang im Selbst nun vorbereiten durch (1) erstens das Phainesthai des Selbst, (2) zweitens durch Selbstphänomene bei unseren Drei, (3) drittens durch die negativ-theotische Freiheit, (4) viertens durch das negativ-theotische Denken und (5) fünftens durch den Begriff des Selbst.

Das Phainesthai des Selbst

Ein Grundanliegen einer poetischen Phänomenologie ist die Tilgung des *Phainesthai*-Problems durch eine deskriptive Poesie und das Phainesthai der Werdung (siehe §32), wir wissen dies. Wo nun die Tableaus unserer Drei nicht nur vom Selbst und seiner Werdung handeln, sondern den Leser zu seiner eigenen Selbstwerdung animieren, schlägt der Leib der Poesie (die originären Gaben des *Phainesthai* in den Images) in die Poesie des Leibes (das originäre *Phainesthai* der Gaben in den Wirkungen der Images) dergestalt um, dass darin existenzielle Konkretion möglich wird. Konkretisiert wird darin aber stets ein Selbst, das wird, indem es *ist, was es wird*. Es gibt also ein *Phainesthai des Selbst*, das sich in seiner Werdung phänomenal zeigt. Das Phainesthai des Selbst ist deshalb nicht nur das Sich-von-sich-selbst-her-Zeigen des Phänomens des Selbst, sondern, dass sich die von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger gezeigten Phänomene *in* und *durch* unseren Leib bemerkbar machen, indem sie unsere Existenz berühren, prägen und sogar verändern. Ein Selbst kann so in zwei Stufen phänomenologisch konstituiert werden: Erstens im unmittelbar responsiven Leib (Pathos der direkten Affektivität: Erstaunt, irritiert, bewegt etc.); und zweitens im

existenziell responsiven Leib (Pathos der indirekten Affektivität: Verstanden, erahnt, erhofft etc.). Eine poetische Phänomenologie kann sich leiblich und existenziell bewähren, unmittelbar und auf Dauer, denn die Wirkung ihrer poetisierten Phänomene (gezeigte Anwesenheit der Sache selbst) kann sich im konkreten Leben des Lesers zeigen (praktische Existierung der Sache selbst). Selbstwerdung ist kein Konzept, sondern eine *Konkretion*. Im Phainesthai des Selbst drängt somit das Phainesthai der Werdung zu seiner realen Verzeitlichung der phänomenologisch beschriebenen Phänomene. Möglichkeiten werden Wirklichkeiten werden Möglichkeiten. Das Pathos seiner sprachlich konzentrierten Zeitlichkeit entlädt sich gewissermaßen in die Existenzresponse einer gelebten Zeitlichkeit (siehe §28). Dies kann uns allen widerfahren, sofern wir uns den Texten unserer Drei aussetzen und mit ihnen in existenzielle Resonanz treten. Wen lassen Kierkegaards spürbare Unruhe, Nietzsches versprühte hohe Luft und Heideggers berührte Verhaltenheit kalt? Wer bleibt in Apathie vor Angst, Abschied und Geviert? Der apathische Leser ist ein unfruchtbares Paradox, zumal im Angesicht unserer Drei und ihrer vibrierenden und lebendigen Poesie der Phänomene (siehe §2). Seine Indifferenz gegenüber dem Gegebenen und Verborgenen entkräftet nicht eine poetische Phänomenologie, sondern stellt seine eigene Sensibilität gegenüber dem Sein infrage. Der Leib ist der Ort des Phainesthai, worin das Werden des Exzesses im Phainesthai des Selbst verdichtet und gesteigert werden kann. Existenzielles Phänomen-*Sein*; gemäß den Phänomenen *sein*; gemäß den Phänomenen *werden* – dies ist das Grundmovens der kierkegaardischen, nietzscheanischen und heideggerianischen Existenzpoesie. Dieses Movens ist normativ, denn eine poetische Phänomenologie soll genau jene textuelle Anwesenheit der Phänomene erzeugen, die eine poetische Existenz gemäß den Phänomenen ermöglicht. Am wirksamsten in dieser Konkretion einer poetischen Existenz sind stets die profundalen, demarkativen und exzessiven Anteile des jeweiligen Imagos, das zur Sprache gebracht wird. Denn es ist vor allem das Dunkle, Ungesagte, Hyperbolische, Fremde und Andere im Denken unserer Drei, welches das Selbst in seiner Künftigkeit konstituieren kann, das heißt in seine Offenheit des “Sei, der du wirst“ zwingt. Der Ritter des Glaubens ist kein klar gefasster Typus, der Übermensch ist nicht definierbar, das Da-sein bleibt

notwendig ein Mysterium.⁶⁸¹ Die Lebendigkeit des in diesem Kapitel gezeigten Leibes der poetischen Existenz bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger liegt folglich im *auch* Unbekannten ihrer Affektionen. Darin deutet sich das theotische Potenzial der *indirekten Mitteilung*, der *Umwertung aller Werte* und des *anderen Anfangs* an: Das Phainesthai des Selbst konstituiert ein künftiges Selbst. Das künftige Selbst aber ist ein theotisches Selbst. Es ist offen auf das Göttliche hin. Es *wird* seine Demarkation darin einem Exzess übereignen müssen, den es nur mit sehr begrenzten sprachlichen Mitteln noch umschreiben kann: Gnade wird ein solches Wort sein, wie wir in Bälde zeigen wollen (siehe 8. Kapitel: Die Gnade poetischer Existenz). Die Leitmotive unserer Drei sind also der Oberleib unserer poetischen Phänomenologie, denn ihr Noch-nicht lädt zu einer Einverleibung des Selbst in eine ultimative Poesie ein, die schweigt, wo sie spricht; und sagt, wo sie verstummt.

Selbstphänomene bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger

Der Leib des Einzelnen ist das Bindeglied zwischen dem möglichen und zeitlichen Selbst und dem unmöglichen und ewigen Gott. Dies geschieht in einer poetischen Phänomenologie über die Poesie der Existenz gemäß den Phänomenen. Weil nun die Lebendigkeit der Phänomene für diesen Übergang erforderlich ist, diese gleichsam bedingt, eignet gerade auch den Selbstphänomenen, wie wir sie im Werk Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers vorfinden, diese animierende Kraft. Unter *Selbstphänomenen* verstehen wir jene Selbstdarstellungen im Denken unserer Drei, in welchen sie *sich selbst* zu einem Phänomen gemacht haben, sich also – so wie etwa Platon den Sokrates (siehe §20) – einer Poiesis unterstellen, um sich selbst zu einem Imago zu schaffen.⁶⁸² Diese “Poesie der Existenz“, wie wir sie nannten, bedeutet, so wie Heidegger dies in seinem Essay über den *Ursprung des Kunstwerkes* leistet, eine Phänomenbeschreibung mit einer Lebensgeschichte zu verknüpfen. Lebenswelt und Leiblichkeit,

681 Gewissermaßen verwandt mit dem *individuum est ineffabile*-Prinzip (Das Unteilbare ist unsagbar). Denn der Ritter des Glaubens, der Übermensch und das Da-sein sind *immer auch* unaussprechlich.

682 Auch hier besteht wieder eine Nähe zur Heteronymie von Pessoa.

Gegebenheit und Ungegebenheit, das Gedachte und das zu Denkende gehen hier Hand in Hand mit einer Plastizität und Anschaulichkeit, die ganz konkret wird. Dies erzeugt einen Holismus der leiblichen Involviertheit, wie er für eine poetische Phänomenologie von grundlegender Bedeutung ist. Besonders deutlich wird dies in der Selbsterzählung der Leitmotive, in deren Logik sich unsere Drei selbst phänomenologisch eingeschrieben haben (siehe 4. Kapitel: Die Poesie der poetischen Phänomenologie). Besonders deutlich ist dies bei Kierkegaard und Nietzsche: – Kierkegaard *ist und lebt* seine *indirekte Mitteilung*, die er vor allem durch seine pseudonymen Werke, aber auch in *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* und den *Tagebüchern* verarbeitet.⁶⁸³ Er macht sich darin unzählige Male selbst zu einem Phänomen, das zu umschreiben ist (siehe §17, T32). Zu dieser Selbstverarbeitung Kierkegaards gehört auch das innere Spiel zwischen seinen Pseudonymen und ihm selbst.⁶⁸⁴ – Nietzsche wiederum *ist und lebt* seine *Umwertung aller Werte*, wie er dies vor allem in *Ecce Homo* überdeutlich zu stilisieren versucht, wo er, ähnlich wie Kierkegaard, sich selbst erzählt, etwa in Kapiteln wie: Warum ich so weise bin; Warum ich so klug bin; Warum ich so gute Bücher schreibe; Warum ich ein Schicksal bin.⁶⁸⁵ Dieser Grundzug zu einer Selbstphänomenalisierung findet sich aber in seinem ganzen Oeuvre. – Heidegger schließlich *ist und lebt* desgleichen seinen *anderen Anfang*, bedient sich in seinen Werken jedoch eines weitaus weniger autobiographischen und damit selbstphänomenalisierenden Stils. *Mein Weg in die Phänomenologie* von 1963 (Heidegger ist 74jährig)⁶⁸⁶ ist zwar ein autobiographischer Text, in dem Heidegger sich

683 Siehe etwa in Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, Der Jagdhund, vom 3. Juli 1855, S.376.

684 Siehe Kierkegaard: *Die Tagbücher (Band III)*, S.255ff.

685 Siehe *Ecce Homo* (KSA 6), S.264 – 308/365–374. Interessant ist im Leben Nietzsches die unfreiwillig dekadische Struktur seiner Biographie. Etwas zu rechtgerückt sind es fünf Phasen: A) 14 Jahre Jugend (1844 – 1858), B) 10 Jahre in Pforta und Studium (1858 – 1868), C) 10 Jahre in Basel (1869 – 1879), D) 10 Jahre als Einsiedler (1879 – 1889) und E) 10 Jahre in Umnachtung (1889 – 1900) (Nietzsche verstarb im August 1900, also beläuft sich die letzte Phase seines Lebens auf ca. 10 Jahre und 8 Monate).

686 Siehe auch Heidegger: *Mein bisheriger Weg* von 1937/38 in *Besinnung* (GA 66), S.411 – 417.

selbst thematisiert, doch hat er wenig phänomenologischen Charakter. Er *sagt* "Martin Heidegger", aber *zeigt* ihn kaum. Heideggers andersanfängliche Selbsterzählung ist eine weitaus verborgener, sie deutet sich zwischen den Zeilen von Texten wie *Aus einem Gespräch von der Sprache* (siehe §15, T29) und *Der Feldweg* (siehe §7, T11) an, überhaupt in den Splittern und Texten von *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910–1976) oder in seinen *Seminaren* und den *Schwarzen Heften*. In den häufigen Selbstbezugnahmen auf *Sein und Zeit* in späteren Werken (etwa in den *Beiträgen*, im *Brief über den Humanismus*, in *Zeit und Sein*) macht Heidegger aus seinem ersten Hauptwerk eine Art Phänomen und schafft damit implizit ein Phänomen seiner selbst. – Weil zur Vertiefung dieses Topos eine ausführliche Studie der auto-poetischen Poiesis unserer Drei erforderlich wäre, seien hieran lediglich drei konkrete Beispiele erwähnt, die wir unter eine poetische Selbstphänomenalisierung rechnen können: Erstens das sogenannte „große Erdbeben“ im Leben Kierkegaards und der damit verbundene Familienfluch, wie er ihn in seinen *Tagebüchern* poetisiert.⁶⁸⁷ Zweitens Nietzsches Illumination der Ewigen Wieder-

687 Er beschreibt den Fluch, den der Vater auf seine Familie, und somit auch auf seinen Sohn Sören Kierkegaard, geladen habe, als er als kleines Kind auf einer jütischen Weide Schafe hüten musste, Kälte, Hunger und Verlassenheit litt und dabei Gott verfluchte. Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band I)*, S.221f: „Da geschah es, daß das große Erdbeben stattfand, die furchtbare Umwälzung, die mir plötzlich ein neues, unfehlbares Deutungsgesetz für sämtliche Phänomene aufnötigte. Da ahnte mir, daß meines Vaters hohes Alter nicht ein göttlicher Segen war, sondern eher ein Fluch; daß die ausgezeichneten Geistesgaben unserer Familie nur dazu da waren, damit wir uns gegenseitig aufreiben sollten; da fühlte ich, wie die Stille des Todes um mich her zunahm, wenn ich in meinem Vater einen Unglücklichen erblickte, der uns alle überleben sollte, ein Friedhofskreuz auf dem Grab aller seiner eigenen Hoffnungen. Eine Schuld mußte auf der ganzen Familie lasten, eine Strafe Gottes mußte über ihr hängen; sie sollte verschwinden, ausgestrichen werden von Gottes gewaltiger Hand, ausgelöscht werden von Gottes gewaltiger Hand, ausgelöscht als ein mißlungener Versuch; und nur zuweilen fand ich ein wenig Ruhe in dem Gedanken, daß meinem Vater die schwere Pflicht auferlegt worden war, uns durch den Trost der Religion zu beruhigen, uns allen zu erzählen, daß dennoch eine bessere Welt uns offenstehen sollte, wenn wir auch alles in dieser verloren, wenn auch die Strafe uns treffen würde, die die Juden immer auf ihre Feinde herab-wünschten: daß unser Andenken vollständig ausgelöscht sein sollte, daß man uns nicht finden sollte.“ / Siehe auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)* S.28: „Das Entsetzliche mit dem Manne, der einstmals als kleiner Junge, da er auf der jütischen Heide die Schafe hütete, viel Schlim-

kunft im Sommer 1881, wie wir sie aus *Ecce Homo* kennen (siehe §26).⁶⁸⁸ Und drittens Heideggers poetische Selbststilisierung seines notwendigen Eros‘ für sein Schaffen in den *Briefen* an seine Frau Elfride.⁶⁸⁹ In allen drei Beispielen stellen unsere drei Protagonisten ihr eigenes Selbst durch eine Phänomensituation dar, welche ihr eigenes Selbst konstituiert. Dass Leben und Werk bei unseren dreien nicht voneinander zu separieren sind, ist evident. In solchen Beispielen von Selbstphänomenalität wird es explizit. Ohnehin sind ihre Werke Ausstrahlungen darin konzentrierter Erregungen: Der Eine sprach von sich selbst deshalb nicht grundlos als einem Erwecker: „Mein ganzes Dasein ist ein Epigramm zur Erweckung.“⁶⁹⁰ Der Andere

mes erduldet, hungerte und elend war, sich auf einen Hügel stellte und Gott verfluchte – und dieser Mann war nicht imstande, es zu vergessen, als er zweiundachtzig Jahre alt war.“

688 Siehe Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.335: „Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra. Die Grundconception des Werks, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann –, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: „6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit“. Ich gieng an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke.“

689 Siehe Heidegger: *«Mein liebes Seelchen!»,* (Brief an Elfride Heidegger), S.264: „Der Flügelschlag jenes Gottes berührt mich jedesmal, wenn ich im Denken einen wesentlichen Schritt tue und mich ins Unbegangene wage.“ Der Flügel des Eros „berührt mich vielleicht stärker u. unheimlicher als andere, wenn lang Geahntes in den Bezirk des Sagbaren herübergeleitet werden soll u. wenn doch noch auf lange Zeit das Gesagte in der Einsamkeit gelassen werden muss.“ Sowie ebd., S.304: „Aber meine Natur ist vielspältiger als Deine; und ich kann Dir durch keine Argumente beweisen, dass ich im Ἔρως leben muss, um das Schöpferische, das ich noch als Ungelöstes und Letztes in mir spüre, noch wenigstens in eine unvollkommene Vorform zu bringen. Mit dem bloßen „Willen“ ist hier nichts zu leisten. Man kann vielleicht einen Strich ziehen u. auf das Alterswerk verzichten u. sich mit dem Nachlass beschäftigen. Aber ich kann das nicht; ich vermag freilich auch nicht die heile u. freie Fühlung u. Verwandlung des Ἔρως; u. ich weiß, Dein Vertrauen habe ich zu sehr missbraucht, als dass Du hier in einem sicheren Gewährenlassen ruhig sein könntest.“ Und ebd., S.313: „Aber ich mühe mich dennoch mit dem Dämon fertig zu werden; vielleicht hast Du auch dafür nur das Wort <Schwäche>. Indes auch hier verstehe ich Dein Urteil und bitte Dich nur, auch jetzt noch, nach so langer vergeblicher Zeit, mir Zeit zu lassen. Wenn mein Dasein ohne Leidenschaft ist, verstummt die Stimme u. die Quelle springt nicht.“

690 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)*, S.209.

nannte sich selbst wohlwissentlich Dynamit: „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.“⁶⁹¹ Und der Dritte verstand sich selbst als jener, der Furchen zieht (im Leben seiner Leser): „Zum Namen: «Heid-egger / einer, der auf ungebautes Land, Heide, trifft und diese eggt. / Aber der Egge muss er erst lang einen Pflug durch Steinäcker voraufgehen lassen.»“⁶⁹² Ihr Denken erweckt unsere Seelen, dynamisiert unser Leben und zieht Furchen in unseren Geist – bis hin zu unserer Mit-Werdung ihrer selbst (siehe §36).

Die negativ-theotische Freiheit

Die Freiheit der Exzessivität in den Phänomenen, die nach einer Werdung drängt, gehört in das Reich der Freiheit des Werdens poetischer Existenz (siehe §28). Wo nun die “Freiheit der Lichtung” (deskriptive Poesie) des poetischen Phänomenologen bedarf und die “Freiheit der Existenz” (Existenzpoesie) des zeitlichen Lesers, da ist die konkrete Freiheit des Leibes der poetischen Existenz auf den Phänomenologen und seinen Leser als ein Selbst angewiesen, das in seinen Möglichkeiten nicht schon geworden ist, sondern sich selbst noch immer *wird*. Die so mögliche und zu wählende Freiheit ist die *theotische Freiheit* des künftigen Leibes, der durch eine Selbst-Demarkation charakterisiert ist. Das “Sei, der du wirst” des Leibes der Demarkation bezeichnet darin den Grenzgang des Selbst, der mehr ist als “nur” eine mögliche Unmöglichkeit seiner Poiesis zu ermöglichen; und auch anders ist als “nur” autark seine Zeit zu werden. Es ist ein Grenzgang des Ausfließens in die Zonen des Leibes, der künftig ist. Ein solches Selbst ist leiblich, aber darin zerrissen; es ist logisch, aber darin gebrochen; es ist gewählt, aber darin offen. In Bezug auf unsere drei leitmotivischen Typologisierungen im Ritter des Glaubens, im Übermenschen und im Da-sein zeigt sich dies insbesondere an ihrer Unsichtbarkeit und deshalb leichten Ver kenn-

691 Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.365: „Ich kenne mein Loos. Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen, — an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissens-Collision, an eine Entscheidung heraufbeschworen gegen Alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.“

692 Heidegger: *Schwarze Hefte 1942–1948 (Anmerkungen I-V)* (GA 97), S.62.

barkeit.⁶⁹³ Sie sind trotz ihrer Superiorität gerade *nicht* erkannt in ihrer Größe, sondern eher marginalisiert. Der Ritter des Glaubens kann nicht davon sprechen, was er sah und weiß. Wie das Beispiel von Abraham zeigt, schweigt er und tarnt sich in der Bewegung der Endlichkeit. Dass er *noch* eine Bewegung macht, diese Bewegung der Endlichkeit, ist ein Wunder. Aber wer versteht dies? Wer sieht ein, dass er in seiner Angst „die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit der Möglichkeit“⁶⁹⁴ ergreift? Der Übermensch wiederum ist Blitz und Wahnsinn. Kaum jemand erkennt ihn, vielmehr erscheint er den Menschen als entsetzlich: „So fremd seid ihr dem Grossen mit eurer Seele, dass euch der Übermensch furchtbar sein würde in seiner Güte!“⁶⁹⁵ Sein Wille zur Macht ist ihnen fremd, weil er darin das nimmt, was der herkömmliche Mensch *nicht* hat: „Freiheit genau in dem Sinne, wie ich das Wort Freiheit verstehe: als Etwas, das man hat und nicht hat, das man will, das man erobert ...“⁶⁹⁶ Das Da-sein schließlich droht unter dem herrschenden Ichbewusstsein vergessen zu gehen und wo jemand tatsächlich als Da-sein in Eigentlichkeit existiert, wird *man* es kaum verstehen. Seine *Freiheit zum Tode* als „das vorlaufende Freiwerden *für* den eigenen Tod“⁶⁹⁷, die es von jeder Verlorenheit befreit, die nicht sein Seinkönnen betrifft, ist gemeinhin unmerklich. Doch ist nun exakt diese Unsichtbarkeit im typologischen Selbst der Leitmotive eine der Bedingungen für deren Freiheit, über sich selbst hinaus zu schaffen. Der Ritter des Glaubens, der Übermenschen und das Da-sein bedürfen der Distinktion zwischen ihrer Herrschaft und ihrer Missdeutung, um frei zu sein für die *negative Theosis*, die an ihren offenen Horizonten zwingend lauert. Die Herrschaft ihres jeweiligen Selbst ist zwischen Angst, Willen und Eigentlichkeit eine immer nur indirekte. Aber gerade darin beruht die Möglichkeit der *theotischen Freiheit*.

693 Siehe dazu auch Nietzsche: *Morgenröthe* (KSA 3), S.331: „Fliegen: Nicht zu vergessen! — Je höher wir uns erheben, um so kleiner erscheinen wir Denen, welche nicht fliegen können.“

694 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.488.

695 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.185.

696 Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.140.

697 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.264.

Das negativ-theotische Denken

Die theotische Freiheit ist Konkretion des demarkativen Leibes. Wo sich dieser ins Denken begibt, kommt das demarkative Selbst ins Denken. Ein solches Denken muss ein *negativ-theotische Denken* sein. Dies aus zwei Gründen: Zum einen denkt es – wie hier *in toto* illustriert – das Theotische; zum anderen aber denkt es bereits theotisch, zumindest negativ. Was aber meint dies: Das Theotische zu denken? Im Sinne einer poetischen Phänomenologie das freie *Zeigen* von Möglichkeit, Werden und Selbst der poetischen Existenz, insofern sich darin Pathos, Logos, Phänomenalität und Poesie konkretisieren. Das Theotische ist nicht primär das “Vergottende“ oder die “Vergöttlichung“, sondern das imaginäre Zeigen des Exzesses der profundalen Demarkation, in welcher sich die mögliche Unmöglichkeit in ihrer Autarkie konkretisiert. Worin konkretisiert? In einem demarkativen Selbst (siehe 7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz), das sich begnadet ahnt (siehe 8. Kapitel: Die Gnade der poetischen Existenz). Damit erweist sich das negativ-theotische Denken als Ausdruck des *noviden Denkens*, welches in der *indirekten Mitteilung* Kierkegaards, in der *Umwertung aller Werte* Nietzsches und im *anderen Anfang* Heideggers den bisherigen Logos mit poetischen Mitteln zu steigern trachtet. Die *Minima eines noviden Denkens* (siehe §20) haben uns bereits gezeigt, was dies für das Theotische somit meinen muss: Übergang in das ganz Andere, Arbeit am Paradox, Offenbarkeit und Verdunkelung der Phänomene, Offenheit für das Offene. Der Logos des Glaubens kraft des Absurden gen Christus bei Kierkegaard (siehe §33), des Logos des Unbewussten gen Dionysos (§34) und der Logos des Er-denkens des Seyns gen letzten Gott (§35) sind Denkfiguren des Theotischen, wie sie sich bei unseren Drei zeigen. Dazwischen liegen zahme Gänse, geheimnisvolle Nachen und Gedichte zum Tod; werfen uns die Stimmungen der Wiederholung, das größte Schwergewicht und der Sinn der Sorge ihr Phainesthai ins Gemüt. Das negativ-theotische Denken ist der omnistische Logos, wie er sich bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger jeweils zeigt, wo wir sie im Geist der poetischen Phänomenologie zu ihrer Geltung bringen. Was aber meint es zum anderen: Theotisch zu denken, zumindest negativ? Diese Frage ist schwieriger zu beantworten, weil sie den Vollzug des Theotischen selbst meint, nicht seine Thematisierung. Im Lichte der Konkretion der poetischen Existenz gemäß den Phänomenen kann das theotische

Denken folglich nur dasjenige Denken meinen, das sich vollzieht, wenn eine *andersintensive Existenz* zur *negativen Theosis* wird, also zur Theosis gemäß ihrem negativen Gedachtsein in einem konkretisierten Selbst. Zum jetzigen Zeitpunkt würde dies bedeuten: Denken und existieren können, was der Ritter des Glaubens verschweigt; Denken und existieren können, was der Übermensch erst schafft; Denken und existieren können, worin das Da-sein in der Wahrheit des Seyns schwingt. Inwieweit mit dem theotischen Denken also ein *veritables Undenken* einhergeht, wollen wir hier noch offenlassen. Gewiss ist, dass das negativ-theotische Denken an einem demarkativen Logos arbeitet, den das leibliche Selbst an sich selbst ins Werk setzt.

Der Begriff des Selbst

Der Begriff des Selbst ergibt sich aus seiner eigenen existenziellen Künftigkeit: die *Konkretion*. Im Selbst bringt sich die poetische Existenz in ihre deutlichste Form, denn sie wendet gleichsam sich selbst auf einen Leib an. Aufgrund der demarkativen und also offenen Naturierung des Leibes in seiner Künftigkeit erfolgt dies aber keineswegs als Akt einer bloßen Präzisierung, als ob das Selbst in einer reinen Klarheit gefasst sein könnte. Die deutlichste Form des Selbst ist nicht seine Deutlichkeit. In seiner Konkretion wird das Selbst vielmehr in seiner deutlichen Undeutlichkeit und seiner klaren Unklarheit realisiert, wie sie einer Existenzpoesie im Spektrum des Profundalen, Demarkativen, Exzessiven und Poetischen notwendig entspricht. Der Begriff des Selbst ist also die *Konkretion*, denn in diesem Selbst wächst zusammen (das *Con-crescere*), was vom offenen Zwang her zusammengehört. Existenzielle Zusammengehörigkeit im "Sei, der du wirst" ist aber Aufbruch ins Ungefasste, weshalb die *Konkretion* gerade auch eine Unanschaulichkeit und Ambiguität des Phainesthai des Selbst implizieren muss. Das Selbst, das erst *wird*, ist fremder und ferner als seine Ein-deutigkeit. *Konkretion* bedeutet deshalb auch Mut zur Ambivalenz der Phänomene, an deren Übereinstimmung das existenzpoetische Selbst ebenso beschrieben werden kann wie an der Ausprägung seines Leibes der Demarkation. Das konkrete Selbst wird zu einem theotischen Selbst, wo es sein letztes Denken existiert und seine letzte Existenz denkt.

8. Kapitel: Die Gnade der poetischen Existenz

Die künftige Gnade

Wir betreten jetzt den letzten Saal in unserem Museum der poetischen Phänomenologie. Im zweiten Stockwerk, welches wir seit dem fünften Kapitel erreicht haben, fehlt uns noch das Begehen des Raumes der Gnade der poetischen Existenz. Dieser fügt sich an die Räume der Möglichkeit, des Werdens und des Leibes, indem er diese in ihre letztumgreifende Konsequenz führt. Es gibt keine existenzpoetische Phänomenologie ohne Berücksichtigung der Frage der Gnade. Das heißt, sie ist deskriptiv nicht nur von den Grenzerfahrungen von Tod und Nichts herausgefordert, sondern ebenso von Vergöttlichung und Erlösung, worin sich alle mögliche Unmöglichkeit erschöpft, worin alles künftige Werden kulminiert und wohinein sich alle Leiblichkeit überhebt, denn auch dies *zeigt sich uns*. Die topographische Verschränkung ins Künftige der Poiesis, der Zeit und des Selbst drängt in Gott zur Phänomenalität einer *Künftigkeit der Gnade*. Gnade ist eine unverdiente Gabe, eine Gunst, die im Lichte des "Sei, der du wirst" als Pathos einer offenen Verheißung zur Erscheinung ihrer selbst kommt. Verheißung wovon? Im Letzten von der Theosis in ihrer Negativität, die sich dem werdenden Selbst als Sehnsucht einer möglichen Unmöglichkeit gibt, die alles Vertraute aufsprengt. Für Gott ist bekanntlich nichts unmöglich, also auch nicht das mögliche Unmögliche der Vergottung des Selbst. In der Künftigkeit der Gnade klingt deshalb stets die Hoffnung an, auf welche die theotische Freiheit im Endeffekt zielt. Diese "Teleologie" des künftigen Leibes ist gebrochen, da sie das künftige Selbst existenzpoetisch als unverfügbare Möglichkeit *angeht*, damit es sich zu einem begnadeten Selbst konkretisieren *lasse*. Gnade wird nicht erwirkt, sondern widerfährt einem. Gnade ist das künftige Zu-Kommen schlechthin, ein weisendes Es eines verherrlichten Noch-Nicht. Das konkrete Selbst kann in diesem Angegangensein zu einem theotischen Selbst *werden*, weil eine Gnade es ihm erlaubt, diese zu existieren – und zwar von den Phänomenen her, in deren Textur sich die

Gnade *als* Gnade bezeugt. Theotische Konkretion ist also göttliche Gnade und damit auch eine Poesie, denn niemand kann die Gnade verstehen, ohne diese auch zu poetisieren. Zu poetisieren aber bedeutet, das Erscheinende in seinem Exzess ins lebendige Bild seiner selbst zu bringen. In dieser Poesie koinzidieren dann die Maxima der menschlichen „Kräfte des Könnens“ (siehe §3 und 5. Kapitel: Die Möglichkeit poetischer Existenz) mit den Maxima des Pathos des Göttlichen, um sich in dieser chiasmatischen Schnittstelle für die namenlose Gnade offenzuhalten. Was also vermag ein Mensch? Sich theotisch offenzuhalten für die Verwirklichung des letzten Möglichkeitssinns, gerade auch im konkreten Sinn des Plurals. Auf genau diese letztmögliche Offenheit sind auch die Leitmotive unserer Drei in ihrer parallelen Pluralität ausgerichtet: Die *indirekte Mitteilung* Kierkegaards, die *Umwertung aller Werte* Nietzsches und der *andere Anfang* Heideggers sind gleichsam *gnadenlos*, das heißt sie verstehen es nicht selbst, Gnaden zu spenden. Doch sind sie Ausdruck der existenzpoetischen Offenhaltung und Vorbereitung auf die mögliche Gnade, die Christus (siehe §33), Dionysos (siehe §34) und der letzte Gott (siehe §35) uns verheißen. Die künftige Gnade ist somit auch kierkegaardische, nietzscheanische und heideggerianische Poesie, genauer noch: Poetische Soteriologie des *noviden Denkens*, der *negativen Theosis* und der *andersintensiven Existenz*, wo diese auf die bloße Christenheit, den Nihilismus und die Seinsvergessenheit mit einer Fülle antworten können, die nicht nur der Existenz einen Sinn verleiht, sondern diesen selbst vom Höchsten her gewinnt und auf das Höchste hin anlegt: das *Göttliche*. Der Stellenwert, den Christus, Dionysos und der letzte Gott im Denken unserer Drei jeweils einnehmen, zeigt deutlich, dass die Gnade des Göttlichen ein irreduzibles Pathos des zu Poetisierenden ist. Im besonderen Fall unserer Drei, indem ein Unzeitliches sich in der Zeit konkretisiert: Das Ewige im Fleisch (siehe §33), die Ewige Wiederkunft in der Zeit (siehe §34), der Tod im Sein (siehe §35). Die künftige Gnade ist also eine Verunzeitlichung von Zeitlichem.

Augustinus und die Theosis

Die Verunzeitlichung des Zeitlichen ist nicht zuletzt ein augustinisches Motiv, zumal dort, wo es im Zusammenhang mit der Vergöttlichung des Menschen gedacht werden kann. Denn wer in der

Erkenntnis Gottes voranschreitet „und so erneuert wird, überträgt die Liebe vom Zeitlichen auf das Ewige, vom Sichtbaren auf das Geistige.“⁶⁹⁸ Diese Transition vom Zeitlichen in das Unzeitliche erfolgt im Riss der *Künftigkeit des Werdens*, wo sich die Zeit als schöpferische Erscheinungsweise von Ewigkeit erweist (siehe 6. Kapitel: Das Werden poetischer Existenz). Über die augustinische Zeitanalyse im XI. Kapitel der *Bekenntnisse* hinaus ist diese Erneuerung, welche Augustinus adressiert, ein theotischer Gnadenakt der Umgestaltung des Selbst zur Vollendung, die in all ihrer Unverfügbarkeit nur durch Gott erfolgen kann.⁶⁹⁹ Diese Umgestaltung erfolgt im unvergänglichen Leib als Verähnlichung mit Gott gemäß seinem Bilde,⁷⁰⁰ und zwar in der intimsten aller Innerlichkeiten, denn Gott ist „interior intimo meo et superior summo meo“ – innerlicher als mein Innerstes und überragt meine höchste Höhe.⁷⁰¹ Diese theotische Poesie des Imagos hat Züge einer poetischen Phänomenologie, wo erst die *visio Dei* – die Gottesschau – die Verähnlichung des Menschen, der im Ebenbild mit Gott geschaffen wurde, mit Gott verwirklicht.⁷⁰² – Nun ist Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers Bezug zu Augustinus ein jeweils unterschiedlicher, Fakt aber ist, dass er auf alle drei grundlegend gewirkt hat, ebenso wie auf die gesamte abendländische Denkgeschichte. Hier ist offenkundig nicht der Ort, um den Einfluss von Augustinus auf unsere Drei oder überhaupt die Parallelen und Differenzen in ihrem Denken *en detail*

698 Augustinus: *De Trinitate*, 14,17.

699 Siehe ebd., 15,28: „Deiner möge ich mich erinnern, dich einsehen, dich lieben. Laß dies in mir wachsen, bis du mich zur Vollendung umgestaltest.“ Siehe auch ebd., 14,17: „Soweit aber kommt er voran, als ihm göttliche Hilfe zuteil wird. Gottes Ausspruch ist es ja: „Ohne mich könnt ihr nichts tun. (Joh 15,5)““

700 Siehe ebd., 14,17: „einen unvergänglichen Leib soll er am Ende der Welt empfangen, nicht zur Strafe, sondern zur Herrlichkeit. In diesem Bilde wird dann die Ähnlichkeit mit Gott vollkommen sein, wenn vollkommen sein wird die Schau Gottes.“

701 Augustinus: *Bekenntnisse*, 3,11. Siehe auch ebd., 10,25: Gott wird innerlich im Gedächtnis gefunden.

702 Siehe Augustinus: *De Trinitate*, 14,18: „Hier wird deutlich, daß in diesem Bilde Gottes sich die volle Ähnlichkeit mit ihm verwirklichen wird, wenn es zu seiner vollen Schau kommen wird.“ Denn erst wenn der Mensch mit Gott verähnlicht bzw. vereint ist, kann er Gott schauen. *Idem per idem* – Gleiches kann nur von Gleichem erkannt werden. Der Mensch muss also göttlich werden, um Gott schauen zu können.

zu thematisieren.⁷⁰³ Relevant sind deshalb nur folgende zwei Punkte: Erstens, dass wir die *negative Theosis* Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers durchaus vor dem Horizont entscheidender Elemente der augustinischen Theosis lesen müssen, und zwar *in primis* der Innerlichkeit in Bezug auf Kierkegaard (siehe §33), der Zeitzerrissenheit zwischen Ewigem und Werdendem in Bezug auf Nietzsche (siehe §34) und der Unverfügbarkeit sowie Superiorität Gottes in Bezug auf Heidegger (siehe §35). Zweitens, dass sich im Bildcharakter der augustinischen Theosis ein entscheidendes Motiv poetischer Soteriologien zeigt, wie sie für die Gnade innerhalb einer poetischen Phänomenologie charakteristisch ist.

Der Gott des Profundals

Chiastisch gewinnen wir unser grundlegendes Gottesverständnis – im Übergang von der poetischen Phänomenologie zu einer poetischen Existenz – von der Verschränktheit des pathischen Profundals mit der Gnade des Göttlichen. Gott und die Gnade sind das profunde Pathos *par excellence*, denn nichts zwingt so offen und öffnet so zwingend, wie Gott dies tut, zumal mit seinen Gnadengaben, welcher Natur diese auch sind. Der bodenlose Boden Gottes ist der Ursprung der Gnade und eben deshalb entzieht sich uns die Gnade auch prinzipiell. Ist nun die Theosis – im Sinne der Vollendung des Menschseins – die höchste aller Gnaden, dann erweist sich der Gott des Profundals als der negativ-theotische Gott des *noviden Denkens*, das kein letztbegründendes Selbstdenken erlaubt. Deshalb sind die nachfolgenden Tableaus auch nicht Denkbilder expliziter „Vergöttlichung“ – was es im Denken unserer Drei so überhaupt nicht gibt – sondern imaginäre Exzesse des Bodenlosen. Sie sprechen aus dem Pathos eines Bodenlosen. Wo der jeweilige Gott des Profundals sich also phänomenalisiert, ist er nur als ein Exzess des Abgrundes zu beschreiben, der sich als Zukunft einer Letzt-Zeitlichkeit ohne Zeit unverstanden zu verstehen gibt, die uns leiblich widerfährt, verstandesmäßig aber demarkativer Natur bleibt. Die Künftigkeit der Gnade ist ein Mysterium, das sich einzig indirekt umkreisen lässt, denn es zeugt wie keine andere Gegebenheitsweise innerhalb einer poetischen Phänomenologie von der Offenheit des vierten Relats,

703 Siehe dazu u.a. Lee C. Barrett (2013); Matthew Rose (2017) und Johannes Schaber (1996).

wenngleich als eine paradoxe Klimax offener Geschlossenheit und geschlossener Offenheit. Der Gott des Profundals, in den hinein das werdende Selbst gnadenreich überformt werden soll, ist sowohl in seinem christlichen als auch dionysischen und letzt-göttlichen Charakter Ausdruck einer pathos-offenen Poesie. Die Poesie bedarf des Pathos, das Pathos bedarf der Poesie. In einer poetischen Soteriologie erweisen sich die phänomenologischen Imagines als eine letzte pathische Verwundung des Menschseins und überführen sie zugleich in ein Bild ihrer Heilung. *Leid* ist deshalb der Schlüssel sowohl zum Gott des Profundals als auch zu seiner Poesie der Erlösung. Diese Doppelbewegung intensiviert sich dort noch, wo wir die Gottheiten unserer drei Freunde zu *einem Gott* eingeführen, dem letzten Gott Christodionysos nämlich, in welchem sich der leitmotivische Impetus der *indirekten Mitteilung*, der *Umwertung aller Werte* und des *anderen Anfangs* sowohl verdichtet als auch steigert (siehe §36). – In diesem 8. und letzten Kapitel wollen wir uns entsprechend der Gnade der poetischen Existenz in ihrem profundalen Pathos zuwenden, wie sich diese im Werk unserer Drei stellenweise zeigt. Wir werden so bei Kierkegaard die Gnade Jesu Christi (siehe §33), bei Nietzsche die Gnade des Gottes Dionysos (siehe §34) und bei Heidegger die Gnade des letzten Gottes (siehe §35) in den Fokus nehmen.

§33 Kierkegaard: Die Gnade Jesu Christi

Die Gnade (dänisch *Naaden*) ist im Denken Kierkegaards omnipräsent, und zwar zunächst im urchristlichen Sinne als Ausdruck der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit, wie sie auch zentral ist für die lutherische Kirche. Dabei gilt: „Die Gnade an erster Stelle“, wie Kierkegaard in seinen *Tagebüchern* schreibt.⁷⁰⁴ Im Lichte der kierkegaardischen Kritik an der nivellierenden Christenheit (siehe §24) ist diese Gnade aber nicht als bedingungslose Gunst Gottes für alle Getauften und Papierchristen zu lesen, sondern vielmehr als existenzielle Herausforderung an den Einzelnen, sich der göttlichen Zuwendung zum

704 Kierkegaard: *Die Tagebücher* (Band V), S.161f.

Menschen zu stellen. „Jeder Einzelne wird gemessen am Höchsten“,⁷⁰⁵ und zwar daraufhin ein Selbst vor Gott zu werden. Denn ohne Gott auch kein Selbst (siehe §29). Dies ist „die Forderung der Ewigkeit“⁷⁰⁶ an den einzelnen Menschen. Dieses ewig Höchste ist Gott, der selbst „reine Subjektivität“⁷⁰⁷ ist, und dessen Pathos uns folglich niemals abstrakt, sondern immer absolut konkret trifft. „Für Gott ist in jedem Augenblick alles möglich“,⁷⁰⁸ seine Gnade also unverfügbarer Möglichkeitssinn, der uns Luft zum Atmen gibt, „denn ohne Möglichkeit kann ein Mensch gleichsam keine Luft bekommen.“ Dieses Atemholen nennt Anti-Climacus den „Kampf des Glaubens“, der „wahnsinnig um Möglichkeit kämpft.“⁷⁰⁹ (siehe §21) Damit der Glaube uns Luft verschaffen kann, muss der Samen seiner Gnade aber auf einen bereiteten Boden fallen können, der das Evangelium in seiner Tatsächlichkeit nimmt, und das heißt als Paradox (siehe §9), als Ärgernis und eine Art Wahnsinn, der selbst eine teleologische Suspension der Moral implizieren kann, wie *Furcht und Zittern* im Falle Abrahams zeigt.⁷¹⁰ Das

705 Ebd., 236f. Siehe auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band I)*, S.327: „Die Aufgabe ist Selbstrechtfertigung vor dem Christentum!“ Und Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.25: „wahrlich kommt es vielleicht selten genug vor, daß einer ganz er selbst zu sein wagt, ein einzelner Mensch, dieser bestimmte einzelne Mensch, allein vor Gott, allein in dieser ungeheuren Verantwortung.“

706 Ebd., S.41: „Und so muß die Ewigkeit handeln, denn ein Selbst zu haben, ein Selbst zu sein, ist das größte, das unendliche Zugeständnis, das dem Menschen gemacht ist, aber zugleich ist es die Forderung der Ewigkeit an ihn.“

707 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.303ff.

708 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.63. Siehe auch ebd., S.61: „Für Gott ist alles möglich. Das ist ewig wahr und wahr in jedem Augenblick.“ Und ebd., S.64: Gott selbst ist „dass alles möglich ist.“

709 Ebd., S.62.: „Dies ist der Kampf des Glaubens, der, wenn man so will, wahnsinnig um Möglichkeit kämpft. Denn Möglichkeit ist das allein Rettende. Wenn einer ohnmächtig wird, so ruft man nach Wasser, Eau de Cologne, Hoffmannstropfen; aber wenn einer verzweifeln will, so heißt es: schaff Möglichkeit, schaff Möglichkeit, Möglichkeit ist das alles Rettende; eine Möglichkeit, dann atmet der Verzweifelte wieder, er lebt wieder auf; denn ohne Möglichkeit kann ein Mensch gleichsam keine Luft bekommen.“ Siehe ebd., S.64: „Beten ist auch atmen, und die Möglichkeit ist für das Selbst, was der Sauerstoff für das Atemholen ist.“ Siehe auch Nietzsche: *Der Fall Wagner* (KSA 6), S.21: „Ich habe Lust, ein wenig die Fenster aufzumachen. Luft! Mehr Luft! – – “ Dies wiederum als Anspielung auf Goethes letzte Worte: „Mehr Luft!“

710 Siehe Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.237 – 253. Ebd., S.238: „Der Glaube ist nämlich jenes Paradox, dass der Einzelne höher ist als das Allgemeine.“ Siehe ebd., S.312: „Entweder kann der Einzelne als der Einzelne in einem abso-

Christentum ist in seiner Offenbarung unbegreiflich und muss uns Menschen deshalb überfordern,⁷¹¹ dies gerade auch in seiner ursprünglichen Gefahr.⁷¹² Gottes Gnade ist also auch absurd in ihrem profundalen Pathos. Die unendliche qualitative Differenz zwischen Gott und Mensch verlangt deshalb die Leidenschaft des Glaubens (siehe §9), „dass das Selbst, indem es es selbst ist und indem es es selbst sein will, durchsichtig in Gott gründet“⁷¹³, wie die bekannte Formel in *Die Krankheit zum Tode* lautet (siehe §29, T57). Im Existieren des religiösen Stadiums in Richtung der Christwerdung (siehe §25) ist der Versuch das Ewige im Zeitlichen zu verwirklichen, aufs Äußerste gebracht, denn das Künftige erhält darin seine Priorisierung und damit die Unzeitlichkeit in der Zeit. Dieses Paradox gehört zum Paradox der Fleischwerdung des Ewigen in der Fülle der Zeit (Christus) und fordert auch uns Leser zu einer Kindschaft des Glaubens heraus, wie die nachfolgenden drei Tableaus deutlich machen werden. Die *indirekte Mitteilung* ist da selbst in der Nicht-Pseudonymie am Werk, denn ihre poetische Phänomenologie umkreist das Mysterium Christi so, dass darin Platz geschaffen wird, damit Gott erscheinen kann.⁷¹⁴ Wo aber Gott erscheint, verheißt sich eine Rettung, die in ihrem Pathos jedenfalls profundal, in ihrem Logos demarkativ und in ihrer Theophänomenalität exzessiv ist. Jesus Christus, der Gott, der allein uns retten *wird* (siehe §4), ist in seiner profundalen Gnade eine Zumutung. Der Glaube an ihn, der erforderlich ist, um gerettet zu *werden*, ist recht eigentlich „das Größte und Schwerste“.⁷¹⁵ Im Sinne der poetischen Phänomenologie bedeutet dies, dass die Phänomenalität Gottes zu ihrem Imago einer möglichen Unmöglichkeit gebracht werden muss, in welcher sich die zeitliche Autarkie des konkreten Selbst so zeigt, dass die Gnade Gottes, die uns retten *wird*, darin sichtbar wird. Vor diesem

luten Verhältnis zum Absoluten stehen, und dann ist das Ethische nicht das Höchste, oder Abraham ist verloren.“

711 Siehe Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.117/136ff. Siehe auch *Die Tagebücher (Band III)*, S.62: „Die Aufgabe ist nicht das Christentum zu begreifen, sondern begreifen, dass man es nicht begreifen kann.“

712 Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band III)*, S.13: „Wofern nicht in jedem Augenblick, wie einstmal unbedingt die größtmögliche menschliche Gefahr mit dem Christsein verbunden ist, so ist das Christentum abgeschafft.“

713 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.116.

714 Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.357: „Meine Aufgabe ist: Platz zu schaffen, damit Gott erscheinen kann.“

715 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.232.

Hintergrund wollen wir nun drei Denkbilder im Werk Kierkegaards betrachten, die uns vor die poetisierte Gnade Jesu stellen: Erstens durch *Die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel* aus *Drei frommen Reden* (Tableau XXXXXXVI); zweitens durch die Erzählung vom Greis und dem Knaben aus der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* (Tableau XXXXXXVII); und drittens durch Christus am Kreuz in *Einübung im Christentum*, dem wir bereits in §4 kurz begegnet sind (Tableau I).

Die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel

Unsere erste Betrachtung widmen wir der Eröffnungsrede der *Drei frommen Reden* aus dem Jahr 1849, welche den Titel *Die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel* trägt.⁷¹⁶ Sie gehört zu den schönsten Reden Kierkegaards und soll deshalb hier in ihrer vollen Länge berücksichtigt werden. Der Titel der Rede rekurriert auf zwei jesuanische Bilder aus der *Bergpredigt*,⁷¹⁷ die auch Christus als Poeten erweisen. Wir sind hier also mit einem Wort Christi konfrontiert, dessen logisches Pathos uns Leser trifft. Die Rede selbst ist nicht nur poetisch in ihrer Prosa, sondern beginnt auch aus Sicht des Dichters, insofern die Poesie hier die Zuwendung zum Ernst des Evangeliums vorbereitet, von der Poesie gewissermaßen in die Offenbarung überleitet. „Sehet die Vögel unter dem Himmel an; schauet die Lilien auf dem Felde.“ – Spricht der Dichter diese Worte, dann drückt sich darin eine tiefe Sehnsucht nach Ungebundenheit und Freiheit aus. Das Auge des Dichters ist in die Ferne gerichtet und so spricht sein Herz: „O, daß ich ein Vogel wäre, oder daß ich wie ein Vogel wäre, frei von aller Rücksicht.“ Frei zu sein, um in dieser Leichtigkeit alle profanen Sorgen zu transzendieren. Oder: „O, daß ich eine Blume wäre, oder daß ich wie die Blume auf der Wiese wäre, glücklich in mich selbst verliebt, und damit Punktum.“ Frei zu

716 Kierkegaard: *Die Lilien auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel* in *Christliche Reden*, S.5 – 19 (T66).

717 Siehe Mt 6,26: „Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie?“ Und Mt 6,28: „Und was sorgt ihr euch um eure Kleidung? Lernt von den Lilien, die auf dem Feld wachsen: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht.“

sein von allen falschen Desiderien und nur in Reinheit in sich selbst zu ruhen, so wie die Lilien. Dieser Herzensdrang entstammt der innersten Mitte menschlichen Sehns und wird durch die Worte Jesu auch bekräftigt; und doch bleibt er eine Unmöglichkeit, denn kein Mensch ist *wie* ein Vogel im Himmel und *wie* eine Lilie auf dem Felde. Doch gerade dieser pathische Riss der allezeit aufwallenden und niemals zu befriedigenden Sehnsucht nach Freiheit und Reinheit, den das Evangelium ebenso wie das menschliche Herz aufreißen, vermag es der Dichter diesen responsiven Wunsch in seiner Zwiegespaltenheit („so wehmütig und doch so brennend“) in ein phänomenologisches Imago zu gießen – als ermöglichte Unmöglichkeit der Poiesis. Der Dichter kann das Evangelium in diesem Widerspruch zwischen dem Sein und dem Sollen des Menschen zwar nicht verstehen, aber doch kann er an diesem Widerspruch fruchtbar arbeiten. Das gilt auch für seine Sehnsucht *wie* ein Kind zu sein, welche das Evangelium ebenso weckt. „O, wäre ich doch ein Kind, sagt der Dichter, oder wäre ich doch wie ein Kind, unschuldig und froh wie ein Kind.“ Nun ist der Dichter einerseits ein Kind, doch *nicht* so, wie das Evangelium dies verlangt. Der Dichter ist „Kind des Schmerzes“, auch ein „Kind der Ewigkeit“, wie Kierkegaard schreibt, doch fehlt ihm „der Ernst der Ewigkeit“. Der Dichter lebt nur im Wunsch, mehr noch: Er lebt *als* Dichter nur vom Wunsch, der unbefriedigt bleiben muss, damit sich die Seufzer seiner und unser aller Sehnsucht in poetischen Worten Ausdruck verleihen können (siehe §17, T31). Deshalb ist die Kindschaft des Dichters eine Kindschaft des Schmerzes, denn der Wunsch, der den poetischen Geist weckt, ist immer nur eine „Erfindung der Trostlosigkeit“. Der Dichter bleibt in diesem „wunderlichen Selbstwiderspruch“ gefangen, der zwar das menschliche Herz erfreut, weil er ständig seine Sehnsucht nährt, die Ewigkeit des Evangeliums aber im Letzten doch nicht berührt. „Das Evangelium ist so ernst, daß alle Wehmut des Dichters es nicht verändern“ und keines seiner witzigen Worte es zum Lächeln bringen. Dem Dichter fehlt die Kindschaft dieses Ernstes, der zum „Du sollst“ des Evangeliums bedingungslos „Ja“ sagen kann, weil es nach Gründen von Möglichkeit oder Unmöglichkeit gar nicht erst fragen muss. Sagt uns Christus: „Du *sollst* wie ein Vogel und wie eine Lilie sein“, dann weiß das Kind, dass es sich vor diesem Appell nirgends verstecken kann. Deshalb können ihm der Vogel und die Lilie auch zum Lehrmeister werden, der uns das große *Schweigen* lehren kann.

Diese kierkegaardische Sigetik konstituiert sich *ex negativo*: Eben, weil der Mensch am Logos teilhat und also reden kann, ist die Kunst schweigen zu können für den Menschen so bedeutungsvoll. Dieses Schweigen aber erkennt nicht nur die Weisheit im Schweigen der Vögel und Lilien, sondern es drückt auch die primäre Aufgabe des Menschen aus: *Zuerst* nach dem Reich Gott zu trachten. Wir können hier sagen: nach der *negativen Theosis* als der Gnade Christi. Und das bedeutet: „du sollst im tiefsten Sinn dich selbst zu nichts machen, vor Gott zu nichts werden, schweigen lernen.“ Im Schweigenlernen liegt also der Beginn des Trachtens nach dem Reich Gottes. Schweigenlernen ist der Anfang in der Zuwendung zu Christus, und damit auch der Gottesfrucht, aus welcher die Weisheit stammt, in welcher alles Wünschen, Begehren und auch Danksagen verstummen. Deshalb ist das stumme und innerliche Gebet – also gleichsam das *nicht*-poetische, das *nicht* zur gesprochenen Sprache gebrachte Gebet – tiefer als alle Dichtung. Wenn der Mensch in Worten zu Gott betet, dann nur „in viel Furcht und Zittern“. Wo er aber in die Stille vor Gott kommt, da wird er zu einem „Hörenden“. Beten heißt also eigentlich, ins Schweigen kommen und warten, „bis der Betende Gott hört.“⁷¹⁸ Auf Gott zu horchen, wiederum bedeutet, nach dem Reich Gottes zu trachten. Deshalb sind also die Lilie und der Vogel unsere Lehrmeister, weil sie uns ins göttliche Schweigen einweisen können! Nach dieser Stille sehnt sich auch der Dichter, wo er dem lärmigen Trubel der Menschenwelt in die Natur entfliehen will. Denn, wie der Poet Kierkegaard versichert: „Der Wald schweigt; selbst wenn er flüstert, ist er doch still.“ „Das Meer schweigt; selbst wenn es tost und rast, ist es doch still.“ Die Natur *in toto* ist in all ihren Geräuschen und Klängen Ausdruck der göttlichen Stille, und so im Besonderen der Vogel und die Lilie. „Der Vogel *schweigt und wartet*“, denn er glaubt und weiß, dass sich alles zur rechten Zeit fügt. Auch er leidet, doch klagt er nicht. „Er seufzt, um wieder zum Schweigen zu kommen“, das lindert auch seinen Schmerz. Gerade dies kann der Mensch von ihm lernen, dem es so schwerfällt, von seinen Leiden zu schweigen. „Und wie der Vogel, so die Lilie, sie schweigt.“ Auch die Lilie leidet, wo sie ihre Farbe wechselt und

718 In Bezug auf die oben zitierte Stelle zum „Kampf des Glaubens“ in *Die Krankheit zum Tode* gilt so auch (S.64): „Beten ist auch atmen und die Möglichkeit ist für das Selbst, was der Sauerstoff für das Atemholen ist.“

verwelkt. Und doch harrt sie in Stille und lehrt uns Menschen so das Schweigen in der „Bestimmtheit des Leidens.“ Beide, die Lilie und der Vogel, gemahnen uns so auch, „*daß du vor Gott bist*“, du als Einzelner, und dass also auch du als Einzelner in deinem Leiden ins Schweigen vor Gott kommen sollst. Beide, der Vogel und die Lilie, erkennen darin den Augenblick, der leise kommt („mit dem leichten Schritt des Plötzlichen“) und bringt, was sich fügt. Wir wissen es: Der Augenblick ist das Vorwärtskommen in die Ewigkeit (siehe §25). Diese Zuwendung in die Zukunft wird nicht gesagt, sondern erschwiegen: „Nur durch Schweigen trifft man den Augenblick.“ Und dergestalt legt das Schweigen von Vogel und Lilie gleichsam Zeugnis ab für das ewige Reich Gottes in der Welt, wonach wir trachten sollen und das sich im Augenblick *zeigt*, wo das Ewige und das Zeitliche nicht mehr getrennt sind. Dieses Schweigen zeugt von einer „Ehrfurcht vor Gott“, die Anbetung ist und dadurch wieder Ausdruck des feierlichen Ernstes wird, der dem Dichter ermangelt, wo er nicht einsieht, „daß der Vogel und die Lilie Lehrmeister sein *sollen*.“ Der Dichter schweigt nicht, selbst wenn er feierlicher spricht als das menschliche Gerede. Und wo er schweigt, dann nur, um von dort durch seine Träumereien wieder in die Beredsamkeit des Gedichts zu gelangen, das „Widerhall seines Schmerzes“ sein soll. Der Dichter glaubt, dass er wesentlicher sei als Vogel und Lilie, weil er ihrem Leiden das Wort leihen kann. Doch ist vor Gott ja gerade das Gegenteil erforderlich: Ins Schweigen zu kommen, so wie die Lilie und der Vogel. Dieses Schweigen ist also nicht poetische Selbstbesinnung, sondern unpoetische Selbstvergessenheit, damit nur das Reich Gottes bleibt. Wer sich „selbst ganz vergessen“ kann in der Stille, der wendet sich Christus zu: seinem Namen, seinem Reich, seinem Willen – dann wird ihm alles Übrige zufallen – Gnaden in Gnade!

Der Greis und der Knabe

Unser zweites Tableau entnehmen wir der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* von Johannes Climacus, wo dieser etwa in der Mitte des Werkes ein Denkbild erzählt, welches wir *Der Greis und der*

Knabe nennen wollen.⁷¹⁹ Darin berichtet er von einem Gang in den sogenannten „Garten der Toten“, einem Teil des Kopenhagener Friedhofs, wo jeder Besucher sich gegenseitig meidet, weil er nicht dorthin gekommen ist, um Lebende zu treffen, sondern die Verstorbenen. Ein Ort also, der in die Innerlichkeit zwingt, wo das Ewige den Menschen innerlich einwohnen kann, wie es nur der Tod uns lehrt. Er setzte sich dort auf eine Bank und ließ seinen Blick „in den unendlichen Horizont“ der untergehenden Sonne gleiten, diesem „Sinnbild der Ewigkeit“, bis er auf einmal Stimmen ganz in der Nähe vernahm. Verborgен von den umgebenden Bäumen war seine Anwesenheit niemandem aufgefallen. Von einem Schamgefühl angegangen, wollte er sich schon entfernen, „aber die ersten Worte, die ich hörte, fesselten mich stark.“ Von der Stärke des Pathos ergriffen, entschied er sich, zu bleiben und wurde dadurch „Zeuge einer Situation, die, so feierlich sie auch war, doch durch meine Gegenwart keine Kränkung erfuhr.“ Johannes Climacus sah „durch die Blätter“ vor einem neu ausgehobenen Grab einen Greis mit schlohweißem Haar und einen Knaben von vielleicht zehn Jahren, die beide Trauer trugen. Zunächst beschreibt Climacus die Stimmung der Szenerie: Der Greis, von dem wir erfahren, dass er der Großvater des Knaben ist, stand im „verklärenden Abendschein“ und sprach zum Knaben. Seine Stimme war „ruhig und doch bewegt“. Zwischen Weinen, Seufzern und stillem Innehalten exprimierte er seine tiefste Innerlichkeit, die sich stets in einem akausalen Profundal verlor und gerade dadurch die Stimmung der Szenerie konstituierte. „Denn Stimmung ist wie der Nigerstrom in Afrika, niemand kennt seinen Ursprung, niemand kennt seinen Ausfluß, bekannt ist nur sein Lauf.“ Aus den Worten des Greises erfuhr Climacus so, dass der Vater des Knaben verstorben sei und der Knabe nunmehr allein in der Welt stehe, abgesehen vom Greis, seinem Großvater, der jedoch „sich selbst von der Welt wegsehne.“ In dieser tragischen Situation verwies der Greis nun aber auf Gott und seinen Sohn Jesus Christus, „in welchem es Erlösung gäbe.“ Gegen die scheinhafte Weisheit der Welt, „die an dem Glauben vorbeifliegen wolle“, die aber nur eine „Luftspiegelung“ sei, nur ein „Schein der Ewigkeit“, an welcher man aber den Glauben verlieren könne, gelte es auf Gott zu vertrauen. Anders als der verstorbene Sohn des Greises und der Vater des Knaben, der

719 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.381 – 388 (T67).

offenbar seines Glaubens verlustig ging und sich in unverständlicher Gelehrsamkeit verlor. Soweit die Ausgangslage der Szenerie. Nun folgt ihr Höhepunkt, als nämlich der Greis den Knaben direkt vor das Grab führte und mit erhobener Stimme von ihm ein Gelübde im Angedenken seines verstorbenen Vaters forderte (gleichsam in Einklang mit der klimatischen Dramaturgie des Sonnenuntergangs als „Sinnbild der Ewigkeit“). Dies mit dem Anspruch, dass der tote Vater nun durch den Greis spreche:

»Armer Junge, (...) gelobst du beim Anblick meines Alters und meiner grauen Haare, gelobst du bei der Feierlichkeit dieser geheiligten Stätte, bei dem Gott, dessen Namen du doch hast anrufen lernen, beim Namen Jesu Christi, in dem allein Erlösung ist: versprichst du mir, daß du an diesem Glauben in Leben und Tod festhalten willst, daß du dich von keinem Blendwerk, wie sich auch die Gestalt der Welt verändern würde, betrügen lassen willst, versprichst du mir das:« Überwältigt von dem Eindruck warf sich der Kleine auf die Knie, der Alte aber richtete ihn auf und drückte ihn an seine Brust.

Die Szenerie ist erschütternd, gerade dort, wo wir uns in unserer Imagination den Knaben am Grabe seines Vaters und kniend vor seinem Großvater vorstellen, wie er in dieser Postur ein lebenslanges Bekenntnis zur Jesus Christus sprach, ehe der Großvater ihn an seine Brust drückte. Auch Johannes Climacus war zutiefst ergriffen und gesteht, dass er „nie Zeuge eines so erschütternden Auftritts gewesen“ sei. Bewegend ist die Szenerie auch aus Sicht des Greises, der selbst niemanden anders mehr hatte als den kleinen Knaben, um ihm seine Situation auseinanderzusetzen. In solchen poetischen Verdichtungen gebar Kierkegaard die Existenzphilosophie. Zum Schluss reflektiert Climacus abermals den Wert der Innerlichkeit – dieser Szene und *per se* – die ihn auch davon abhielt, dem Greisen seine Anteilnahme zu bezeugen, „ihm mit Tränen und bebender Stimme betuernd, daß ich diese Szene niemals vergessen würde.“ Vielmehr bewahrt Climacus die Szenerie in *seiner* Innerlichkeit – bis er sie als Dichter niederschrieb – um so wiederum den Moment *ihrer* Innerlichkeit zu wahren. Die einzigadäquate Antwort auf ein so erfahrenes Pathos der Gnade ist es, diesem existenzresponsiv zu entsprechen: Nicht also, indem man selbst ein Gelöbnis sprechen müsste, nicht einmal, indem man sagen sollte: „Das werde ich niemals vergessen“, sondern indem man es schlicht im Vollzug der Existenz nicht mehr vergisst und es in seiner eigenen, gelebten Innerlichkeit bestätigt.

Auch hier zeigt sich, dass das Schweigen die tiefere Antwort ist auf die erfahrene Gnade des Göttlichen.

Der Gott am Kreuz

Unser drittes Tableau findet sich in Anti-Climacus' *Einübung im Christentum*⁷²⁰ und gehört zu den bedeutendsten poetischen Phänomenverdichtungen im Werk unseres Dänen. Nicht zuletzt deshalb haben wir es bereits in §4 gestreift, um in dort in die poetischen Imagines Kierkegaards einzuführen. Wie der hier verliehene Titel bereits besagt, malt Anti-Climacus darin Gott am Kreuz, und zwar aus der Perspektive unmittelbarer Betroffenheit, so als ob man als Leser selbst auf Golgatha vor dem Gekreuzigten stünde – sei es als Kind oder als Erwachsener.⁷²¹ Das Denkbild eröffnet mit der Frage nach dem pathischen Urblick auf „den Erniedrigten“, wie er am Kreuz hängt. Im Stile einer husserl'schen Epoché verlangt Anti-Climacus zuerst die Ausklammerung von allem Vorwissen um den Gott am Kreuz, damit die Sache selbst sich zeigt: „Vergiß womöglich einen Augenblick alles, was du von ihm weißt, reiß dich aus dem doch vielleicht trägen gewohnheitsmäßigen Wissen um ihn: fühle es so, als hörtest du die Geschichte seiner Erniedrigung zum ersten Male.“ Weil dies zugegebenermaßen diffizil ist, sollen wir uns aber besser ein Kind zu Hilfe holen, welches keine künstliche Epoché vornehmen muss, sondern noch im Zustand des Unwissens über Christus lebt und so die Geschichte seiner Kreuzigung zum ersten Mal erfährt. Hier beginnt das poetische Experiment: Diesem Kind werden nun zur einstimmenden Vorbereitung verschiedene Bilder gezeigt, wie Napoleon hoch zu Ross oder Wilhelm Tell mit seiner Armbrust, und deren entsprechende Geschichten erzählt. Wie zufällig soll zwischen diesen Bildern auf einmal auch die Darstellung eines Gekreuzigten zum Vorschein kommen, zunächst zum Unverständnis des Kindes: „Das Kind wird das Bild nicht sofort und auch nicht ganz direkt verstehen; es wird fragen, was es denn bedeute,

720 Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.188 – 192 (T1).

721 Die Idee der Konfrontation eines Kindes mit dem Bild des Gekreuzigten hat Kierkegaard vor der Ausführung in *Einübung im Christentum* bereits in *Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen* (S.271) sowie in *Die Tagebücher (Band III)* (S.107) aufgegriffen.

daß der an solch einem Baume hänge.“ Daraufhin soll dem noch unverblühten Kind das Bild in vier psychologisch progressiven Schritten eröffnet werden: (1) Erstens, indem erklärt wird, dass es sich hier um eine Kreuzigung handle und dass der Gekreuzigte dabei „die qualvollste Todesstrafe“ erlitt, die nur „die schlimmsten Verbrecher erleiden mußten.“ Dies muss so ausgeführt werden, dass es dem Kind bange wird und es von Scham berührt glaubt, dass es *diese*, seine Generation gewesen sei, welche die Kreuzigung vorgenommen habe, es also in der Unmittelbarkeit des Pathos stärker getroffen wird. – Die faktische Ebene des Bildes. (2) Zweitens, indem es auf die zu erwartende Frage, *wer* denn dieser Gekreuzigte gewesen sei, die Antwort erhält, „daß dieser Gekreuzigte der Heiland der Welt sei“, der liebevollste Mensch, der jemals gelebt hat. Auch dies muss dergestalt erzählt werden, dass Scham aufkommt, und zwar auch für den Erzähler selbst, der sich in seinen Worten wie ein Ankläger des gesamten Menschengeschlechts erkennt. Der Eindruck auf das Kind wird enorm sein, gerade weil es nicht verstehen kann, weshalb dem liebevollsten aller Menschen so übel mitgespielt wurde. – Die paradoxe Ebene des Bildes. (3) Drittens, indem nun weiter dem Kind erzählt wird, dass dieser Gekreuzigte auch der von Gott Erhöhte sei, der alle zu sich in die Herrlichkeit hochziehen will. Dass er die Liebe gewesen sei, in Knechtsgestalt auf Erden ging, um allen Betrübten und Leidenden zu dienen, er aber verspottet, verleugnet und sogar verraten wurde, dass statt ihm die Freilassung des Verbrechers Barrabas erwirkt wurde und er schließlich am Kreuz seinen Tod fand, wobei er noch im Sterben zu Gott betete, dass er allen ihre Sünden erlassen solle. Auch hier ist wieder der Tonus der Erzählung entscheidend: „Erzähle all das dem Kinde recht lebendig, als hättest du es selber noch nie gehört oder erzählt.“ Der Eindruck auf das Kind wird inkommensurabel sein. – Die historische Ebene des Bildes. (4) Viertens, schließlich, indem der ohnehin schon gewaltige Eindruck noch verstärkt wird und dem Kind nun auch berichtet wird, dass dieser Gekreuzigte am dritten Tag von den Toten auferstanden sei und in den Himmel aufgefahren. Das Kind wird dies, vom Eindruck des Leidens des Heilandes noch ganz eingenommen, in seiner Bestürzung kaum verstehen. – Die soteriologische Ebene des Bildes. Von diesen Erläuterungen dürfte das Kind tief bewegt zurückgelassen sein, und wäre gerade so vom Pathos des Gekreuzigten unverfälscht und originär getroffen. Die natürliche existenzpoetische

Reaktion zeigt sich in seinem passionierten Entschluss, alle diese gottlosen Menschen totschiessen zu wollen, vergessend, dass der Heiland vor fast zwei Jahrtausenden gelebt hatte. Die Unmittelbarkeit des Gottespathos korrespondiert mit der Unmittelbarkeit der Existenzresponse. Auch später, als Jüngling, wird er, des ursprünglichen Eindrucks eingedenk, mit „derselben Leidenschaft gegen die Welt streiten wollen, in der man den Heiligen ansieht, in der man die Liebe kreuzigt und für den Räuber bittet“; und noch später, mit derselben Intensität leiden wollen wie Christus, als jenem Gott, der in die Welt kam, um sie von ihren Sünden zu befreien. Das Bild des Gekreuzigten animiert zu einer poetischen Existenz in ihrem Geiste. Die Quintessenz des kierkegaardischen Denkbildes bleibt dabei in der rhetorischen Finesse des Rückgriffs auf den unverbrauchten Kindersinn und damit in der direkten Ansprache des „Du“ des Lesers, der als werdendes Selbst mit der transzendenten Indirektheit Gottes konfrontiert wird. Er muss *mich, dich, uns* bewegen, so wie das Kind, damit es möglich wird, ein Christ zu werden. Christus am Kreuz als die Liebe zu erkennen und von ihm im zutiefst ergriffen zu sein, setzt allerdings voraus, dass man ihn selbst liebt. Nur in Liebe kann die Liebe erkannt werden (*idem per idem*, siehe oben). Nur in Liebe kann das Leiden als Liebe erkannt werden. Nur in Liebe kann Christus als theotischer Heiland der Liebe erkannt werden.

Der Vogel im Himmel und die Lilien auf dem Felde, der Greis und der Knabe sowie der Gott am Kreuz sind Beispiele der Gnade poetischer Existenz, konkreter noch, Beispiele der Gnade Jesu Christi. Christus, der Sohn Gottes, ist im christlichen Kontext des kierkegaardischen Denkens jener, der in der trinitarischen Einheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist die Gnade spendet, die uns alle retten *wird*. Er ist der „Gott-Mensch“, der Einzelne; das absolute Paradox, das unseren Verstand überfordert; das Ärgernis, das „Zeichen des Widerspruchs“, das Inkognito in Knechtsgestalt, das nur indirekt mitgeteilt werden kann.⁷²² Er ist der Gott in der Zeit, der Unzeitliche im Zeitlichen, der Ewige, der im Augenblick

722 Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.109f/111ff/147/150/155ff. In seinen perspektivischen Umkreisungen des Phänomens Christus lässt sich die *Einübung im Christentum* auch als eine äußerst originelle Phänomenologie Christi lesen, die sich aller Dogmatik verwehrt und stattdessen versucht, seinen

der Fülle der Zeit,⁷²³ in die „Gleichzeitigkeit“ mit dem Menschen trat und diesen nun als Einzelnen zur fortwährenden, die Jahrhunderte überspannenden Gleichzeitigkeit mit ihm, dem Absoluten, aufruft. Diese Gleichzeitigkeit vor Gott aber ist absolute Wirklichkeit für einen jeden von uns.⁷²⁴ Christus ist der Gott, der uns so zu einer Kindschaft des lauterer Herzens zwingt, wie alle drei Beispiele aufgezeigt haben: Wie ein Kind „Ja“ sagen zum „Du sollst“ des einfältigen Glaubens; wie ein Kind auf den Knien ein Gelübde für Christus sprechen; wie ein Kind den Gekreuzigten unverstellt betrachten und lieben lernen.⁷²⁵ Dergestalt tritt das Selbst vor Gott und *wird* erst das Selbst in seiner Künftigkeit. Vor Gott wird das Selbst potenziert durch seine Vorstellung von Christus, denn: „je mehr Vorstellung von Christus, um so mehr Selbst.“⁷²⁶ Weshalb? Weil der Mensch als Sünder vor Christus tritt (Gott als Richter), die Sünde aber, im Sinne der Angst vor dem Tausel der Freiheit, das Selbstische ist (siehe §29, T58), dasjenige also, was den Einzelnen vor Gott stellt, auf sich selbst zurückwirft, was kein Anderer ihm abnehmen kann, wo der Einzelne nackt und rein vor Gott steht. „Meine Sünde betrifft keinen einzigen Menschen ausser mir, und betrifft meiner Persönlichkeit im tiefsten Grund.“⁷²⁷ Die Sünde vereinzelt und ist also, im Sinne der Wiederholung, der „Ernst des Daseins“.⁷²⁸ Eben deshalb ist das Sündenbewusstsein auch selbst-konstitutiv, vor allem im theotischen

Gegenstand als veritables Exzessphänomen zu umkreisen. Siehe insbesondere S.78 – 90.

723 Siehe Kierkegaard: *Philosophische Brosamen*, S.28 und *Der Begriff der Angst*, S.549.

724 Siehe Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.100f. Siehe auch *Der Augenblick*, S.194 – 201. Dort nennt Kierkegaard die Gleichzeitigkeit den Gedanken seines Lebens. Siehe ebd., S.198: „Dieser Gedanke ist mir der Gedanke meines Lebens.“

725 Die Kindschaft ist aber nur die Basis für eine umfängliche Persönlichkeitsveränderung in Richtung Christentum. Siehe Kierkegaard: *Der Augenblick*, S.164: „Christ kann man nicht als Kind werden.“ Es verlangt eine radikale Persönlichkeitsveränderung!

726 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.154. Anti-Climacus nennt dies auch das „theologische Selbst“, „das Selbst Gott gegenüber“. Siehe ebd., S.112. Siehe auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)*, S.71: „Das geängstete Gewissen versteht das Christentum.“

727 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, 285f.

728 Siehe Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.161 und ebd., S.155: „Aber je mehr Selbst, um so intensiver auch die Sünde.“ Und Kierkegaard: *Über meine*

Sinne, weil es das Selbst gnadenreich auf sein "Sei, der du wirst" in Christus stimmt (Gott als Retter). Wie Anti-Climacus in *Die Krankheit zum Tode* ausführt, ist Sünde die geistlose Verzweiflung im Sinne der Selbstverfehlung.⁷²⁹ Sünde ist also eine Verwundung, ein Leiden, eine Krankheit des Selbst,⁷³⁰ die der Heilung bedarf. Sie im Sündenbewusstsein einzusehen, ist „der absolute Respekt“ vor Gott.⁷³¹ *Vice versa* ist das Sündenbewusstsein ein gesteigertes Selbstbewusstsein, das in den Glauben an Gott führt (nicht in die Tugend, wie die Heiden meinten).⁷³² Nur der Glaube überwindet die Angst und also die Sünde, wie Vigilius Haufniensis betont.⁷³³ Der Glaube selbst ist in seiner Leidenschaft aber ein Leiden, denn die religiöse Existenzsphäre ist durch die Innerlichkeit des Leidens bestimmt (siehe §25, T50), aber ein Leiden auf die Genesung hin. Oder wie Kierkegaard in seinen *Tagebüchern* schreibt: „Denn zu

Wirksamkeit als Schriftsteller, S.9: „denn das Religiöse ist der Ernst, und der Ernst ist: der Einzelne.“ (Siehe §29).

729 Siehe Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.133: „Sünde heißt, nachdem durch eine Offenbarung Gottes erklärt wurde, was Sünde ist, vor Gott verzweifelt nicht selbst sein zu wollen oder verzweifelt selbst sein zu wollen.“

730 Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band IV)*, S.187: „Mit Hilfe des Christentums geheilt zu werden, ist nicht das Schwierige; das Schwierige ist, gründlich krank zu werden.“ Siehe auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.247: „Das Christentum ist, was Gott mit uns Menschen leiden muss.“

731 Siehe Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.104.

732 Das Gegenteil der Sünde ist der Glaube, nicht die Tugend, siehe Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.116. Es ist dies also intensivierte Selbstsehen, im Sinne auch des sehenden Sehens (siehe Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist*, S.280. sowie *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.25/188). Siehe dazu Kierkegaard: *Stadien auf des Lebens Weg*, S.378f: „Den 3. Juni. Mitternacht. So sitze ich denn wieder auf dem Ausguck. Wollte ich das zu einem Dritten sagen, so bedürfte es sicher einer Erklärung, denn man versteht leicht, daß der Lotse längs der Küste, daß der Wächter hoch auf dem Turm, daß der Spion auf dem Posten, daß der Räuber in seinem Versteck auf dem Ausguck sitzt, da es allda etwas zu erspähen gibt. Wer indes einsam auf seiner Stube sitzt, wonach kann er ausschauen? Und wer erwartet, daß alles, d. h. eine Geringfügigkeit, die vielleicht niemand beachten würde, in Stille abgeht, der schaut ja nach Nichts aus. Was Wunders denn, daß es ihm die Seele und den Kopf anstrengt; denn nach Etwas ausblicken, schärft das Auge, aber nach Nichts ausblicken, strengt an. Und wenn das Auge lange nach Nichts ausblickt, so sieht es zu guter Letzt sich selbst, d. h. sein eignes Sehen: ebenso zwingt die Leere um mich herum meinen Gedanken wieder in mich selbst zurück.“

733 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.583.

leiden ist: der Ausdruck für die tiefste Innerlichkeit eines Gottesverhältnisses, zu leiden heisst, mit Gott ein Geheimnis haben.⁷³⁴ Dieses Geheimnis ist die Theosis. Das Leitmotiv der *indirekten Mitteilung* zielt im Wesentlichen – uns bekannt – auf genau diese mæeutisch-existenzielle Verwundung im Sündenbewusstsein, welche den Einzelnen, also den Leser, existenzpoetisch auf Gott ausrichten soll. Darin liegt auch die in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* aufgemachte Differenz zwischen einer Religiosität A und einer Religiosität B, wobei die Religiosität A den bloßen Gewohnheitschristen charakterisiert, der immanent und normal-dialektisch, in einem gewohnten Pathos „glaub“. Die Religiosität B hingegen charakterisiert den wahren Glauben kraft des Absurden, der mit der Immanenz in einem neuen Pathos paradox-dialektisch bricht und den Einzelnen ins Extrem der Existenz stellt.⁷³⁵ Die Religiosität B entspricht dem Glauben des Ritters des Glaubens in der Tradition Hiobs und Abrahams und macht *ewig*, ist also auf die theotische Künftigkeit in der Einheit mit Christus gerichtet. Dies beschreibt auch den Prozess der existenziellen Christwerdung, auf welche hin letztlich die gesamte, hier mit Kierkegaard gemachte Bewegung ausgerichtet ist. Verkürzt gesagt: Wo ein Ritter des Glaubens sich selbst in der Wiederholung existenzieller Möglichkeiten konkretisiert, öffnet er sich für die *negative Theosis*! Ein Christ zu *werden*, und es zu bleiben, ist das Höchste.⁷³⁶ Wem dies gelingt, der hat verstanden, dass das Christentum keine Lehre ist, sondern eine „Existenz-Mitteilung“,⁷³⁷ die in der Bewegung des Glaubens einen prioritären Sinn für das Werden impliziert,⁷³⁸ demgemäß der Einzelne *ist, was er wird*: ein Christ! Da vollbringt der Einzelne den qualitativen Sprung (siehe §29, T58 und T59), wie ein Vogel und eine Lilie zu schweigen⁷³⁹; oder wie ein kni-

734 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.62.

735 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.776 – 780.

736 Siehe ebd., S.820.

737 Siehe ebd., S.551.

738 Siehe Kierkegaard: *Philosophische Brosamen*, S.100.

739 Oder wie Abraham, der schweigen muss („Abraham schweigt – aber er *kann* nicht sprechen“, siehe Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.312), obgleich er spricht, doch in keiner menschlichen Sprache („Er spricht keine menschliche Sprache.“ „Er spricht mit einer göttlichen Zunge, er spricht mit Zungen.“ Ebd., S.314), denn er spricht sigetisch („Er sagt vor allem nichts, und in dieser Form sagt er, was er zu sagen hat.“ Ebd., S.319).

endes Kind seine Existenz in die Nachfolge Christi zu stellen. Er tut dies im Modus der Wiederholung, um sich darin im existenziellen Werden seiner selbst zu halten – und zwar soterisch. Der erlösungsbedürfte Einzelne begreift sich in seinem Sündenbewusstsein dann auf Gott angewiesen – und zwar in Wiederholung. Deshalb ist die Wiederholung auch die soterische Bewegung des Glaubens, denn der Sprung in Gott muss fortwährend und immer wieder vollbracht werden – und zwar in der Innerlichkeit.⁷⁴⁰ Damit erweisen sich Wiederholung und Sprung auch als negativ-theotische Bewegungen in Richtung der Gnade Jesu Christi. In ihrer nicht explizit ausgeführten Negativität hat die Theosis im Denken Kierkegaards folgende drei Prämissen: Erstens, dass das Religiöse eine Form der *Epimeleia* des Einzelnen ist, denn „das Religiöse (...) liegt eben darin, daß man sich religiös unendlich um sich selbst bekümmert.“⁷⁴¹ In der Unendlichkeit dieses Kümmerns klingt die radikale Offenheit des vierten Relats an, welches nur in der Theosis Befriedigung finden kann. Zweitens, dass der Mensch aber ungeachtet aller *Epimeleia* in der Not steht und auf Gott angewiesen ist, denn „Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit.“⁷⁴² Die menschliche Vervollkommenung in der Theosis ist also nur durch Gott möglich. Drittens, dass die mögliche Unmöglichkeit der Theosis eine „Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch“⁷⁴³ voraussetzt, trotz der unendlichen qualitativen Differenz zwischen Gott und Mensch. – Auf dieser Basis nun können wir das Exzessphänomen der *negativen Theosis* in der Summe in folgenden sieben Kriterien umkreisen: (1) Erstens bedeutet *negative Theosis* bei Kierkegaard das radikale Werden der Künftigkeit des leiblichen Selbst gemäß dem „Sei, der du wirst“, und

740 Deshalb lässt sich Constantin Constantius' *Die Wiederholung* auch als eine Parodie des Versuchs lesen, die Wiederholung in der Äußerlichkeit aufzuweisen, wohingegen diese nur in der Innerlichkeit des Glaubens möglich ist. Darauf weist mit den Mitteln indirekter Mitteilung bereits das Motto des Buches von Flavius Philostratus: „Bei wilden Bäumen sind die Blüten wohlriechend, bei edlen die Früchte.“ Heidnische Blüten wirken äußerlich, christliche Früchte nähren innerlich.

741 Kierkegaard: *Stadien auf des Lebens Weg*, S.517.

742 Kierkegaard: *Vier erbauliche Reden*, S.12.

743 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.169. So ist denn Abraham auch größer als alle, weil er nicht nur das Mögliche und Ewige, sondern auch das Unmögliche erwartet hat; weil er nicht nur mit der Welt und sich selbst, sondern auch mit Gott gerungen hat. Siehe Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.192.

zwar als eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit als Geist, die als solche *auch* ein Selbst ist (siehe §29, T57). Theosis bedeutet hier folglich Geistwerdung, genauer: Verwandlung zum Geist.⁷⁴⁴ Oder auch: Selbstwerdung als Konkretion, im Sinne der Formel aus *Die Krankheit zum Tode*: „Im Sich-verhalten-zu-sich-selbst und im Es-selbst-sein-Wollen gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte.“ Das Gründen in der Macht ist die Theosis des Selbst. (2) Zweitens meint die *negative Theosis* in die *Imitatio Christi* treten. Die Nachfolge Christi bedeutet, zumindest für den späten Anti-Climacus der *Einübung im Christentum*, in die Gleichzeitigkeit mit Christus treten, das heißt für einen Einzelnen, danach zu streben, „das zu *sein*, was er bewundert.“⁷⁴⁵ Christus nachzufolgen, um wie Christus „zu *sein*“, das ist theotisch und führt im Falle des Ritters des Glaubens auch zu einem Intimitätsverhältnis mit Gott, indem er zu einem „Vertrauten Gottes“, zum „Freund des Herrn“ wird, der „Du zu Gott in den Himmeln sagt“.⁷⁴⁶ (3) Drittens, dass diese Selbstwerdung zur Christuswerdung auch eine Selbstverleugnung impliziert, das heißt, dass der Einzelne „nach innen hin sich selbst vor Gott zu nichts macht“,⁷⁴⁷ dass er durch seinen Glauben eine „totale Umwandlung“ durch Entsagung vollzieht.⁷⁴⁸ Dazu gehört bis zu einem gewissen Grad auch das Selbstopfer: „Und doch ist eben dies das Höchste, was man von einem Menschen sagen kann: er ward geopfert. Die Frage ist nur, ob es das Höchste ist, wofür er geopfert ward. Aber das Geopfertwerden ist und bleibt, solange die Welt bleibt, im ewigen Sinne eine weit größere Tat als das Siegen.“⁷⁴⁹ Die Theosis ist damit der große Sieg über diese Welt hinaus, denn

744 Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.56f: „Gott ist Geist – und die Aufgabe für einen Menschen die, dass er zu Geist verwandelt werde.“ Dies ist ein Akt, den nur ein Einzelner vollbringen kann, kein Kollektiv.

745 Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.249.

746 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.267.

747 Kierkegaard: *Der Liebe Tun*, S.400.

748 Siehe Kierkegaard: *Der Augenblick*, S.176.

749 Kierkegaard: *Der Liebe Tun*, S.342. Siehe auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.94: „Ein kleines bisschen Zimt! Das will heißen: hier muss ein Mensch geopfert werden, er muss mit, um dem Übrigen einen bestimmenden Geschmack zu geben. Dies sind die Korrektive.“

„ein Glaubender ist ein Sieger“.⁷⁵⁰ Dergestalt hat sich auch Kierkegaard selbst in seinem Martyrium verstanden.⁷⁵¹ (4) Viertens, dass diese Umwandlung, als Wende nach innen, eine Wende in die Innerlichkeit des Geistes ist, worin die Aneignung kraft des Absurden möglich wird.⁷⁵² Innerlichkeit aber ist „die Bestimmung des Ewigen in einem Menschen.“⁷⁵³ Als solches ist sie die Wahrheit⁷⁵⁴ und steht immer höher als jede Äußerlichkeit, indem sie eine „neue Innerlichkeit“ des Glaubens erzeugt.⁷⁵⁵ Deshalb bedeutet die Geistwerdung auch eine Ewigwerdung, was wiederum ein theotisches Merkmal ist. Zwar gilt, „nächst Gott ist nichts so ewig wie ein Selbst“,⁷⁵⁶ doch mindert dies nicht das Ungeheuerliche und Transzendente an der Idee einer Ewigwerdung, weshalb Climacus zurecht bemerkt: „Das allem Denken Unzugängliche ist: dass man ewig werden kann, obgleich man es nicht war.“⁷⁵⁷ (5) Fünftens, dass in dieser Radikalität die Seinsweise des Ritters des Glaubens in die letzte Konsequenz seiner theotischen Freiheit geführt wird (siehe §32), so wie Abraham in seiner paradoxen Selbstwahl sich „als Einzeller in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten setzt“⁷⁵⁸ und sich damit über das Allge-

750 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.122.

751 Siehe Kierkegaard: *Tagebücher*, 33.171: „Es gibt zwei Gedanken, die so frühzeitig in meiner Seele gewesen sind, daß ich ihr Entstehen eigentlich nicht nachweisen kann. Der erste ist: daß es Menschen gibt, deren Bestimmung es ist, geopfert zu werden, in der einen oder anderen Art und Weise für andere geopfert zu werden, damit die Idee hervortreten kann – und daß ich durch mein besonderes Kreuz ein solcher bin. Der andere Gedanke ist der, daß ich nie in die Lage kommen würde, für mein Auskommen zu arbeiten, teils weil ich meinte, ich würde sehr jung sterben, teils weil ich meinte, daß Gott in Anbetracht meines besonderen Kreuzes mir dies Leiden und diese Aufgabe ersparen würde. Woher man dergleichen Gedanken hat, ja, das weiß ich nicht; aber eines weiß ich, angelesen habe ich sie mir nicht, auch habe ich sie nicht von einem anderen Menschen.“

752 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.823f.

753 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.626.

754 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.436: „Meine These ist: die Subjektivität, die Innerlichkeit ist die Wahrheit.“

755 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.256. Siehe ebd.: „Der Glaube hingegen stellt jenes Paradoxon dar, daß die Innerlichkeit höher ist als die Äußerlichkeit“.

756 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.81.

757 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.780. Es klingt hier in der Logik unseres „Sei, der du wirst“, gleichsam als eine seiner Bedingungen, so auch eine Art „Werde, der du nicht warst“ an.

758 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.247.

meine erhebt. Die kierkegaardische Theosis zeigt sich folglich auch als Verabsolutierung des Einzelnen, wo es gilt, absolut das Absolute zu wählen, das einen wählt, und welches man selbst in seiner ewigen Gültigkeit ist (siehe §29).⁷⁵⁹ (6) Sechstens aber, dass diese gesamte theotische Bewegung in ihrer Gnade Jesu Christi *ausschließlich* von der Liebe her verstanden werden kann, und zwar zunächst als „Werk der vollkommenen Liebe“⁷⁶⁰ durch Gott, den Menschen in seinem Sohn zu retten und zu sich hochzuziehen. Sodann als Einswerdung mit dieser Liebe, die als Ewiges sich in der Zeit erfüllt. In der augustinischen Tradition bedeutet dies ein dreifaches Liebesverhältnis, wo der Liebende, der Geliebte und die Liebe, die Gott ist, eins werden.⁷⁶¹ Die Transgressivität dieser Liebe sprengt alle Grenzen.⁷⁶² (7) Siebtens, dass die ewige Seligkeit, welche die Theosis verheißt, aber im Letzten doch unvorstellbar, doch undenkbar, doch unsagbar bleibt und deshalb in ihrer unfasslichen Koinzidenz von Mensch und Gott, die für viele zu hoch ist, aus menschlicher Perspektive, so anmutet, als ob Gott wahnsinnig ist und „den Verstand verloren hat“, den Menschen so nah an sich heranzulassen.⁷⁶³ Die Poesie der Theosis – phänomenologisch und existenziell bedacht – kulminiert in ihrer Absurdität deshalb in einem Wort, das schon A zu Beginn von *Entweder – Oder* schreibt: „Alles will in der Stille erworben und in Schweigen vergöttlicht werden.“⁷⁶⁴ – – – So bleibt zum Schluss, ehe die kierkegaardische Sigetik überhand nehmen soll, nur das suchende Schweigen im letzten Wort, das sich seiner selbst vor Gott nicht schäme muss – das Gebet der Liebe:

759 Was auch bedeutet, dass man sich „verunendlicht in der Wahl“. „Erst indem ich mich selbst absolut wähle, verunendliche ich mich selbst absolut, denn ich *bin* selbst das Absolute (...)“. Siehe Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.783.

760 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.171.

761 Kierkegaard: *Der Liebe Tun*, S.117.

762 Siehe Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.518: „Was liebt Liebe? Unendlichkeit. – Was fürchtet Liebe? – Grenze.“ Siehe auch ebd., S.571: „Eben deshalb kann man es unverkennbar an jedem Menschen beobachten, ob er in Wahrheit verliebt gewesen ist. Es liegt eine Verklärung, eine Vergöttlichung darin, die sich sein ganzes Leben lang erhält.“

763 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.170.

764 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.41. Siehe auch Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.172; oder.

DU, O GOTT, der uns mit Seiner Liebe zuvorgekommen ist –
ach, wir reden davon wie von etwas Vergangenen,
als ob Du uns nur ein einziges Mal mit Deiner Liebe zuvorgekommen wärest! –
und Du tust es doch stets, viele Male, jeden Tag, unser ganzes Leben hindurch,
immer kommst Du uns mit Deiner Liebe zuvor!
Wenn wir am Morgen erwachen und dann unsere Gedanken Dir zuwenden –
Du warst schon da, Du bist uns mit Deiner Liebe zuvorgekommen!
Wenn ich beim Morgengrauen aufstehe
und im gleichen Augenblick meine Gedanken betend Dir zuwende –
Du bist mir zuvorgekommen, Du hast mich schon früher geliebt!
Wenn ich meinen Sinn der Zerstreuung entreiße
und an Dich denke, so bist Du mir schon zuvorgekommen!
Und so ist es immer. – Und dann reden wir undankbar,
als ob es nur ein einziges Mal geschehen wäre,
daß Du uns so mit Deiner Liebe zuvorgekommen bist!⁷⁶⁵

§34 Nietzsche: Die Gnade des Gottes Dionysos

Die Gnade ist kein eigentlicher Terminus nietzscheanischen Denkens, trotz seines sporadischen Auftretens. Als Komplement aber zu den neuen Werten, die Nietzsche im Zuge seiner *Umwertung aller Werte* gemeinsam mit Zarathustra zu schaffen trachtet, muss darin doch eine Art neue Gnade, im Sinne einer Gunst und Befreiung von der Last der Sünden, vorausgesetzt werden. Diese Gnade spendet der Gott Dionysos, als dessen „letzten Jünger und Eingeweihten“ sich Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* selbst bezeichnet,⁷⁶⁶ jedoch *durch* den eigenen Schaffenswillen des Einzelnen. „Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit.“⁷⁶⁷ Diese dionysische Gnade ist also poetisch und immanent, folglich nicht zu verwechseln mit der transzendenten Gnade Christi, wie Kierkegaard sie akzentuiert und die von außen oder oben kommt. Die „vornehme Seele“, die Nietzsche im Auge hat, weiß sich in ihrem „Egoismus“ selbst in der Höhe der Gnade.⁷⁶⁸ Ihr Hauptmovens ist es, den Nihi-

765 Kierkegaard: *Rufe zu Gott. Gebete*, S.41f. Die Verszeilen wurden angepasst.

766 Siehe Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.238. Siehe auch *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.160: „ich, der letzte Jünger des Philosophen Dionysos, — ich, der Lehrer der ewigen Wiederkunft...“.

767 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.111.

768 Siehe Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.220. Siehe auch *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10) S.30: „Der Freigeist als der religiöseste Mensch, den es gibt.“

lismus zu entkräften – gerade dort, wo auch das Christentum als nihilistisch verstanden wird⁷⁶⁹ – indem durch das Ja zur Ewigen Wiederkunft des Gleichen eine leibliche Verewigung des Zeitlichen ermöglicht werden soll, die neue Werte setzt, weil genau „diese gelebte Zeit“ immer und immer wieder bejaht und gewollt wird, sie sich also verunzeitlichen soll in ihrer Zeitlichkeit. Dieses „Ja“ auch zum abgründigsten aller Gedanken, der aber göttlich ist („du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!“ siehe §26, T52) ist selbst bereits ein neuer Wert, der sich allerdings in einem Unsäglichem verliert. In dieser Verwurzelung in den Boden eines Ineffablen entspricht auch Dionysos einem Gott des Profundals, denn die Ungeheuerlichkeit seines offenen Urgrundes, ist ebenso bodenlos, wie es die trinitarische Hypostase Christi ist. Das dionysische Pathos ist leiblich, es reißt uns demarkativ und exzessiv in Kontexte entrückter Poesie, wie auch unsere drei Imagines in diesem Kapitel zeigen werden. Dieses Pathos ist in seiner Gnade eine Inspiration, eine Wucht, ein Blitz, eine Ekstase, wie Nietzsche in *Ecce Homo* wortreich beteuert.⁷⁷⁰ Einmal mehr erweist sich das Dionysische damit auch als

769 Weil im Christentum das Kranke und Marginalisierte vergöttlicht werde, welches dem Leben entgegenstehe. Als solches sei es Ausdruck einer Sklavenmoral der zu kurz Gekommenen, die dadurch, dass sie die Schwäche und das Nichts vergöttlichen, selbst zur Herrschaft gelangen wollen. Ingeheim verachten sie aber diese Welt durch eine Jenseitsflucht in das ewige Leben Gottes. Siehe Nietzsche: *Der Antichrist* (KSA 6).

770 Siehe Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.339f: „— Hat Jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten? Im andren Falle will ich's beschreiben. — Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der That die Vorstellung, bloss Incarnation, bloss Mundstück, bloss medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, dass plötzlich, mit unsäglichlicher Sicherheit und Feinheit, Etwas sichtbar, hörbar wird, Etwas, das Einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Thatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Nothwendigkeit, in der Form ohne Zögern, — ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Thränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürzt, bald langsam wird; ein vollkommenes Ausser-sich-sein mit dem distinktesten Bewusstsein einer Unzahl feiner Schauer und Überrieselungen bis in die Fusszehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Dürsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, sondern als eine nothwendige Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses; ein Instinkt rhythmischer Verhältnis-

eine Stimmung und Luft, die zu atmen, der Einzelne im Stande sein muss. Wer mit Nietzsche den Weg der dionysischen Gnade geht, sieht sich für eine „reine Luft geboren“ und weiß sich so als „Nebenbuhler des Lichtstrahls“. Und weiter in Nietzsches Worten:

und dass wir am liebsten auf Aetherstäubchen, gleich ihm, reiten würden und nicht von der Sonne weg, sondern zu der Sonne hin! Das aber können wir nicht: — so wollen wir denn thun, was wir einzig können: der Erde Licht bringen, „das Licht der Erde“ sein! Und dazu haben wir unsere Flügel und unsere Schnelligkeit und Strenge, um dessenthalben sind wir männlich und selbst schrecklich, gleich dem Feuer. Mögen Die uns fürchten, welche sich nicht an uns zu wärmen und zu erhellen verstehen!⁷⁷¹

In diese Gestimmtheit des neuen, dionysischen Lichts, das in seinem Brande auch schrecklich sein kann, weist uns insbesondere Zarathustra ein, den wir als den eigentlichen Verkündiger der Gnaden des Gottes Dionysos erkennen müssen. Als „Lehrer der ewigen Wiederkunft“ (siehe §26)⁷⁷² ist Zarathustra der gottlose Prophet des Gottes Dionysos, ganz *Also sprach Zarathustra* deshalb auch als dionysische Protreptik und Poesie zu lesen, in deren dithyrambische

se, der weite Räume von Formen überspannt — die Länge, das Bedürfniss nach einem weitgespannten Rhythmus ist beinahe das Maass für die Gewalt der Inspiration, eine Art Ausgleich gegen deren Druck und Spannung... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtheit, von Macht, von Göttlichkeit... Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichniss ist, Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck. Es scheint wirklich, um an ein Wort Zarathustra's zu erinnern, als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnisse anböten (— „hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichniss reitest du hier zu jeder Wahrheit. Hier springen dir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf; alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will von dir reden lernen —“). Dies ist meine Erfahrung von Inspiration; ich zweifle nicht, dass man Jahrtausende zurückgehn muss, um Jemanden zu finden, der mir sagen darf „es ist auch die meine“. —“.

771 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.534.

772 Als diesen betont ihn auch Heidegger. Siehe Heidegger: *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Richtigerweise legt auch Heidegger das Augenmerk auf das Werden Zarathustras, der nicht von Beginn weg der Lehrer der Ewigen Wiederkunft ist, sondern zu diesem erst wird (S.104).

Hymnen das Werk im vierten Teil folgerichtig auch mündet.⁷⁷³ Wo Zarathustra den Übermenschen verkündet oder die Zeit des großen Mittags, da verkündet er die Gnade des Dionysos, der als einziger uns noch retten *darf*, weil der christliche Gott nunmehr tot ist und tot bleibt. Auch Dionysos ist also eine Künftigkeit seines eigenen Werdens, denn er muss sich in seinen Gnaden der *Umwertung aller Werte* immer erst als jener Gott erweisen, der uns einzig noch retten darf. Dionysos ist das Heil einer Prospektion. In diesem Lichte wollen wir uns auch den folgenden drei Tableaus annähern: Erstens dem Dionysischen, wie es sich in *Die Geburt der Tragödie* zeigt (Tableau XXXXXXVIII); zweitens *Zarathustras Rundgesang* aus *Also sprach Zarathustra* (Tableau XXXXXXIX); und drittens dem Dionysos-Dithyrambus *Nur Narr! Nur Dichter!* (Tableau XXXXXXXX).

Das Dionysische

Das Dionysische umspannt bekanntlich das gesamte Werk Nietzsches, das heißt von seinen Anfängen in *Die Geburt der Tragödie* über das Hauptwerk *Also sprach Zarathustra* bis zu seinem Ende mit den *Dionysos-Dithyramben*. Beginnen wir mit unserem ersten Imago aus *Die Geburt der Tragödie*.⁷⁷⁴ Zunächst nimmt Nietzsche dort eine Abgrenzung des Dionysischen vom Apollinischen vor, dem Gegensatzpaar, welchem sich die *Geburt der Tragödie* insgesamt widmet. Mit Rückblick auf das schopenhauerische Bild des *principium individuationis*, als einem Kahn inmitten des tobenden Meers, gilt Nietzsche das Apollinische hier als jene konstitutive Kraft, welche den Schein der Individualität und Schönheit hervorbringt. So ruht das Ich in seiner Mitte, umgeben von den tosenden Qualen der nicht-individuierten Welt um ihn herum, und vertraut unerschütterlich auf seine Stellung. Davon differiert das Dionysische, das sich uns in der „Analogie des Rausches“ zeigt, worin zuerst die Kausalität kollabiert – gemäß dem Satz vom Grunde – und dann die „Erkenntnisformen der Erscheinung“ überhaupt an Plausibilität einbüßen, inklusive der Evidenz der eigenen Individualität. Dies irritiert den Menschen und

773 Deshalb erschienen in der Ausgabe von 1891 auch alle neun *Dionysos-Dithyramben* als Anhang von *Also sprach Zarathustra*.

774 Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie* (KSA I), S.28ff (T68).

erfüllt ihn sogar mit Grauen, kann aber auch eine „wonnevolle Ver-zückung“ auslösen, zumal dort, wo sein Ego sich im Pathos einer höheren Einheit verliert. Die ekstatischen Potenziale des Dionysischen werden gemäß Nietzsche vor allem „durch den Einfluss des narko-tischen Getränkes“ oder „das lustvoll durchdringende Nahen des Frühlings“ geweckt, was in Hymnen aller Kulturen und entsprechen-den Bräuchen bezeugt ist: von den „orgiastischen Sakäen“ über die „bacchischen Chöre der Griechen“ bis hin zu den mittelalterlichen „Sanct-Johann- und Sanct-Veittänzern“.⁷⁷⁵ Dieses „glühende Leben dionysischer Schwärmer“, das einen tanzen und schier in die Lüfte emporfliegen lässt, ist immun gegenüber allem Spott der Stumpfsin-nigen, denn es weiß sich von einer beinahe mystischen Kraft befugt, welche in der Transzendierung der Individualität eine höhere Ein-heit und Versöhnung schafft – „zwischen Mensch und Mensch“, aber auch zwischen Mensch und Natur. Das Dionysische weckt also gleichsam eine tiefere Liebe zwischen den Kreaturen und der Schöpfung, welche alle Differenzen und Feindseligkeiten hinter sich lässt – hierin liegt seine wesentliche Gnade.⁷⁷⁶ In der gebührenden Pathetik seiner Erstlingsschrift spricht Nietzsche deshalb auch vom „Evangelium der Weltenharmonie“, welches durch den gehobenen „Schleier der Maia“ das alles vereinigende Ur-Eine freilegt (siehe §6, T7) – das Profundale in seiner Ursprünglichkeit. Dionysos fährt von Blumen und Kränzen überschüttet heran und die Millionen sinken schauervoll in den Staub vor seinem erschütternden Pathos. Der reguläre Logos und sein Sprechen sind hier längst gesprengt („er hat das Gehen und das Sprechen verlernt“) und ist dem rei-nen Tanz des Jas zur erfahrenen Gnade gewichen. Das dionysische Selbst ist dabei kein bloß ich-liches Selbst, sondern Ausdruck einer leiblichen Zone der Selbstausdehnung in das Göttliche (siehe §30). Die *negative Theosis* des Dionysos erweist sich damit entschieden auch als gemeinschaftlicher Exzess all jener, die ihre Individualität ekstatisch überschreiten – im Unterschied zur stark vereinzeln-

775 Und in Nietzsches damaligem Verständnis bis hin zum dionysischen Erwa-chen der deutschen Kultur nunmehr in der Opernmusik Richard Wagners, dem *Die Geburt der Tragödie* auch gewidmet ist (siehe S.23f).

776 Die darin der christlichen Gnade nahesteht. Christus ist die Einladung aller, auch der Aussätzigen. Siehe Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.57: „Denn die Einladung sprengt alle Unterschiede, um alle zu sammeln; sie will das wiedergutmachen, woran der Unterschied schuld ist.“

Theosis Kierkegaards. Das dionysische Selbst ist gnadenvoll verzaubert, aus ihm tönt „etwas Uebernatürliches: als Gott fühlt er sich“, er geht auch wie die Götter. In diesem theotischen Rausch wird er selbst zum Kunstwerk: „Der Mensch ist nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden.“ Wir können sagen: Der dionysisch begnadete Mensch ist nicht mehr Dichter, er ist Gedicht geworden. Die existenzpoetische Exzellenz manifestiert so „die Kunstgewalt der ganzen Natur, zur höchsten Wonnebefriedigung des Ur-Einen.“ Es ist der Gott Dionysos, der als „Weltenkünstler“ am Menschen knetet und haut (beinah wie ein neuer Prometheus), ihn in seine theotische Union poetisiert und sich damit als der heiligende Gott erweist. „Ihr stürzt nieder, Millionen? Ahnest du den Schöpfer, Welt?“ —

Zarathustras Rundgesang

Unsere zweite Textstelle, die wir hier genauer betrachten wollen, ist Nietzsches vielleicht berühmtestes Gedicht, welches auf die Titel *Zarathustras Rundgesang*, *Das andere Tanzlied*, aber auch *Das trunkene Lied*, *Das Nachtwandler-Lied* und *Noch ein Mal* lautet. In seiner kumulativen Ausprägung findet es sich als Abschluss des zweitletzten Kapitels von *Also sprach Zarathustra*.⁷⁷⁷ Wenn Heidegger mit seinem Anspruch richtig liegt, dass jeder große Dichter nur aus einem einzigen Gedicht dichte,⁷⁷⁸ dann haben wir mit *Zarathustras Rundgesang* vielleicht den ausgeprägtesten Stoff der nietzscheanischen Poesie vorliegen. Das Gedicht selbst hat elf Verszeilen, die inhaltlich vom einzelnen Menschen bis zur Ewigkeit reichen, also in gewisser Hinsicht einen ontologisch umfassenden Bogen spannen. Die ersten beiden Zeilen lauten: „Oh Mensch! Gieb Acht! / Was spricht die tiefe Mitternacht?“ Der Mensch ist adressiert, der Einzelne, du, ich, wir. Achtsamkeit wird verlangt, also Schärfung der Sinne und Klärung des Geistes. Es gilt auf die „tiefe Mitternacht“ zu horchen, also das Dunkel, den Abgrund, das Mysterium, die Welt des Unbewussten, den anderen Logos, der am Alogos rührt – kurz: das Pathos des Profunds. Dieses Pathos spricht aus der Einsamkeit der Stunde null,

⁷⁷⁷ Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.404 (T69).

⁷⁷⁸ Siehe Heidegger: *Die Sprache im Gedicht in Unterwegs zur Sprache* (GA 12), S.33. Aber ebd.: „Das Gedicht eines Dichters bleibt unausgesprochen.“

die zugleich die letzte und die erste Stunde des Tages ist und damit schon auf die Ewige Wiederkunft weist. Im erwartbaren Alleinsein der mitternächtlichen Stunde ist der Einzelne in seinem Innersten und Intimsten angegangen. So spricht die Mitternacht: „Ich schlief, ich schlief —, / „Aus tiefem Traum bin ich erwacht:“ Nicht der Mensch schlief, sondern die Mitternacht, die sich selbst in einen „tiefen Traum“ verlor. Vermutlich in den Traum des apollinischen Scheins, also den Traum des herkömmlichen Bewusstseins und seiner Qualia sowie des *principium individuationis*, in den Traum der Welt also in ihrer bloßen Oberfläche, aber in gewisser Hinsicht auch in den Traum der Schattenbilder in der platonischen Höhle, der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Apperzeption Kants oder der nivellierten Urteilskraft des heideggerianischen Man. Sie schlief, sie schlief, die Mitternacht – in der Verdoppelung erkennen wir die repetitive Persistenz des apollinischen Scheins, nicht nur alle Lebewesen, sondern selbst die Mitternacht träumerisch einzulullen. Nun aber ist die Mitternacht zu ihrer Klarheit erwacht und spricht zum dem noch immer wachenden Menschen: „Die Welt ist tief, / „Und tiefer als der Tag gedacht.“ Es gibt also Ebenen des Seins, die tiefer sind als der Tag und tiefer auch als tiefe Träume, zumal die tiefen Träume des Alltags. Die Welt ist tief, sie ist profundal, vielleicht unergründlich in ihren Untiefen. Dort herrscht in aller Tagesferne nur die Finsternis, in welche der Logos in seiner Lichternheit kaum vorzudringen vermag, es sei den poetisch, so wie *Zarathustras Rundgesang*. Weiter spricht die Mitternacht: „Tief ist ihr Weh —, / „Lust — tiefer noch als H e r z e l e i d :“ Die Welt ist nicht nur tief, sondern tief ist auch ihr Schmerz. Das Profundal exprimiert eine leibliche Not (siehe §6), so als ob aus ihren Unter- und Hintergründen ein Schrei durch alle Ritzen der Oberfläche dringen würde. Es ist dies der Schrei des *Nihilis*, dass nämlich dieser bodenlose Boden kein Fundament hat, dass kein Gott ihn stützt, dass das Herz der Welt auf Nichts fußt und darin schier verzweifelt. Indes: die Lust der Tiefe ist tiefer als dieses Herzeleid des Seins, gleichsam auch profundaler als die bloße Not am Urgrund der Dinge. Hier nun bricht sich das Dionysische Bahn, welches in seiner Leiblichkeit elementarer ist als das Weh und auch der Schein. Die ontologische Schichtenordnung hat also drei Stufen: Erstens, den apollinischen Schein des Bewusstseins; zweitens das Weh des Nichts; drittens die Lust des Dionysischen. Das Dionysische ist somit die traumlose Urkraft hinter allen

Dingen, wie die wach gewordene Mitternacht inzwischen weiß. Sie ist damit auch die Gnade, welche den Nihilismus tilgt, wie auch die letzten drei Verszeilen verdeutlichen: „Weh spricht: Vergeh! / „Doch alle Lust will Ewigkeit —, / „— will t i e f e, tiefe Ewigkeit!“ Das Weh des Nihilismus wehrt sich gegen die dionysische Lust, welche sie entlarvt und tilgt. Das Nichts erträgt nur sich selbst und kann nicht bestehen neben einer tieferen Tiefe als jene ihrer eigenen Not. Die Not des Nichts ist nur zeitlich, doch die Lust strebt nach dem Ewigen. Hier erkennen wir das Dionysische als wesenhaft eins mit der Ewigen Wiederkunft des Gleichen, die letztlich der Ewigkeit in der Zeit das Wort des Seins spricht: Alle Lust will tiefe, tiefe Ewigkeit. In der doppelten Akzentuierung der Tiefe wird der Traum des doppelten „Ich schlief, ich schlief“ endgültig negiert, aber auch der Widerstand des Wehs. Was so bleibt, ist die Verdoppelung der Lust, die Verdoppelung des Willens und damit die Verdoppelung der Tiefe der Ewigkeit. Das daraus folgende Ja zur Ewigen Wiederkunft ist das Ja zur Ewigkeit, das Ja des Willens zur erlösenden Tiefe. – So endet *Zarathustras Rundgesang*, der für die höheren Menschen bestimmt ist, die zu mitternächtlicher Stunde auf das profundale Pathos der Tiefen zu horchen verstehen, um dann ihr Ja zur Gnade des Gottes Dionysos zu sprechen.

Nur Narr! Nur Dichter!

Unser drittes und letztes Tableau gehört zu den *Dionysos-Dithyramben*, das sich in leicht abgewandelter Form aber auch schon als *Lied der Schwermut* in *Also sprach Zarathustra* befindet. Wir betrachten hier die spätere Fassung in den *Dionysos-Dithyramben* unter dem Titel *Nur Narr! Nur Dichter!*⁷⁷⁹ Dionysos-Dithyramben generell sind Hymnen zu Ehren des Gottes Dionysos, die ursprünglich im Kontext der antiken Dionysien gesungen und von Nietzsche als Gattung wieder aufgegriffen und einem radikal modernen, freirhythmischen, mit Wiederholungen spielenden Ton zugeführt wurden. Mit ihrem paradoxen Pathos oszillieren seine *Dionysos-Dithyramben* im Rund einer unbestimmten Heterogenität, die Nietzsches Zeit weit in das 20. Jahrhundert und vielleicht sogar in unsere Gegenwart hinein

779 Nietzsche: *Dionysos-Dithyramben* (KSA 6), S.377 – 380 (T70).

aufsprengt. Wir können sie insgesamt unter den Versuch eines „großen Stils“ rechnen, der ein Wort spricht, „das trunken macht.“⁷⁸⁰ Das Gedicht weist *summa summarum* fünf Teile auf. Stets ist dabei der Dichter angesprochen. Es handelt sich hier also um eine Poesie der Poesie, die sich mit sprach-dionysischen Mitteln zum Ausdruck bringt. (1) Erstens: Die eröffnende Strophe spricht zum Herz des Dichters, das in der Milde regnerischer Witterung („Bei abgehellter Luft, / wenn schon des Thau's Tröstung / zur Erde niederquillt,“) seines eigenen, „heissen Herzens“ gedenken soll. Wonach hat es einst gedürstet? „Nach himmlischen Thränen und Thaugeträufel“, wir könnten sagen: nach den Gnaden des Gottes Dionysos, die er poetisch zu singen verstünde. Doch stattdessen umringten den in seiner Einsamkeit versengten und müden Dichter immer nur „boshaft abendliche Sonnenblicke“, schadenfrohe „blendende Sonnen-Gluthblicke“ all jener Menschen, die nicht tiefer zu sehen verstehen als der Tag und nur auf „gelben Graspfaden“ gehen. (2) Zweitens: Die zweite Strophe intensiviert das Pathos der Distanz zwischen dem dionysischen Poeten und den unpoetischen Seelen. Sie verhöhnen ihn: „Der Wahrheit Freier — du?“ Als ob der Dichter die Wahrheit brächte. Nein, „Nur Narr! Nur Dichter!“ Der Dichter bringt nicht die Wahrheit, er ist in den Augen der allzu Menschlichen nur ein listiges Tier, „das willentlich, wissentlich lügen muss“, sich selbst Beute und Larve ist, sich also in der Selbstbezüglichkeit seiner bunten Worte, für die er lebt, verschwendet und darin verliert (Kierkegaard würde sagen: Der nur in der Möglichkeit der Phantasie und nicht in der Wirklichkeit der Praxis lebt, siehe §17). Seine „lügnerischen Wortbrücken“ sind nur „Lügen-Regenbogen zwischen falschen Himmeln“, die keine Wahrheit enthüllen, sondern Erzeugnisse eines Narren sind. (3) Drittens: Die dritte Strophe verschärft den Tadel am Poeten weiter, der zunehmend auch den Spott der schadenfrohen Tagträumer verrät. Nicht nur bringt der Dichter nicht die Wahrheit, nein, er ist auch keiner Skulptur würdig („Gottes-Säule“), die als „Tugend-Standbild“ vor einen Tempel zu stellen wäre (einen Apollon-Tempel im Grunde). Der Dichter bringt weder die religiöse noch nicht moralische Wahrheit, denn er ist mehr in der Wildnis als in Tempeln zuhause. Er, der „in Urwäldern unter buntzottigen Raubthieren“, darin aber „sündlich gesund und schön und bunt“

780 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.70.

in dionysischer Manier das Ja das Lebens leiblich verkörpert, „selig-höllisch“ in den Augen all jener, die nicht mit Dionysos schauen und leben lernten. (4) Viertens: Die vierte, fünfte, sechste und siebente Strophe präzisieren ferner das animalisch wilde Sinnbild des Dichters: „dem Adler gleich“, wie er in „seine Abgründe“ starrt und sich in diese versenkt. Gleichsam in die tieferen Tiefen der Mitternacht, wie sie im Ur-Einen versinken, also in den profundalen Ungrund des Dionysischen hinter und unter allem Nichts, in welchen der Dichter hinuntersteigt. Aber, „dem Adler gleich“ kann er in tiefem Grimm gegen alles Tugendhafte und doch in voller Lebenslust „plötzlich / geraden Flugs / gezückten Zugs“ sich auch heißhungrig auf Lämmer stürzen (im Grunde Christus), sie zerreißen in seiner Lüsternheit. Ein Adler ist der Dichter in seinen Sehnsüchten, ein Panter, doch in den Augen der Vielen nur ein Narr. Den Menschen hat er so auch geschaut, in des „Panthers und Adlers Seligkeit“ und würde auch ihn wie ein Schaf zerreißen, um darin seinen „Gott als Schaf“ (Christus, den Menschensohn) zu zerreißen („den Gott zerreißen im Menschen“) und dabei zu lachen. So ist die Seligkeit des dionysischen Dichters hier ein antichristliches *Sparagmos*,⁷⁸¹ das ihn zur Spasmodik eines seinerseits zerreißenden Lachens reizt. (5) Fünftens: Die achte und letzte Strophe kehrt wieder zur Herzen-seinsamkeit des Dichters zurück, doch diesmal zu mitternächtlicher Stunde („wenn schon des Monds Sichel / grün zwischen Pupurröthen / und neidisch hinschleicht“), abgewandt von Tag und Sonne. Im Grunde sehen wir uns in dieselbe Situation von *Zarathustras Rundgesang* versetzt: „des Tages müde, krank vom Lichte“ (siehe den Licht-Abgrund in §10, T18). Wir stattdessen sind in die dionysische Heimlichkeit versenkt, um hinab zu sinken, „abendwärts, schattenwärts“, hinweg vom „Wahrheits-Wahnsinne“ der Anderen, der Vielen, der apollinischen Wahrheit des Tages, der Wahrheit des Scheins, der Wahrheit des herrschenden Wertesystems, das den dionysischen Dichter verspottet, weil es ihn nicht verstehen kann. Dahin, zu dieser Unwahrheit einer vielleicht anderen Wahrheit, die aber keinen Namen hat (weil sie den Logos transzendiert) dürstet des Dichters

781 Das lebendige Zerreißen eines Menschen oder Tieres zu religiösen Opferzwecken. Siehe Euripides: *Die Bakchen*. 1024–1166. Anders der eher skurrile Dionysos in Aristophanes' *Die Frösche*, der auf der Suche nach einem Dichter in die Unterwelt reist, um von dort schließlich Aischylos wieder ins Diesseits zurückzuholen.

Herz. „Dass ich verbannt sei / von aller Wahrheit!“ – Also sprach der Dichter, also sang Zarathustra und wird doch in alle Zeit „Nur Narr! Nur Dichter!“ sein in den Augen der Schlafwandler vor nicht-dionysischen Horizonten. Die berühmte Formulierung entpuppt sich damit in ihrem Sinngehalt als dreifach naturiert: Erstens markiert sie den Kontrast zwischen der dionysischen *Umwertung aller Werte* und dem herrschenden Wertesystem, in dessen Augen der dionysische Dichter nur ein Narr ist. Zweitens klingt, aus der dionysischen Perspektive gedichtet, darin selbst eine Ironie an, wenn nicht gar ein Gegenspott, der die blinden Tageslichtgänger verballhornt. Drittens, schließlich, deutet sich darin auch eine implizite Sigetik an, denn wohin auch der dionysischste aller Dichter nicht langen kann, bleibt noch die Stille einer Lust bestehen, die ihre ungesagte Ewigkeit will.

Das Dionysische, *Zarathustras Rundgesang* und der Dionysos-Dithyrambus *Nur Narr! Nur Dichter!* haben uns in die Gnaden des Gottes Dionysos eingeführt. Diese entpuppten sich als allversöhnlich, lustvoll und wild; ebenso wie identitätsauflösend im Verzücken, logossprenge und doch identitätsstiftend in einem neuen Logos (im dionysischen Dichter). Das Dionysische ist entgrenzend, ungeheuerlich, eine Öffnung ins Unbewusste. Der Gott Dionysos, den wir als Gott des Weines, des Rausches, der Ekstase, der Fruchtbarkeit, aber auch des Wahnsinns und der Grausamkeit kennen, ist ein alter Gott, erfährt in Nietzsches poetischem Denken allerdings eine Erneuerung. Zunächst können wir Dionysos als jenen Gott verstehen, der anstelle des toten Gottes tritt, denn in polytheistischem Sinne, gibt „es viele Arten Götter“.⁷⁸² Damit ist die Engführung zum schaffenden Übermenschen (siehe §30) explizit vollzogen, der in seinem Willen zur Macht sich selbst sein Ziel zu geben weiß.⁷⁸³ Diese Härte des Schaffenden ist dionysisch, denn sie verleibt sich ein vitalistisches und antinihilistisches Ja zum Leben, welches der dionysischen Wirklichkeit genügt, die heraklitisch zwischen den

782 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.525f: „— Und wie viele neue Götter sind noch möglich!... (...) Ich würde nicht zweifeln, daß es viele Arten Götter giebt.“ / Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.125: „Ich glaube an das urgermanische Wort: alle Götter müssen sterben.“

783 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.51.

Extremen von Zerstörung und Neuschaffung pulsiert, „in der alle Dinge ihr Strömen und Wiederströmen und Ebbe und Fluth haben,“ wie Nietzsche sich selbst in *Ecce Homo* zitiert. „Das ist der Begriff des Dionysos selbst.“⁷⁸⁴ Wir haben es gesehen: Das Dionysische ist die Tiefe der Wirklichkeit schlechthin, zumal wo es uns das unbewusste Profundal des Ur-Einen andeutet, wie es in seiner Elementarität hinter allem Schein als Wille zur Macht waltet. Tritt es in seiner Andeutung zum Vorschein – sei es perzipiert oder auch poetisiert – ist es stets paradox. Denn: „Wenn das Ureine den Schein braucht, so ist sein Wesen der Widerspruch.“⁷⁸⁵ Das profunde Pathos des Gottes Dionysos zeigt sich als demarkative und exzessive Gnade seiner selbst. In genau diesem zerrissenen Imago versucht Nietzsche seinen Gott insbesondere in den *Dionysos-Dithyramben* ins Bild seiner selbst zu bringen. Dionysos ist ein paradoxer und darin auch tragischer Gott, ein Gott des Wahnsinns, ein Gott der „Delirien und Zuckungen“ (siehe §20 und §34). Dionysos ist auch ein Dichter, das Dionysische eine kolossale Poesie. Oder vielleicht präziser: Dionysos regt zu einer inbrünstigen Poesie an, wie das Beispiel Nietzsches zeigt.⁷⁸⁶ Noch mehr akzentuiert Nietzsche aber Dionysos als einen Philosophen – der „Dionysos philosophos“⁷⁸⁷ – und verkündet damit eine aufwühlende Neuigkeit, die, wie es in *Jenseits von Gut und Böse* steht, „mancherlei Heimliches, Neues, Fremdes, Wunderliches, Unheimliches“ verheißt. „Schon dass Dionysos ein Philosoph ist, und dass also auch Götter philosophiren, scheint mir eine Neuigkeit.“⁷⁸⁸ Dionysos als Denker zu begreifen, bedeutet eine Radikalisierung des Denkens,⁷⁸⁹ doch nicht zu immer prägnanteren Begriffen, sondern vielmehr zu einer Poesie, welche sich immer mehr der Musik annähert – wie ohnehin der ganze

784 Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.344. Siehe auch Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.261.

785 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.198.

786 Ein anderes Beispiel wäre etwa Rumi, dessen Poesie von Wein und Mystik dionysisch gelesen werden kann, gerade wo der Wein ein Sinnbild der strömenden Liebe Gottes ist. Siehe: Rumi: *Das Eine Lied*, S.11.

787 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.224.

788 Nietzsche: *Jenseits von Gute und Böse* (KSA 5), S.238.

789 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.154: „je großartiger der Radikalismus des Denkens, um so großartiger wird die Entfaltung des Dionysischen.“

Zarathustra unter die Musik zu rechnen ist (siehe §18). Denn Musik macht den Geist frei und man wird „umso mehr Philosoph (...), je mehr man Musiker wird.“⁷⁹⁰ Dionysos der Philosoph ist also auch Musiker, ebenso wie Nietzsche es war. – Mit alle dem steht Dionysos in einem entschiedenen Kontrast zum Christentum und damit zu Jesus Christus, wie auch das Ende von *Ecce Homo* mit der Formulierung „Dionysos gegen den Gekreuzigten“⁷⁹¹ bezeugt. In seinen späteren Signaturen der sogenannten Wahnsinnsbriefe mit „Dionysos“ und „der Gekreuzigte“ wird allerdings – kurz vor der eintretenden geistigen Umnachtung – eine implizite Konvergenz der beiden Gottheiten insinuiert, wie sie auch andere, verstreute Textstellen im Werk Nietzsches nahelegen. Zunächst gilt trotz aller Kritik: „„Christus am Kreuz“ ist das erhabenste Symbol – immer noch. – “⁷⁹² Auch gesteht Nietzsche: „Die *Fortdauer* des christlichen Ideals gehört zu den wünschenswerthesten Dingen, die es giebt“,⁷⁹³ und zwar damit es dialektisch zu neuen Idealen anreizt. Dionysos braucht also Christus, um selbst zu wachsen. Oder: Dionysos komplementiert Christus omnistisch betrachtet (siehe §36). Eine solche ergänzende Sukzession deutet sich auch in der Bezeichnung von *Also sprach Zarathustra* als „fünftem Evangelium“ an.⁷⁹⁴ Ebenso feiert Nietzsche in Abgrenzung zur christlichen Seligkeit, die typisch sei für eine „leidende und verarmte Gattung Mensch“, das Ideal einer vollen Kraft, die schaffen und leiden, ja sogar leidend untergehen wolle,⁷⁹⁵ ohne allerdings zu bedenken, dass ja gerade ein solches fruchtbares Schaffen, Leiden und Zugrundegehen paradigmatisch ist für den christlichen Märtyrer. Außerdem anerkennt Nietzsche das Evangelium als die Botschaft, „dass es keine Gegensätze mehr gibt“; dass das Himmelreich den Kindern gehört; und dass sich ein solcher Glaube in seiner Essenz gegen alle Formeln und bloßen

790 Nietzsche: *Der Fall Wagner* (KSA 6), S.14. Es ist überliefert, dass der umnachtete Nietzsche stundenlang am Klavier improvisieren konnte und sogar eine Beethoven-Sonate (op.31) noch in seiner Seele hatte.

791 Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.374.

792 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.108.

793 Ebd., S.523.

794 Siehe Nietzsche: *Briefe* (Brief an Ernst Schmeitzner), 375.

795 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.53.

Worte verwehrt⁷⁹⁶ – alles Kriterien und Ideale des Dionysischen (siehe auch §26, T53). – Doch ungeachtet solcher Parallelen müssen wir die Gnade des Gottes Dionysos durchaus als eine soteriologische Poesie eigener Art verstehen, wie sie der nietzscheanischen Poesie der *Umwertung aller Werte* eignet. Sie ist Ausdruck einer „Philosophie des verbotenen Wissens“, wie eine Bezeichnung Nietzsches aus dem *Nachlass* lautet,⁷⁹⁷ weil sie spiegelt und umwertet, was bisher als wahr, schön und gut galt, indem sie die Lüge, das Hässliche und das Böse zur neuen Norm erhebt. Gerade dies ist die Gnade des Dionysischen. Das herrschende Gewissen – und somit das Sündenbewusstsein (siehe Kierkegaard) – wird entkräftet, um einer „Unschuld des Werdens“⁷⁹⁸ Platz zu machen. Negativ theotisch wird dieses Werden dort, wo das werdende Selbst in den Möglichkeiten seiner Selbstüberwindung sich als Übermensch, der die Ewige Wiederkunft erträgt und bejaht, über sich selbst hinaus auch zu schaffen beginnt. Selbstwerdung wird zur Selbstschaffung (siehe §30). Die dionysische Theosis ist deshalb auch eine Theosis der Selbstpoiesis, die den Menschen aus seiner fundamentalen Unbestimmtheit, als das „noch nicht festgestellte Thier“, zu seiner höchsten Bestimmtheit und Festgestelltheit im Übermenschen führt. Dadurch aber ist er gerade als transzendierend bestimmt, denn der Übermensch ist jener, der im „Sei, der du wirst“ erst zu einem Gott *wird* (Siehe §22, T2: „Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“).⁷⁹⁹ Die nietzscheanische Gottwerdung ist die Übermenschenwerdung und damit eine Form der Dionysos-Werdung, insofern der Übermensch in seinem künftigen Leib das Dionysische gleichsam personalisiert. Diese *negative Theosis* hat im Wesentlichen

796 Siehe Nietzsche: *Der Antichrist* (KSA 6), S.203. Überliefert ist, dass Nietzsche im Zustand der Umnachtung mit seiner Mutter Franziska, wie als Kind, wieder die Psalmen las und christliche Lieder sang. Aber auch der Satz: „Mutter, ich bin dumm.“

797 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.36.

798 Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.97. Siehe auch: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.519: „Was sagt dein Gewissen? – „Du sollst der werden, der du bist.““ Und ebd.: „Was ist das Siegel der erreichten Freiheit? — Sich nicht mehr vor sich selber schämen.“

799 Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10) S.637: „Nun aber muß ich's glauben: man kann Gott sein und doch Koth lassen: so lehre ich sie, ihren Koth lassen und Götter werden.“

sieben Elemente: (1) Erstens ist sie eine gelebte Leiblichkeit, die sich entsprechend in einer Akzentuierung leiblicher Modi präsentiert, die den höheren Menschen gleichsam vergöttlichen. Dazu gehören das Lachen, das Tanzen, das Leiden, aber auch die Vergöttlichung der Animalität im Menschen. So dichtet Zarathustra: „Diese Krone des Lachenden, diese Rosenkranz-Krone: euch, meinen Brüdern, werfe ich diese Krone zu! Das Lachen sprach ich heilig; ihr höheren Menschen, lernt mir — lachen!“⁸⁰⁰ Lachen ist für Zarathustra höher als Hermeneutik, so auch das Tanzen, welches das dionysische Pathos demarkativ verkörpert: „Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich.“⁸⁰¹ Im Geist der poetischen Phänomenologie ließe sich gar sagen: Das pathische *Phainesthai* der dionysischen Texte muss uns Leser tanzen machen. Doch auch leiden, denn Dionysos ist ebenfalls ein leidender Gott,⁸⁰² wie Christus, und so gibt es nicht nur eine Rangordnung des Leidens,⁸⁰³ sondern auch eine „Zucht des Leidens“, welche „alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat.“⁸⁰⁴ Das entsprechende negativ-theotisch Ideal lautet folglich: „Leiden schaffen – sich selber und Anderen – um sie zum höchsten Leben, dem des Siegers zu befähigen – wäre mein Ziel.“⁸⁰⁵ Dies schließlich bedeutet, sich von seiner Animalität her leiblich zu vervollkommen: „Man muss als Tier vollkommen sein, will man als Mensch vollkommen werden.“⁸⁰⁶ (2) Zweitens ist die nietzscheanische *negative Theosis*

800 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.368.

801 Ebd., S.50. Siehe ebd., S.49: „Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde.“

802 Siehe Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.348: „Dergleichen ist nicht gedichtet, nie gefühlt, nie gelitten worden: so leidet ein Gott, ein Dionysos.“

803 Siehe Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.225: „es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Menschen leiden können.“ Es gibt aber auch eine Rangordnung des Lachens, die ebenfalls theotisch ist. Siehe ebd., S.236. Siehe dazu auch *Nietzsche contra Wagner* (KSA 6), S.435.

804 Siehe Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.161.

805 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.19. Siehe auch Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 3), S.18: „Ich liebe Den, welcher seinen Gott züchtigt, weil er seinen Gott liebt: denn er muss am Zorne seines Gottes zu Grunde gehen.“ (siehe T62, §30).

806 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.143. Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.478: „Um allein zu leben, muß man ein Tier oder ein Gott sein“ — sagt Aristoteles. Beweisen wir, daß man Beides sein muß...“.

eine existenzielle Identifikation mit der „dionysischen Weisheit“ der *Geburt der Tragödie*, das heißt das Aushalten und Annehmen der dionysischen Wirklichkeit, das Sich-in-der-Kraft-halten in den dionysischen Extremen zwischen Genuss und Ekel, das Spiegel-Sein der Wirklichkeit. Denn: „Wir sollen ein Spiegel des Seins sein: wir sind Gott im Kleinen.“⁸⁰⁷ Und im Lichte des leiblichen Dionysoswerdens im Leid: „Aus der Kriegsschule des Lebens. — Was mich nicht umbringt, macht mich stärker.“⁸⁰⁸ Wir sagen: Was mich nicht umbringt, macht mich göttlicher. (3) Drittens, ist dieses leibliche Leidsein also dezidiert ein Siegen, ja, ein Sieg-Sein, denn der Sieg über das Leiden ist das seelische Annehmen des Leidens als Heil: „Feld-Apotheke der Seele. — Welches ist das stärkste Heilmittel? — Der Sieg.“⁸⁰⁹ So verkündet auch Zarathustra, der Prophet der Gnaden des Gottes Dionysos: „Oh Wille, Wende aller Noth, du meine Nothwendigkeit! Spare mich auf zu Einem grossen Siege!“⁸¹⁰ Dieser große Sieg ist die theotische Einswerdung mit dem Siegen (siehe Kierkegaard in §33: „ein Glaubender ist ein Sieger“). (4) Viertens, der Wille also, der Wille zu siegen, der Wille zur Macht, dessen höchste Macht im Schaffen liegt. Deshalb: das Schaffendsein als theotischer Modus, und konkreter noch: die siegende Selbstschaffung, gleichsam die existenzielle Poiesis der Theosis, die Selbstgottschaffung. Diese ist, sofern sie geschrieben wird, ein leibliches Schreiben und Schaffen mit Blut;⁸¹¹ sofern sie existenzpoetisch gelebt wird, eine buddhistisch anmutende Selbsterlösung: „Schaffen — das ist die grosse Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selber thut Leid noth und viel Verwandlung.“⁸¹² Diese Selbstschaffung ist eine Art Selbst-Werk-Werdung, indem der Übermensch sich zum Gotte schafft, der ihm ermangelt. Dies ist sein

807 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.215.

808 Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.60.

809 Nietzsche: *Morgenröthe* (KSA 3), S.330.

810 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.269.

811 Siehe ebd., S.48: „Schreibe mit Blut: und du wirst erfahren, dass Blut Geist ist“.

812 Ebd., S.110. Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.213: „Schaffen ist Erlösung vom Leiden. Aber Leiden ist nötig für den Schaffenden. Leiden ist Sich-Verwandeln, in jedem Geborenwerden ist ein Sterben. Man muss nicht nur das Kind, sondern auch die Gebälerin sein: als der Schaffende.“ In *Der Fall Wagner* (KSA 6) wiederum mokiert sich Nietzsche über die Erlösung, zumal im Falle Wagners und seines Werkes, siehe S.16 – 21.

Heil.⁸¹³ (5) Fünftens, ist die *negative Theosis* ein großes Jasagen, und also der berühmte *amor fati* Nietzsches – Liebe dein Schicksal (siehe §10). Dionysische Affirmation heißt: „Und, Alles in Allem und Gros-sen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!“⁸¹⁴ Zu allem Ja zu sagen, heißt alles zu wollen und darin *erlöst* zu sein.⁸¹⁵ Zu allem Ja zu sagen, heißt den heraklitischen Fluss zu bejahen, die dionysische Wirklichkeit, Not und Euphorie, Tragödie und Enthusiasmus, die dialektische Ambivalenz allen Seins, um im Zuge der *Umwertung aller Werte* alles zu verneinen und dabei doch kein „neinsagender Geist“ zu sein, zu tanzen also, um „das ewige Ja zu al-len Dingen selbst zu sein“, die Einverleibung also des *amor fati*.⁸¹⁶ Zu allem Ja zu sagen, heißt den fruchtbaren Widerspruch anzunehmen und ihn zu existieren; es heißt die Ewige Wiederkunft des Gleichen zu bejahen, zu wollen, zu *werden*: „dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten. Höchster Zustand, den ein Philosoph er-reichen kann: dionysisch zum Dasein stehn —: meine Formel dafür ist *amor fati*...“⁸¹⁷ Zu allem Ja zu sagen, heißt alles zu lieben und diese Liebe selbst zu *sein*, indem man sie *wird*. (6) Sechstens, ist sie folglich auch die Selbstverewigung, denn der künftige Leib, der selbst seinen Untergang noch will, der wird zum gelebten Ja der Ewigen Wiederkunft des Gleichen. „Ihr ewig Wiederkehrenden, ihr

813 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.32: „Wer das Große nicht mehr in Gott findet, findet es überhaupt nicht vor und muß es leugnen oder — schaffen — schaffen helfen.“ Siehe auch Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.408: „Trachte ich denn nach Glücke? Ich trachte nach meinem Werke!“ Dieses Werk zu schaffen, aber ist ein dionysischer Akt des Rausches, wie sie der Psychologie des Künstlers entspricht. Siehe Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.116.

814 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.521.

815 Siehe Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.249: „Das Vergangne am Menschen zu erlösen und alles „Es war“ umzuschaffen, bis der Wille spricht: „Aber so wollte ich es! So werde ich's wollen —“ — Diess hiess ich ihnen Erlösung, Diess allein lehrte ich sie Erlösung heissen.“

816 Siehe Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.345. Siehe ebd.: „„In alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Jasagen“... Aber das ist der Begriff des Diony-sos noch einmal.“ (siehe *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.209 und §10, T18). Siehe auch *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.79: „Der tragische Künstler ist kein Pessimist, — er sagt gerade Ja zu allem Fragwürdigen und Furchtbaren selbst, er ist dionysisch ...“.

817 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.492.

sollt selber aus euch eine Wiederkehr machen.“⁸¹⁸ Die Einverleibung der Ewigkeit ist Ewigmachung der eigenen Zeitlichkeit, die nietzscheanische Theosis eine ewige Wiederkunft in Zeitlosigkeit.⁸¹⁹ (7) Siebtens schließlich, ist die nietzscheanische Theosis doch von einer radikalen Offenheit und Ungewissheit gezeichnet. Sie ist vielleicht unsagbar, jedenfalls in ihrer Poesie auch zu erschweigen (Nietzsches Sigetik);⁸²⁰ sie kommt immer erst, so wie der „große Mittag“, den Zarathustra verkündet;⁸²¹ sie muss immer auch scheitern, ebenso wie Zarathustra, um darin doch bejaht, gewollt und geliebt zu werden im Sieg der Erlösung. Die Gnaden des Gottes Dionysos sind ebenso mysteriös, wie Dionysos selbst es ist, der sich uns immer wieder entzieht, trotz aller Einverleibung in Rausch und Ekstase. Er bleibt deshalb ein soterisches Desiderat einer steten Suche, wie auch schon das erste große Gedicht Nietzsches aus dem Jahr 1864 zeigt, das oft unter dem Titel *Dem unbekannten Gotte* zitiert wird. Dionysos ist der unbekannte Gott,⁸²² der das Leben wie ein Sturm durchschweift:

Noch einmal, eh ich weiterziehe
Und meine Blicke vorwärts sende,
Heb' ich vereinsamt meine Hände
Zu dir empor, zu dem ich fliehe,
Dem ich in tiefster Herzenstiefe
Altäre feierlich geweiht,
Daß allezeit
Mich deine Stimme wieder riefte.

818 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.213. Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.496: „Wenn du dir den Gedanken der Gedanken [die ewige Wiederkunft] einverleibst, so wird er dich verwandeln.“

819 Siehe Nietzsche: *Morgenröthe* (KSA 3), S.309: „Langsam, langsam hart werden wie ein Edelstein – und zuletzt still und zur Freude der Ewigkeit liegen bleiben.“

820 Siehe Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.100: „Man liebt seine Erkenntniss nicht genug mehr, sobald man sie mittheilt.“ Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.189: „Große Dinge verlangen, dass man von ihnen schweigt, oder groß redet: groß, das heißt cynisch und mit Unschuld.“

821 Siehe Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.405 – 408. (Das Zeichen).

822 Siehe Nietzsche: *Dionysos-Dithyramben* (KSA 6), S.401: „O Oh komm zurück, / mein unbekannter Gott! mein Schmerz! / mein letztes Glück!... Ein Blitz. Dionysos wird in smaragdener Schönheit sichtbar.“

Darauf erglüht tiefeingeschrieben
Das Wort: dem unbekannten Gotte.
Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte
Auch bis zur Stunde bin geblieben:
Sein bin ich – und ich fühl' die Schlingen,
Die mich im Kampf darniederziehn
Und, mag ich fliehn,
Mich doch zu seinem Dienste zwingen.

Ich will dich kennen, Unbekannter,
Du tief in meine Seele Greifender,
Mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
Du Unfaßbarer, mir Verwandter!
Ich will dich kennen, selbst dir dienen.⁸²³

§35 Heidegger: Die Gnade des letzten Gottes

Noch weniger als bei Nietzsche spielt bei Heidegger – auf den ersten Blick – die Gnade eine explizite Rolle in seinem Denken. In Bezug auf sich selbst, schreibt Heidegger sogar: „Ich bin nicht Christ und einzig deshalb, weil ich es nicht sein kann. Ich kann es nicht sein, weil ich, christlich gesprochen, die Gnade nicht habe.“⁸²⁴ Dennoch gibt es eine Gnade im Denken Heideggers, die sich vom Sein selbst her erschließt. Sie ist die „Offenheit des Seins“, in welche der ek-sistierende Mensch hinaussteht, insofern sich ihm das Sein immer erst lichten muss.⁸²⁵ Diese Gnade ist gleichsam die Gnade des Ereignisses, das sich dem Da-sein von sich selbst her entbirgt, doch in Angewiesenheit auf das Da-sein. Das Geviert von Erde, Himmel, den Sterblichen und den Göttlichen – als gestimmter Leib der Welt (siehe §31, T64) – impliziert eine Verschränktheit, die den Menschen mit dem Sein, dem Gotte, aber auch dem Tod in ein gegenseitiges Dependenzverhältnis stellt. „Der Mensch ahnt das Seyn, ist der Ah-

823 Ross: *Der ängstliche Adler*, S.74f. Siehe zum Topos des unbekannten Gottes auch Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.418; und Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.313 – 317.

824 Heidegger: *Schwarze Hefte 1942–1948 (Anmerkungen I–V)* (GA 97), S.199. Die Frage nach Heideggers Bezug zum Christentum bleibt aber komplex und entsprechend kontrovers. Tatsache ist aber, dass er auf eigenen Wunsch katholisch bestattet wurde. Siehe dazu H. Heidegger/Stagi: *Martin Heidegger. Ein Privatporträt zwischen Politik und Religion* (2012).

825 Siehe Heidegger: *Brief über den Humanismus in Wegmarken* (GA 9), S.350.

nende des Seyns, weil das Seyn ihn sich er-eignet, und zwar so, daß die Er-eignung erst ein Sich-eigenes braucht, ein *Selbst*.⁸²⁶ Das Seyn ist unverfügbar, seine jeweilige Ankunft aber braucht den selbstischen Menschen, da dieser das Da-sein vollbringt, das Seyn lichtet und so die Wahrheit des Seyns ermöglicht.⁸²⁷ Im Seyn nun kann das Göttliche unvermutet, wie ein hyperbolisches Pathos, aufscheinen, sodass wir im Falle von Heidegger "Gnadenpoesie des Seins" auch von den "Gnaden des letzten Gottes" oder überhaupt einer abwesenden Anwesenheitsweise eines Göttlichen (des Gottes, einer Göttin oder der Götter) sprechen können, wie die nachfolgenden Tableaus verdeutlichen werden. Damit ist zum einen gesagt, dass Gott für Heidegger nicht tot ist, „denn seine Gottheit lebt“, wo sie ihr Wesen aus der „Wahrheit des Seins empfängt“, die sich ereignet.⁸²⁸ Zum anderen, dass im Zuge der Hinwendung zum *anderen Anfang*, das Göttliche aber dezidiert nicht-metaphysisch gedacht werden muss, also nicht als Absolutes, als *causa prima*, *causa sui* oder als Trinität (und damit auch nicht als Jesus Christus oder Dionysos), sondern seinsgeschichtlich im Lichte des Pathos des Ereignisses. Ebenso wie Pascal wendet sich Heidegger also gegen den Gott der Philosophen, um stattdessen mit Meister Eckhart und Hölderlin den „göttlichen Gott“, den göttlicheren Gott, den ursprünglichsten Gott zu suchen. In dieser profundalen Dimension des Göttlichen wird einmal mehr die uns innerhalb einer poetischen Phänomenologie wohlvertraute Offenheit und poetische Unbestimmtheit laut – wenngleich im Schweigen. Sie raunt vom Gott im Zwischen, als „erst anzueignende Anwesenheit der verborgenen Fülle“⁸²⁹ Gott ist also auch nicht

826 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.245.

827 Siehe ebd., S.251/318/342.

828 Siehe Heidegger: *Aufzeichnungen aus der Werkstatt in Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), S.153f: „»Die Widerlegung Gottes – eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt.« [siehe Nietzsche] Dies sagt für das sinnende Denken: Der Gott als Wert gedacht, und sei er der höchste, ist kein Gott. Also ist Gott nicht tot. Denn seine Gottheit lebt. Sie ist sogar dem Denken näher als dem Glauben, wenn anders die Gottheit als Wesendes seine Herkunft aus der Wahrheit des Seins empfängt und das Sein als ereignender Anfang Anderes »ist« denn Grund und Ursache des Seienden. — “

829 Heidegger: *Das Ding in Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.185: „Der Fehl Gottes und des Göttlichen ist Abwesenheit. Allein, Abwesenheit ist nicht nichts, sondern sie ist die gerade erst anzueignende Anwesenheit der verborgenen Fülle

das Sein: „Gott und Sein sind nicht identisch“⁸³⁰, sagt Heidegger mit Bestimmtheit und gegen alle Missverständnisse. „Das Seyn ist niemals Bestimmung des Gottes, sondern jenes, was die Götterung des Gottes braucht, um doch davon völlig unterschieden zu sein.“⁸³¹ Beide aber, Gott und das Seyn, sind Hinwendung zum Profundal der Ursprünglichkeit. Dieser anvisierte *andere Anfang* „wandelt das Menschen- und Götterwesen zumal. Nicht nur treten andere Götter an die Stelle des alten, sondern das Wesen der Gottschaft ist ein anderes.“⁸³² Diese andere Gottschaft ist jene des letzten Gottes, welcher auch der kommende Gott ist, also ein Gott des „Sei, der du wirst“. Heidegger selbst schreibt: „Meine Philosophie ist ein Warten auf Gott.“⁸³³ Und auch: „Der hellste Augenblick meiner tiefsten Erkenntnis: der kommende Gott.“⁸³⁴ Der kommende Gott, der letzte Gott, ist also ein Schlüssel zur gesamten Philosophie Heideggers. Er ist jener, der sich poeto-phänomenologisch *zeigen* muss und an dessen offenem Zwang Heideggers Denken arbeitet. Er ist die Künftigkeit des heideggerianischen Sinnens, zumal von seiner eigenen geistigen Herkunft her.⁸³⁵ Was so im Wort „Auf einen Stern zugehen, nur dieses“ (siehe §7) anklingt, ist nicht nur die Offenheit hin auf den letzten Gott, sondern auch die Zwischenheit des Da-seins im Werden seiner selbst, welches dieselbe Zwischenheit ist, welche dem

des Gewesenen und so versammelt Wesenden, des Göttlichen im Griechentum, im Prophetisch-Jüdischen, in der Predigt Jesu.“

830 Heidegger: *Zürcher Seminar in Seminare* (GA 15), S.436f: „Sein und Gott sind nicht identisch, und ich würde niemals versuchen, das Wesen Gottes durch das Sein zu denken. (...) Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig. Wenn er das braucht, ist er schon nicht mehr Glaube. (...) Ich glaube, daß das Sein niemals als Grund und Wesen von Gott gedacht werden kann, daß aber gleichwohl die Erfahrung Gottes und seiner Offenbarkeit (sofern sie dem Menschen begegnet) in der Dimension des Seins sich ereignet, was niemals besagt, das Sein könne als mögliches Prädikat für Gott gelten. Hier braucht es ganz neue Unterscheidungen und Abgrenzungen.“

831 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.240. Siehe ebd., S.243: „Das Seyn gelangt erst in seine Größe, wenn es als Jenes erkannt ist, was der Gott der Götter und alle Götterung brauchen.“

832 Heidegger: *Über den Anfang* (GA 70), S.131.

833 Siehe „Warten auf Gott“, *Der Spiegel*, Nr. 20/1972, S.146 – 149.

834 Heidegger: *Schwarze Hefte 1948–1951 (Anmerkungen VI–IX)* (GA 98), S.402.

835 Siehe Heidegger: *Aus einem Gespräch von der Sprache in Unterwegs zur Sprache* (GA 12), S.91: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“

Sein und dem Gotte eignet. Diese Zwischenheit ist nur existenzpoetisch zu fassen: „Für die Götter kommen wir zu spät und zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch.“⁸³⁶ Das Da-sein ist existenzpoetisch sein eigenes Gedicht und darin wartet es auf den Gott: „Nur noch ein Gott kann uns retten“ – das Wort aus dem *Spiegel-Gespräche* (siehe §4) ist unmissverständlich, wenngleich deshalb nicht weniger dunkel: Der Gott, der allein uns retten *kann*, der die Gnade des letzten Gottes bringt, ist die Verheißung einer Zu-kunft für die wir uns offenhalten müssen, auch wenn uns dafür im Letzten die Worte und Begriffe fehlen: „Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang.“⁸³⁷ Das negativ-theotische Denken Heideggers – aber auch Kierkegaards und Nietzsches – ist poetisch-phänomenologische Zugewandtheit zu diesem *noviden Denken*, das seiner selbst noch harrt. Dies vor Augen, betrachten wir nun drei Tableaus im Zeichen der Gnade des letzten Gottes: Erstens, ein Denkbild zur Göttin in den *Schwarzen Heften* (Tableau XXXXXXXXI); zweitens, das uns aus §4 bereits bekannte Denkbild des letzten Gottes aus den *Beiträgen* (Tableau III); und drittens die Erschweigung der Götter ebenfalls aus den *Beiträgen* (Tableau XXXXXXXXII).

Die Göttin

Gegen Ende der *Schwarzen Hefte* von 1948–1951 finden sich einige theologisch bemerkenswerte Überlegungen, so auch unter anderem auch zum Thema der Göttin. Wir wollen an dieser Stelle deshalb eine kurze, mit fünf kleinen Einzelteilen versehene Notiz genauer betrachten.⁸³⁸ Ihr erster Teil beginnt mit der Formulierung „Die Epiphanie der Αἰδώς.“ Αἰδώς (*Aidos*) ist die personifizierte Scham oder auch Sittsamkeit. Ihre Epiphanie ist somit das Sich-sehen-lassen der Scham. Scham kann hier – über die mythologische Anspie-

836 Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), S.76.

837 Heidegger: *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger in Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), S.671.

838 Heidegger: *Schwarze Hefte 1948–1951 (Anmerkungen VI-IX)* (GA 98), S.401 (T71).

lung hinaus – durchaus ambig gelesen werden, das heißt sowohl als angstbesetztes Empfinden als auch als Gegend des Geschlechtsteils. Heidegger umschreibt die Αἰδώς in der Folge mit sechs von der bloßen „Scham“ oder „Sittsamkeit“ abweichenden, doch damit verwandten Motiven. Er nennt sie „in der Huld verhaltene Scheu“, „einstige Zögerin“, „ewige Braut“, „verborgenster Glanz der Künftigen Göttlichkeit jedes Gottes“, „fernste Göttin der Nähe“ und „Feier des Schonens.“ Im Angesicht der Exzessphänomenalität der Αἰδώς sind Scheu, Zögerin, Braut, Glanz, Fernnähe und Schonung, zumal in ihrer Wohlgesinntheit, Zeitlosigkeit, Verborgenheit und Feierlichkeit umkreisende Termini von Gnade, die ihre Gottheit emotiv und sexuell charakterisieren, aber nicht abschließend bestimmen. Dass sie eine Göttin ist, nennt Heidegger erst in der Komplementarität zum Gott im Seyn (durchgestrichen), und zwar von diesem Gott her: „Der Gott im Seyn ist *die* Göttin im Ereignis“, und zwar im „im Ereignis des Unter-Schiedes zum Ver-Hältnis.“ Die Scham versöhnt das Seyn als Verhältnis mit dem Ereignis des Unterschieds. Dies lässt sich dreifach verstehen: Erstens ontologisch, indem das durchgestrichene Seyn, das heißt das seinsgeschichtliche, als Ereignis wesende und nicht als bloßes Wort „Seyn“ zu denkende „wahre“ Seyn, in seiner anwesend-abwesenden Gegebenheit mit der Differenz *im* und *als* Ereignis, das heißt dem „Es gibt“ der Gegebenheit, versöhnt ist. Im Grunde das anzudenkende Denken des *anderen Anfangs*. Zweitens emotiv, indem der Unterschied im Verhältnis, die eine soziale Scham in einer Beziehung auslösen kann (etwa durch ein Beobachtetsein, wie im Blick bei Sartre), aufgehoben ist. Oder aber, drittens, sexuell, indem die Geschlechtlichkeit im Unter-Schied (Vagina als Scheidung) des Ver-Hältnisses (Phallus als Bezug) versöhnt ist – und zwar sowohl anthropologisch als auch koital gedacht. In allen kommenden Göttern, so auch dem letzten Gott, ist somit die Komplementarität von Gott und Göttin von der Scham her konstituiert, die zu ihrer Erscheinung kommt.⁸³⁹ Die zweite Sinneinheit

839 Ähnliche Anspielungen auf eine Geschlechtlichkeit der Wahrheit finden sich bei Heidegger auch in Bezug auf die Figur Baubo (respektive Iambe), die zur Fruchtbarkeitsgöttin Demeter gehört und die ihre Vulva zeigt. Siehe Heidegger: *Zum Ereignis-Denken* (GA 73.1), S.173: „Der Riß – Sehen-lassen der weitesten und tiefsten Abgründe – nur für die Seltenen. / Erst aus dieser Verborgenen Scheinung ist die Wesung des Seins zu fassen. / ἀλήθεια – und deshalb »Baubo« | oder Ariadne.“ Siehe dazu auch Nietzsche: *Nietzsche contra*

fügt das Geviert hinzu. Himmel und Erde, Sterbliche und Göttliche – sie alle werden auf ihre Weise „in den Herd des Unterschiedes ereignet“ und verschleiern dort das Verhältnis „in die Verhaltenheit der währenden Verwahrnis.“ Was zeigt sich uns hier? Dass sich die Wahrheit in ihrer Verborgeneheit entbirgt. Erst zeigt sich dies als Stimmung des *anderen Anfangs*, weil in Αἰδώς, als dem urweiblichen Herd des Unterschieds, gleichsam dem wärmenden Schoß, der die Ungleichheit bewahrt, sich auch das Geviert komplementär einfügt, indem es sich darin ereignet und zwar sowohl ontologisch, emotiv als auch koital. Wir entsinnen uns: Die Verhaltenheit ist die Grundstimmung des *anderen Anfangs*. In ihr ahnen wir den *anderen Anfang*, sie ist der Stil des anfänglichen Denkens zwischen Scheu und Erschrecken, worin sich das „Da-sein auf die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes einstimmt.“ (siehe §31) In dieser Grundstimmung währt also das Verwahrnis, das heißt: In der Verhaltenheit erhält das hütende Aufbewahren der Wahrheit (Verwahrnis) also eine Dauer (sie währt). Die Sprache spricht! Mit anderen Worten: In der Göttin Αἰδώς zeitigt sich das Ereignis der Unverborgenheit. Wahrheit erhält Dauer, aber als verborgene Entbergung, als verdunkelnde Lichtung, als Offenheit in die Stille. Der Unterschied (Vagina) umfängt und verschleiern das Verhältnis (Phallus) im Kopulationsakt, ebenso wie die Differenz die Relation ontologisch verbirgt, und das Zweisame sich in das Einsame verhüllt – um sich gerade darin zu *zeigen*: die Epiphanie der Αἰδώς. Wir stoßen also auch hier wieder auf das schon seit §7 entwickelte, profundal-demarkativen Pathos des Ereignisses und seinem entsprechenden Seins-Logos in der exzessiven Phänomenalität des Da-seins, die hier zu ihrem poetischen Imago des *anderen Anfangs* im Bildnis der Göttin gelangt. Ohne poetische Theophanie keine Wahrheit bei Heidegger. Die dritte Sinneinheit unseres Tableaus ergänzt das Obige: „Inwiefern so gedacht die fernste Göttin das Ereignis des Unter-Schieds in sein Wesen enteignet.“ Die fernste Göttin ist Αἰδώς, denn die ambige Scham entzieht sich stets, um Beziehung zu ermöglichen. Sie enteignet, das heißt, sie entzieht sich und die Sache selbst aus ihrem Eigensten, damit sie zur Erscheinung kommen kann. Sie macht das Seyn, das im Ereignis

Wagner (KSA 6), S.439: „Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen?... Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden, Baubo?“

west, zur Spur des erscheinenden Wesens der Differenz (in und von allem Seienden). Eine Umschreibung letztlich des Wechselspiels der originären Gabe des *Phainesthai* (offener Zwang) und des originären *Phainesthai* der Gabe (ihre Poesie). Die nachfolgende, und zweitletzte Sinneinheit ist eine Frage: „Inwiefern ist jedes Begründen von Welt, jedes Erklären der Dinge ohne Wahrheit und Zuspruch?“ Sie richtet sich gegen das metaphysische und vormalige Denken, welches die Welt begründen will (also kausal denkt gemäß dem Satz vom Grunde) und die Dinge zu erklären trachtet (also explikativ, vielleicht hermeneutisch einer klaren Episteme zuführen will). Weshalb ist diese denkerisch-philosophische Praxis ohne Wahrheit (Unverborgenheit) und ohne Zuspruch (dass in ihr die Sprache spricht)? Wir beantworten diese Frage hier nicht, denn nahezu das gesamte Werk Heideggers, wo es bemüht ist, das Sein und das Ereignis im *anderen Anfang* zu denken, ist eine versuchte Antwort darauf. Unser Denkbild endet mit der Formulierung: „Der Gott im Weltalter des Ereignisses: ἀλήθεια: die Göttin.“ Die Wahrheit als Unverborgenheit (ἀλήθεια) ist also weiblich; ἀλήθεια ist die Göttin, aber zugleich auch Αἰδώς. Beide Göttinnen fügen sich ineinander, insofern die Epiphanie der Αἰδώς die Unverborgenheit der ἀλήθεια ergänzt. Als solche aber sind sie auch *der* Gott. Das heißt die Wahrheit ist nicht nur weiblich, sondern auch göttlich (männlich), wo wir diese vom Ereignis her denken („im Weltalter des Ereignisses“). Der *andere Anfang* soll deshalb zu einer Komplementarität von Gott und Göttin, von Seyn und Ereignis, von Unterschied und Verhältnis, von Verbergung und Entbergung, von Entbergung *als* Verbergung, von Offenheit und Stille führen.

Der letzte Gott

Wenden wir uns nunmehr dem zentralen, bereits in §4 kurz berührten, 256. Unterkapitel aus den *Beiträgen* zu.⁸⁴⁰ Darin entfaltet uns Heidegger das Dunkelpphänomen des letzten Gottes. Eine Benennung, die sich auch schon bei Schelling und Nietzsche findet

840 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.409 – 417 (T3).

(siehe §26).⁸⁴¹ Im Anschluss an Hölderlins „kommenden Gott“⁸⁴² (und damit implizit doch Dionysos und Christus) denkt Heidegger den letzten Gott so in seiner Wesung zunächst als „Wink“, also als eine Andeutung und einen Fingerzeig über sich selbst hinaus auf ein erst noch Kommendes. Der letzte Gott ist in seiner Exzessphänomenalität folglich ein indirekter Logos seiner selbst, der sich *nicht* mit direkten Mitteln ergreifen lässt. Er ist schillerndes Ambivalenzphänomen und poetisches Mysterium zugleich. Als solcher ist er auch „nicht das Ereignis selbst“, sondern „Wink als Ereignis“, des Ereignisses bedürftig, um sich überhaupt geben zu können, also Phänomen zu werden, jedoch als abwesend-anwesendes Phänomen („Anfall und Ausblieb der Ankunft“). Der letzte Gott indiziert in dieser seiner Ambivalenz so den Riss zwischen der „äußersten Seinsverlassenheit“ und der „Wahrheit des Seins“, diesem neuen Streit von „Erde und Welt“, von Verslossenheit und Verklärung, von Berückung und Entrückung. Als dieser Wink im letzten Gott kommt das Seyn zu „seiner Reife“, das heißt zu seiner Fruchtbarkeit. Das „Letzte“ im letzten Gott meint deshalb – in einem durchaus teleologischen Sinn – auch das Wesentliche als das wesenhaft Fruchtbare („die innerste Endlichkeit des Seyns“). Der letzte Gott ist der *fruchtbare Gott* des wesenhaften Seins, der sich verschenkt im Ereignis als Phänomen. Weil dies aber stets profundaler, demarkativer und exzessphänomenologischer Bezug ist, liegt im poetischen Imago des letzten Gottes „zugleich das *verborgenste* Wesen des *Nicht*“, also der radikalste Entzug. Der Riss des Winkes vertieft sich nochmals in das „Nichthafte im Seyn“ (siehe §15, T30), das selbst zu seiner Wahrheit gehört. In diesen Bereich denkt man sich nicht metaphysisch hinein, sondern er wird nur betreten „kraft der Vorbereitung einer langen Ahnung des letzten Gottes.“ Vorbereitung ist Zuwendung zur „Zukünftigkeit des letzten Gottes“ als eine Art Metanoia, eine Umkehr, ein „*Rückweg*“ aus der Seinsverlassenheit hin zum Seyn in seiner Ursprünglichkeit. „Diese Rück-wegigen sind die wahren Vor-läufer

841 Siehe Frank: *Der kommende Gott*, S.251 – 256. Siehe auch Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.30: „Seinen letzten Herrn sucht er sich hier: feind will er ihm werden und seinem letzten Gotte, um Sieg will er mit dem grossen Drachen ringen.“

842 Siehe Hölderlin: *Brod und Wein*, 3,54, in *Gesammelte Werk*, S.135: „Dorther kommt und zurück deutet der kommende Gott.“ In der 9. Strophe wiederum verschmilzt die Dionysos-Gestalt mit jener Christi.

der Zukünftigen“, schreibt Heidegger und bekräftigt damit die ekstatische Zeitverschränkung auch für den letzten Gott: Zurück zum Ursprung des Seyns bedeutet voran zur Zukünftigkeit des letzten Gottes, der auf uns zu-kommt, so wie wir auf ihn zu-rückgehen. Der letzte Gott ist folglich nicht linear zu denken als ein Ende der Zeiten, sondern als ein Rückgang in einen neuen Anfang. Dort liegt seine „teleologische Fruchtbarkeit“. Entsprechend lautet das bedeutende Wort Heideggers auch: „Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermeßlicher Möglichkeiten unserer Geschichte.“ Der letzte Gott führt zwar die bisherige, metaphysisch gedacht Geschichte zu einem Ende, doch im andersanfänglichen und zugleich künftigen Denken markiert er einen Aufbruch ins Offene eines „Sei, der du wirst“, das unendliche Verheißung birgt. Als solcher steht der letzte Gott offenkundig außerhalb aller monotheistisch, pantheistisch, atheistisch, kurz: metaphysisch gedachten Gottheiten. Der theistische Gott ist tot (Nietzsche), der poetische Gott soll leben (Hölderlin)! Doch wie zeigt sich uns nun der letzte Gott? Gemäß seinem eigenen Entzug im Bezug nur in einer Ablehnung seiner selbst: „wenn das Ereignis als das zögernde Sichversagen zur Steigerung in die *Verweigerung* kommt“, und zwar gemäß dem ursprünglichen Wesen des Seyns, „wie es im Denken des anderen Anfangs aufleuchtet.“ Dieses Denken aber vollzieht nur das Da-sein in einem Übergang in den Anklang des Ereignisses (aus der Not der Seinsverlassenheit) und in die „Gründung der Freiheit des Seienden“ (als „Aufbruch zum Sturm“), wodurch die Welt erneuert und die Erde gerettet werden können – in leuchtender Notwendigkeit und als „Jubel des Seyns“. Ob der Mensch diese Immensität aber jemals vermag, muss offenbleiben. Der letzte Gott entpuppt sich somit als Verheißungsphänomen der äußersten Fernnähe oder Nahferne. Er verweigert sich und ist doch nah. Ohne eine Poesie des Paradoxen lässt er sich kaum ahnen, geschweigen denn fassen. Ihn zu erwarten, bedarf das Da-sein seines eigenen (neuen) Maßes gemäß der „Kehre des Seyns“. In seiner Vorbereitung auf den kommenden, aber sich verweigernden Gott muss der Mensch sich selbst gründen zur „Stätte des *ersten* Vorbeigangs des Gottes“. In diesem Augenblick allein, wo der Mensch den letzten Gott empfangen kann, wird sich erst alle weitere Verheißung der Wahrheit des Seyns weisen, die aber ungesagt bleiben muss. Alles dies nun nennt Heidegger auch einen „Kampf um den letzten Gott“ als Kampf um die Wahrheit

des Seyns. Doch nicht um der Ankunft des letzten Gottes willen, die nur offene Verheißung der Verheißung bleibt, sondern zunächst nur um des Vorbeigangs des Gottes willen. Das Einzige, was der Mensch hier vermag, ist die Gründung der Wahrheit *vorzubereiten*, zur Würdigung und Bewahrung des letzten Gottes, doch so, wie die Ursprünglichkeit und Wesentlichkeit des letzten Gottes dies gebietet, so wie er „uns als das da-seinsgründende braucht“. Erneuerung und Rettung ist hier zu erwarten, nicht aber „Er-lösung“, die Heidegger als „Niederwerfung des Menschen“ versteht. Die Soteriologie des letzten Gottes ist deshalb „*Einsetzung* des ursprünglicheren Wesens (Da-seinsgründung) in das Seyn selbst“, wodurch das Seyn, der Mensch und der Gott sich in der Anerkennung der gegenseitigen Zugehörigkeit also gemeinsam „retten“. Dort übermächtigt der Gott den Menschen und übertrifft der Mensch den Gott im Ereignis als Wahrheit des Seyns (im „Zusammenstoß des Gottes und des Menschen in der Mitte des Seyns“). Die *negative Theosis* des Da-seins *im* Seyn und *durch* den letzten Gott erweist sich somit als *Einsetzung* des Menschen in die Ursprünglichkeit – dieser dreifachen Verschränkung von Mensch, Gott und Seyn – welcher er selbst wesentlich angehört. Der Mensch kann vom letzten Gott gerettet werden als eine Art Ein-seynung seines Da-seyns, gemäß seiner wesenhaften Zugehörigkeit zum Er-eynis als Wahrheit des Seyns, die aber durch die Seinsvergessenheit und Seinsverlassenheit gefährdet ist. Damit dies möglich wird, muss der Mensch allerdings erst die Wahrheit des Seyns erdenken wollen. Dies wiederum bedingt, dass der Mensch sich in die „Wächterschaft“ für den Vorbeigang des letzten Gottes in der „Augenblicksstätte“ einsetzt. Nur dort wird der Mensch notwendig. Nur dort kommt die Er-eynung ins Offene („um sich als Mitte des Sichverbergens zu erweisen“). Nur dort wird die Freiheit zum Sprung in den Ursprung des Seyns möglich. Alles bleibt somit lange Vorbereitung für das Erscheinen des letzten Gottes. Dieses ist für Heidegger das „äußerste Wagnis der Wahrheit des Seyns, kraft deren allein die Wiederbringung des Seienden dem Menschen glückt.“ Dieser Vorbeigang erfolgt im Augenblick, dort also, wo das Zeitliche und das Ewige sich schneiden, wo das sich die Kehre zur Wahrheit des Seyns ereignen muss, und zwar als Stille (die Sighetik des letzten Gottes), welche durch die „großen und verborgenen Einzelnen“ geschaffen wird, das heißt die Dichter, Denker und Mystiker dieser Ahnung des letzten Gottes. Der Vorbeigang geschieht als Ver-

borgenes in den Wenigen und Seltenen, für welche die *Beiträge* auch geschrieben sind, gegen alles Massenhafte und Öffentliche des Man. Darin wird das „Unvordenkliche dennoch gedacht“, als ein Gang gen „Verwandlung des Bezugs des Menschen zur Wahrheit des Seyns“. Oder auch als der Lauf eines Läufers mit der Fackel in der Hand, als Lauf von Vor-läufern, die das Ursprüngliche vor-bereiten, als Anfängliches. In ihrer Fackel tragen sie keine Lehre (also keinen Logos) und kein System (also keine Dogmatik), sondern ein Gemusstes (also eine Poesie der Not), „das sich nur jenen eröffnet, die selbst, abgründiger Herkunft, zu den Gezwungenen gehören.“ Der offene Zwang des Profundals als Ereignis zwingt die einzelnen Fackelträger somit in ihre Poesie des „Sei, der du wirst“, die sowohl poetische Phänomenologie als auch Existenzpoesie gemäß den Phänomenen sein muss. Diese nennt Heidegger in Anspielung auf die *Bergpredigt* gar die Seligen: „Selig, wer der Unseligkeit seiner Zerklüftung zugehören darf, um ein Höriger zu sein, in der immer anfänglichen Zwiesprache der Einsamen, in die der letzte Gott hereinwinkt, weil er durch sie in seinem Vorbeigang erwunken wird.“ (siehe auch Kierkegaards Gebet, §33) Der Mensch wartet auf den Gott. Doch recht eigentlich wartet der Gott auf den Menschen, und zwar auf den Einsprung des Menschen in das Da-sein, damit die Wahrheit des Seyns gegründet wird. Mit alle dem ist der letzte Gott also Aufbruch, im vielfachen Sinne: Als Anfang, als Anfänglichstes, als *anderer Anfang*, als Verheißung, als Riss, als Ambivalenz, als Verweigerung, als Erwartung, als Vorbereitung, als Möglichkeit, als Rettung, als Poesie.

Die Erschweigung der Götter

Schließlich wollen wir uns noch der Schau eines eigentümlichen Dreifachbildes zuwenden, gleichsam eines zusammengestellten Triptychons aus dem 38., dem 279. und dem 281., letzten Kapitel der *Beiträge*, welches uns zum Abschluss in die Erschweigung der Götter bringt.⁸⁴³ Die „Götter“ im Plural sind nicht quantitativ zu denken, sondern unterstehen „dem inneren Reichtum der Gründe und Abgründe in der Augenblicksstätte des Aufleuchtens und der

843 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.79f/508f/510 (T72).

Verbergung des Winkes des letzten Gottes⁸⁴⁴, wie Heidegger klarstellt. Ihre Erschweigung ist somit auch die Erschweigung des letzten Gottes. – Unser erstes Teil-Tableau entspricht dem 38. Kapitel der *Beiträge*, welches der Sighetik gewidmet ist. Als solche steht die Sighetik nicht für einen Versuch, die Logik zu ersetzen, sondern ist ein rückwirkender Name für die ursprüngliche Frage nach dem Seyn. Weil nun das Seyn als Ereignis nie unmittelbar gesagt werden kann, also auch nicht logisch ausgedrückt, muss es erschwiegen werden. Doch dies nicht nur als bloßes Stillschweigen, denn „jede Sage spricht schon *aus* der Wahrheit des Seyns“, sondern auch als Ungesagtes im Sagen. Dies nennt Heidegger die höheren Gesetze der Sighetik über jeder Logik, und das meint über jeder Metaphysik. Dennoch ist die Sighetik nicht a-logisch, denn sie möchte ja gerade eine Art Logos sein, doch kann sie dies nicht. Sie ist eine Art „anderer Logos“, der „aus dem wesenden Ursprung der Sprache selbst“ entspringt. Als solcher ist sie weder irrational noch symbolisch oder bloße Chiffre, sondern untersteht der „Logik der Seiendheit“ so, wie das Sein das Seiende „in sich einverwandelt.“ Die Erschweigung „spricht“ aus der Grunderfahrung und damit auch aus der Verhaltenheit „gegen das zögernde Sichversagen in der Wahrheit (Lichtung der Verbertung) der *Not*.“ Sie spricht also aus der Grundstimmung des *anderen Anfangs*, worin die Wahrheit sich auch in ihrer Verborgenheit entbirgt, der Logos des offenen Zwangs der Phänomene, wo er das Pathos des Profundals zur Sprache bringt, dies also auch sigetisch tut. Kommt diese Verhaltenheit (mit) zum Wort, „ist das Gesagte immer das Ereignis.“ Dies geschieht im denkenden Fragen des Da-seins, worin die Erschweigung (das Ungesagte im Sagen) gründet. Das ursprüngliche Suchen ist ein Fragen, das dennoch schweigt; es ist ein Suchen im Fund, es stellt das Wesen der Wahrheit zur Entscheidung – sich zu entbergen im Offenen der Verborgenheit; sich zu versagen im Ungesagten der Sage. „*Wer sucht, der hat schon gefunden!*“, schreibt Heidegger in erneutem Rückbezug auf die *Bergpredigt*, und zwar: das Sichverbergende. Das herkömmliche Suchen sucht und findet; das ursprüngliche Suchen sucht und hat schon gefunden, denn es findet im Suchen, so wie es spricht im Erschweigen und erschweigt im Sagen. – Unser zweites Teil-Tableau ist das 279. Kapitel der *Beiträge* und lautet auf den Titel *Wie aber die Götter?* Wir fragen: Wie

844 Ebd., S.411.

aber der letzte Gott? Wie geben sie und er sich im Phänomen dar? Nicht religiös, nicht als metaphysisch Vorhandene, wie Heidegger beteuert, „sondern aus dem Seyn, sondern als dessen Entscheidung, künftig in der Einzigkeit des *Letzten*.“ Das Seyn ent-scheidet sich also in den letzten Gott und damit in die Wahrheit des Seyns als „Innigkeit seiner Er-eignung“ hinein. Dies hebt die Notwendigkeit des Seyns zum einen in seine höchste Fragwürdigkeit – also in sein auch zu erschweigendes Suchen – und stößt zum anderen die Freiheit des Menschen hinab in die Ab-gründigkeit – also in das Tiefste. Dort und dann ist „für einen Augenblick, das Er-eignis Ereignis“ als „*Zeit des Seins*“; dort ist, im Seyn, auch die „Not-schaft des Gottes, in der er *sich* erst findet.“ Doch alles dies Gesagte bleibt mysteriös, bleibt fragwürdig, also würdig befragt zu werden, also auch würdig gefragt und erfragt zu *bleiben*. Es folgen so über zwanzig Fragen, die Heidegger stellt: „Warum aber der Gott? Woher die Not-schaft? Weil der Abgrund verborgen?“ „Warum des Seyn?“ „Warum aber die *Wahrheit* des Seyns?“ Warum überhaupt die Warum-frage? Ist sie noch zulänglich für das Seyn? Heidegger beantwortet diese Fragen nur teilweise, deutet eine „Über-treffung“ an (durch den letzten Gott?), worin die Über-troffenen gleichwohl die Höheren sind (das Da-sein?), deshalb der verborgene Abgrund; er versichert, dass die Wahrheit zum Wesen des Seyns gehört und das dieses Wesen über das Seiende hinweggeht; dass die Er-gründung des Seyns das „Zwischen des Seyns als Ab-grund“ ist; dass das Da-sein er-eignet ist, grund-los, abgründig. Alles, was hier unbeantwortet, ungesagt, unverstanden bleibt, fügt sich in sein Erschweigen, worin das Profundal des letzten Gottes zu seiner indirekten Veräußerung gelangt. – Schließlich das 281. und letzte Kapitel der *Beiträge*, das nochmals *Die Sprache* und ihren Ursprung thematisiert. Heidegger fragt hier nicht mehr, sondern lässt nur noch seine Logos-Poesie sprechen, um so von der Sprache her zu sprechen, also die Sprache sprechen zu lassen. Denn wir wissen es: Die Sprache spricht! Doch als was spricht Sprache zuletzt? Als „gründendes Wort“, worin Sprache *ist*. Erst rufen die Götter die Erde („Aufklang der Erde“), dann hallt im Ruf eine Welt wider („Widerklang der Welt“) und so klingt der Ruf als Da-sein des Menschen an (als das Wesen mit Sprache, mit Logos). Dies quasi-akustische Grundierung der Sprache in einer schier stummen Musik (als indirekte Poesie) konstituiert die Geschichtlichkeit der Sprache und den ursprünglichen Streit, den innigsten Riss,

„die offene Stelle“. Dieser Riss markiert den Streit von „Welt und Erde“, also von Gott und Mensch, von Sein und Seiendem. In diesem Riss findet sich der sprechende Mensch wieder, selbst in diesen Riss eingefügt, wo er die Sprache spricht und die Sprache schweigt als „erste und weiteste Vermenschung des Seienden“, die zugleich die „ursprünglichste Entmenschen des Menschen ist“, wo sie ihn als „vorhandenes Lebewesen“ oder als „Subjekt“ metaphysisch bezeichnet und damit aus dem Seynsgefüge in die Seinsverlassenheit herausgerissen hat. Der Mensch spricht, die Sprache aber gründet im Schweigen, als dem „verborgensten Maß-halten“, das die Maßstäbe setzt. Das Schweigen somit als der archimedische Punkt des Logos, der das Ereignis erweist. Die Sprache somit aber auch als Grund des Streites von Welt und Erde, wo sie das Da-sein gründet. Mit anderen Worten: Die Stille der Poesie ist der Grund für alle Phänomene und ihren Krieg der Worte, den wir, versöhnlich gestimmt, als den konkreten Sinn im Plural des offenen Zwanges aller Phänomene charakterisieren können.

Die Göttin, der letzte Gott und das Erschweigen der Götter sind poetisch-existenzielle Andeutungstopoi im Denken Heideggers hin zur Gnade des letzten Gottes. In seinem Ambivalenzcharakter sind auch die Gnaden dieses Gottes mehrdeutig: Sie brechen auf in die Offenheit des Seins und übereignen den Menschen so dem Ereignis. Der letzte Gott ist der ursprüngliche Gott, der göttliche Gott, der fruchtbare Gott. Aber er ist auch der Gott als Nicht und Nichts in der negativ-theologischen Tradition von Dionysos Areopagita über Meister Eckhart bis hin zu Bataille.⁸⁴⁵ Damit ist er *de facto* auch der unbekannte Gott (siehe Nietzsche), als der erst kommende Gott (siehe Hölderlin). Er ist der künftige Gott des *anderen Anfangs*, und zwar als Gott der Wahrheit des Seins, als dem Anderen, „was künftig *das Eine* sein wird“, als der Gott des Einen, als „Gott des Seins“.⁸⁴⁶ Dieser Gott stiftet nicht das Sein, sondern ist vom Sein

845 Siehe auch Levinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt* (1999).

846 Siehe Heidegger: *Nietzsche II* (GA 6.2), S.21: „Man weiß und wagt nicht das Andere, was künftig *das Eine* sein wird, weil es im ersten Anfang unserer Geschichte, wenngleich ungegründet, schon west: die Wahrheit des Seins – die Inständigkeit in ihr, aus der sich allein Welt und Erde für den Menschen ihr Wesen erstreiten und dieser in solchem Streit die Entgegnung seines Wesens zum Gott des Seins erfährt. Die bisherigen Götter sind die gewesen.“

abhängig, das sich zeigt, insofern *es* sich gibt. Er ist gleichsam eingeflochten in die Wahrheit des Seyns: „In der Wesung der Wahrheit des Seyns, *im* Ereignis und *als* Ereignis verbirgt sich der letzte Gott.“⁸⁴⁷ Als unverborgener ermöglicht er sich im Da-sein, auf welches er angewiesen ist, wo dieses im Widerstand gegen die metaphysisch (und onto-theologisch) verkannte „Gottheit des Gottes“⁸⁴⁸ steht, und damit auch im Widerstand gegen den christlich, gemäß Heidegger, falsch gedachten Gott, der zum Gegenstand einer dogmatischen Vorstellung (eines Monotheismus) reduziert wurde. Der letzte Gott hingegen ist „der ganz Andere“, gegen alle bisherigen Götter.⁸⁴⁹ Er ist keine Theorie und kein Konzept, sondern die andere Gottheit eines *noviden Denkens* (des Da-seins), der zugleich aber der älteste und anfänglichste, der „erstanfängliche und höchste Gott“ ist, der erst die Ewigkeit stiftet.⁸⁵⁰ Als solcher ist und bleibt er der poetisch erkannte und damit poetisch zugleich mitgestiftete Gott, der ins Offene eines Geheimnisses drängt, worin alles unermesslich möglich bleibt. Er ist der indirekte Gott als Göttin,⁸⁵¹ als die Götter, als der Andersgott, der eine große Befremdung bleibt⁸⁵² und deshalb auch der sigetische Gott ist: „Die Nähe zum letzten Gott ist die Verschweigung.“⁸⁵³ Mit allem manifestiert sich in Heideggers poetischer Phänomenologie die tiefe Sehnsucht nach einer neuen Lebendigkeit der Gottheit, ja sogar nach einer neuen Offenbarung des Gottes. Weg vom metaphysischen Gott als *causa sui*: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor

847 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.24.

848 Siehe Heidegger: *Schwarze Hefte 1948–1951 (Anmerkungen VI–IX)* (GA 98), S.406: „Die Gottheit des Gottes ist längst verkannt. Der Weg zu ihr ist am gründlichsten verdorben durch das »Erleben«, wodurch alles in die abgesonderte oder, was gleichviel gilt, in die kollektive Ichheit, oder in die Ich-Du-Beziehung eingeschlurft wird.“

849 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.403.

850 Siehe Heidegger: *Das Ereignis* (GA 71), S.229f.

851 Siehe Heidegger: *Schwarze Hefte 1948–1951 (Anmerkungen VI–IX)* (GA 98), S.412: „Die Göttin ist (ereignet das Wesen) der Gott. In diesem Wort verbirgt sich das vom Herdfeuer des Unter-Schiedes her gedachte Wesen der *Kehre* im Hinblick auf das, was dem Seyn (durchgestrichen) zugetraut ist.“

852 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.406: „So allein wird das Seyn die Befremdung selbst, die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes.“

853 Ebd., S.12.

der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.“⁸⁵⁴ Hin zum letzten Gott, der sich aus dem Sein selbst offenbart, gleichsam als *Ur-Phainesthai* allen Erscheinens, jenseits von Konzeptualität und Abstraktion. Dieser letzte Gott ist die ἀλήθεια der Sache selbst und damit auch das eigentlichste Desiderat einer jeden Phänomenologie. Man sieht, wie weit diese poetische Phänomenologie Heideggers – als Phänomenologie im normativen Sinne verstanden – von Husserls ursprünglichen Intentionen abgekommen ist, zumindest auf einen ersten Blick. – In diesen Gnaden, welche der letzte Gott im *anderen Anfang* spendet, ist aber Heideggers eigener Werdegang in phänomenologischer Hinsicht enthalten, wo er sich an den religiösen Stoffen abarbeitet: von der Phänomenologie des religiösen Lebens über die Reflexionen auf das Heilige, die Auseinandersetzungen mit Hölderlin und das Denken des Gevierts, bis hin zu seiner *negativen Theosis*, wie wir sie hier verstehen. Wenngleich Heidegger in *Phänomenologie und Theologie* von 1927 die Auffassung vertritt, dass es keine phänomenologische Theologie geben könne, sondern Phänomenologie nur als ein „Verfahren der Ontologie“ möglich sei,⁸⁵⁵ so zeigen seine frühen Arbeiten zur *Phänomenologie des religiösen Lebens* von 1920/21 doch, wie die formale Anzeige (als Phänomenologie) einen Zugang zum „genuinen religiösen Erleben“ eröffnen kann, um dort zur Ursprünglichkeit des Religiösen vorzudringen, die vom Leser selbst vollzogen wird.⁸⁵⁶ Dasselbe gilt auch für das Heilige, Hölderlins Dichtung oder das Geviert: Sie bedürfen aus religionsphänomenologischer Perspektive stets einer Freilegung der mit ihnen verbundenen, konkret religiösen Erfahrungen, die im eigenen, geschichtlichen Lebensvollzug verwurzelt sind. Ohne dabei philosophische Erregungszustände auszulösen, können solche Deskriptionen kaum authentisch sein.⁸⁵⁷ Diese Prämisse einer poe-

854 Heidegger: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* in *Identity and Difference* (GA 11), S.77.

855 Siehe Heidegger: *Phänomenologie und Theologie* in *Wegmarken* (GA 9), S.66f.

856 Siehe Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), S.67/76/100.

857 Von Heidegger selbst berichtet Gadamer, dass er beim Denken vor Erregung gezittert habe, wenn er nicht das richtige Wort fand. Siehe auch Heidegger: *Schwarze Hefte 1942–1948 (Anmerkungen I–V)* (GA 97), S.503: „Unter den Philosophen sind die Denker selten, jene, die im Beben eines Seynsgeschickes erzittern, welche Unruhe zu stillen, Stille sich ereignet.“

tischen Phänomenologie erfüllt auch Hölderlins Dichtung, wo sie laut Heidegger das Wesen der Dichtung selbst dichtet und so in die Entscheidung stellt.⁸⁵⁸ In die Entscheidung wovon? In die Entscheidung der Poesie des letzten Gottes, der im Angesicht des Gestells den Menschen allein noch retten kann. Hölderlin dichtet den kommenden Gott und wird so zum Dichter der Zukunft, ebenso wie Heidegger den kommenden Gott denkt und damit – im Bunde mit Kierkegaard und Nietzsche – zum Denker der Zukunft wird (siehe §39).⁸⁵⁹ Diese Denkpoesie gründet in der Not der Seinsverlassenheit, die auch eine Gottverlassenheit ist und wogegen sich die *negativ-theotische* Bewegung im *noviden Denken* Heideggers stellt: Die Existenzpoesie des Da-seins wird damit zum Denkvollzug der Möglichkeit des Todes und des ek-sistenten Werdens der zeitlichen Ekstasen, doch indem dieses Denken zur Existenz des Gedachten selbst *wird*: Die Letztgottwerdung ist ein Akt des existenziell gewordenen Logos, den ein kommender Dichtermensch des *anderen Anfangs* vollbringt, wo er mit der Vorbereitung auf den Vorbeigang des letzten Gottes eins wurde. Diese *negativ-theotische* Poesie im Denken Heideggers weist sieben Schritte auf: (1) Erstens, erfolgt sie als Vereinzelung des Menschen zum Da-sein, ebenso wie der Ruf des Gewissens das Da-sein in der Angst vereinzelt und vor sein eigenstes Seinkönnen bringt (siehe §27, T54).⁸⁶⁰ In den Winken des letzten Gottes wird „das Gesetz der großen Vereinzelung im Da-sein“ angedeutet.⁸⁶¹ Als Selbstsorge der Eigentlichkeit, die dem Man widersteht, gründet die Selbstbesinnung das eigentliche Können des Selbst in Richtung seiner Vergottung durch sein letztes „Sei, der du wirst“. (2) Im Angesicht der Verschränkung des Gevierts sowie des Seins zum Tode ist der Mensch in seiner Leiblichkeit, zweitens, entschieden auch der Sterbliche. Im Ja zur Endlichkeit des Seins bricht die Unzeitlichkeit des Todes eigentlich in die Zeitlichkeit des Seins ein. Wo das künftige Selbst sich in seiner Eigentlichkeit auf sein Seinkönnen im Lichte seiner Sterblichkeit entwirft, schafft es

858 Siehe Heidegger: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), S.34.

859 Siehe Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.401: Hölderlin ist „zukünftigster Dichter. Hölderlin ist der Zukünftigste, weil er am weitesten herkommt und in dieser Weite das Größte *durchmisst* und verwandelt.“

860 Siehe Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.269.

861 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.408.

als großer und verborgener Einzelner die Stille für den Vorbeigang des letzten Gottes, der ebenso als ein Anderszeitliches in die Zeit einbricht. Dieser Einbruch ist eine relative Verewigung zur bloßen Zeitlichkeit im Sein. (3) Drittens, ist es der Sprung in die Wahrheit des Seyns, der das Da-sein und den letzten Gott ermöglicht. Dieser Sprung ist *negativ-theotisch*, weil er in „die Zugehörigkeit zum Seyn in dessen voller Wesung als Ereignis“ springt und so das Da-sein selbst erst gründet.⁸⁶² Das Da-sein ist konkretisiert in dieser Zugehörigkeit, die sich indirekt auf den letzten Gott hin weitert, wo das Da-sein zum Zwischenereignis inmitten von Gott und Seyn wird; aber überhaupt erst vom letzten Gott in das ursprüngliche Wesen im Seyn eingewiesen werden kann. Die implizite Verschränkung von Seyn, Gott und Da-sein liegt also in der Selbstwerdung des Da-seins selbst, wo es dem Ereignis zugehört.⁸⁶³ Hierin nun, wir denken an den *Brief über den Humanismus*, wird der Mensch in seinem Wesen *nicht mehr* zu gering gedacht (siehe §31, T63). Mit anderen Worten: Nur, wo der Mensch in seinem Wesen negativ-theotisch gedacht wird, wird er in seiner Fülle gedacht. (4) Viertens, unterstehen alle diese bisherigen Schritte der grundsätzlichen Kehre zum *anderen Anfang*, wie er sich als ursprüngliche Seinsbesinnung eines andersanfänglichen und künftigen Denkens bewährt, das gleichermaßen existiert werden muss, um überhaupt ein veritables Denken sein zu können. Diese Theosis der Ursprünglichkeit ist die Theosis des letzten Gottes in der Theosis des Da-seins als Kehre des Ereignisses. Die „Kehre im Ereignis“ stellt in diese Entscheidung von Untergang oder Übergang des Menschen, woran sich die „Zukunft des Menschen“ entscheiden muss.⁸⁶⁴ (5) Fünftens, der ortlose Ort dieser Entscheidung, und damit auch des Sprungs, ist und bleibt der Augenblick, als Ort, wo das Ereignis west. In Heideggers Worten: „Das Seyn aber west als das Ereignis, die Augenblicksstätte der Entscheidung über Nähe und Ferne des letzten Gottes.“ Der letzte Gott wird in diesem Riss ermöglicht und damit die gesamte

862 Ebd., S.57/227.

863 Siehe ebd., S.407: „Wenn *durch* das Ereignis das Da-sein als offene Mitte der Wahrheit gründenden Selbstheit erst *sich* zugeworfen und zum Selbst wird, muß das Dasein wiederum als verborgene Möglichkeit der gründenden Wesung des Seyns dem Ereignis zugehören.“

864 Ebd., S.408.

Frage nach der Wahrheit des Seyns, die sich darin erfüllen muss. Die Wahrheit des Seyns aber ist die Lichtung der Verbergung des Wesens des Seyns,⁸⁶⁵ und damit auch die lichtende Verbergung der Rettung des Da-seins im Vorbeigang des Gottes – und zwar im Augenblick, wo das Zeitlose das Zeitliche streift als „Zeit des Seins“ und als mögliche Kehre des Ereignisses zur Wahrheit. (6) Sechstens: Theotisch nun ist der Sprung des Da-seins im Augenblick, weil, wie oben bereits gesehen, sich damit nicht nur seine Zugehörigkeit zum Seyn erweist, sondern als besagte „*Einsetzung* des ursprünglicheren Wesens (Da-seinsgründung) in das Seyn selbst“, wodurch die gegenseitige Abhängigkeit und Zugehörigkeit von Seyn, Mensch und Gott konkretisiert wird. Die Letztgottwerdung des Menschen ist damit gleichsam auch die Seynswerdung und Ereigniswerdung seiner Da-seinsgewordenheit als künftiges Selbst. Diese gegenseitige Vereinigung ist immanent und verschränkt-horizontal zu denken und ohnehin mehr implizite Poesie als explizite Philosophie. Sie ist in Heideggers Denken als bloße Andeutung angelegt, ebenso wie das Ende der ontologischen Differenz, wo diese in ein „tautologisches Denken“ überführt wird, worin das Selbe sich als es selbst nennt.⁸⁶⁶ (7) Zuletzt, siebtens, bleibt so das Einsehen in eine Rettung, die nicht Erlösung im monotheistischen Sinne ist, sondern poetische Soteriologie in das Offene eines Möglichkeitshorizonts, von dem niemand wissen kann, was er *nicht* bedeutet könnte. Die negativ-theotische Bewegung der Konvergenz des Da-seins mit dem letzten Gott mündet deshalb in Heideggers vielbeachteten Gelassenheit (als einem Sicheinfügen in das Sein), und mehr noch in der im *Feldweg* verheißenen „letzten Heiterkeit“ oder „wissenden Heiterkeit“ (siehe §7, T11), die an Nietzsches *amor fati* erinnert. Sie wehrt der Trübsal und öffnet in das Freie, welches der Feldweg als Einklang spendet. Es ist dies gleichsam der Klang des Seyns und die Sage des Ereignisses.

865 Ebd., S.262: „Das Erzittern dieser Erschwingung in der Kehre des Ereignisses ist das verborgenste Wesen des Seyns. Diese Verbergung lichtet sich als Verbergung nur in der tiefsten Lichtung der Augenblicksstätte.“

866 Siehe Heidegger: *Seminar in Zähringen* in *Seminare* (GA 15), S.397ff. Er übersetzt das. 6. Fragment, Vers 1 ἔστι γὰρ εἶναι von Parmenides (siehe 1. Kapitel) als: „anwest nämlich Anwesen“. Grundsätzlich geht es Heidegger nun darum, das „*Anwesend: Anwesen*“ in den Blick zu bekommen. Dieses „tautologische Denken“ nennt er den „ursprünglichen Sinn der Phänomenologie“ (ebd., S.400).

Doch wer spricht da aus dem Feldweg? „Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott? Alles spricht den Verzicht in das Selbe“, schreibt Heidegger. Und: „Die wissende Heiterkeit ist ein Tor zum Ewigen.“ Aus dem Feldweg spricht das Ewige zum Einklang in der letzten Heiterkeit, die wiederum nach einem Schweigen verlangt. Zum Schluss ist jeder negative-theotische Gang auch ein Gang in die Stille eines Mysteriums ohne Namen. Der Gott schweigt, indem er spricht. Das Schweigen spricht, indem es schweigt. Und der Mensch gründet darin: „Das Da-sein aber ist ereignet im Sein als die Gründung der Wächterschaft dieser Stille.“⁸⁶⁷ Das *novide Denken* verlangt auch eine erschwiegene Theosis, worin sich ihre Negativität besonders *bezeigt*, also eben doch anwesende Abwesenheit bleibt, wenngleich in Unbekanntem, so wie alle große Poesie, die auch Gedanke ist, schweigt, wo sie sagt und sagt, wo sie schweigt:⁸⁶⁸

Die Nähe des letzten Gottes

Seine Nähe,
wenn ein sinnend Sterblicher sie sähe,
blieb sie Schrecken,
blieb sie Glanz von Innen?
Winkte sie nicht eher
in die Quellengegend,
der – Stille, Huld und Dank ent-rinnen?⁸⁶⁹

§36 Die Gnade des Profundals

In diesem 8. und abschließenden Kapitel haben wir uns mit der Gnade poetischer Existenz beschäftigt, wie sich uns diese in ausgewählten Beispielen der Gnade Jesu Christi bei Kierkegaard, der Gnade des Gottes Dionysos bei Nietzsche und der Gnade des letzten Gottes bei Heidegger gezeigt hat. Ausgedrückt wurde darin ein negativ-theotisches Dichterdenken, weil die gewählten Beispiele das

867 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.406.

868 Siehe auch Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.471f: „Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagende nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, dass es im Nichtsagen genannt wird: das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen. Dieses Sagen entspricht auch dem tiefsten Wesen der Sprache, die ihren Ursprung im Schweigen hat.“

869 Heidegger: *Gedachtes* (GA 81), S.308.

Mögliche, Werdende, Selbstische und Gnadenhaft jeweils so zeigen und an-denken, dass das Theotische darin nur als imaginärer Exzess des Bodenlosen angezeigt ist, das heißt als anwesende Abwesenheit. Der jeweilige Gott des Profundals erlaubt kein letztbegründendes Selbstdenken (siehe oben), aber er deutet sich doch an. Dies bedeutet auch, dass die Gnade innerhalb einer poetischen Phänomenologie stets künftige Gnade der möglichen Unmöglichkeit der Theosis ist. Genau von diesem Aufriss ins Offene einer Andeutung haben auch unsere indirekten Gnadenbilder Christi, des Dionysos und des letzten Gottes gezeugt, sei es als Gott am Kreuz, als Rundgesang Zarathustras oder als Erschweigung der Götter. Niemals zeigte sich da mehr als theotische Vorahnung einer bloß möglichen Vollendung. Die Gnaden einer poetischen Existenz sind protreptisch, sie führen uns immer erst zu ihrer Möglichkeit hin, die sich im theotischen Selbst erst erfüllen müssen, weil sie sich dort erfüllen *könnten*. Alles bleibt somit theotische Freiheit (siehe §32) – mit Blick auf unsere Drei innerhalb der jeweiligen, siebenstufigen, negativ-theotischen Bewegungen. Die künftige Gnade ist folglich die profundale Kraft, welche die Konkretion des künftigen Selbst um das Unverfügbare einer Gunst ergänzt, doch als undeutlicher, weil demarkativer Aufbruch des theotischen Selbst (siehe §32). Genau diese Übereignung in einen namenlosen Exzess schimmert auch in Denkbildern wie jenem von Greis und Knabe in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*, vom Dionysischen in der *Geburt der Tragödie* oder dem letzten Gott in den *Beiträgen*, wenn wir sie in ihre letzten Konsequenzen vor der Gottheit weiterdenken: Kindlich zu knien vor dem Gott des Profundals; rauschhaft vor und in ihm zu tanzen; in der Vorbereitung seines Vorbeigangs auf ihn zu wachen. Eine soteriologische Erwartung tut sich darin im Einzelnen kund – nach Erlösung, nach Vereinigung, nach Einsetzung – welche stets eine Verunzeitlichung des Zeitlichen bedingt. Gerade darin besteht die Gnade des Profundals: Die Zeitlichkeit innerlich aufzusprengen, doch dies vor dem Horizont einer phänomeno-poetischen Wirklichkeit, die sich leben lässt und die gleichsam eine Lebensgeschichte erzählt.⁸⁷⁰ Für wen wird diese erzählt? Für *uns* Leser, die wir involvierten werden in die deskripti-

870 So wie, gemäß Heidegger, Van Goghs gemalte Schuhe, weil darin „das Seiende im Ganzen, Welt und Erde in ihrem Widerspiel, in die Unverborgenheit“ gelangen. Siehe Heidegger *Der Ursprung des Kunstwerkes* in *Holzwege* (GA 5), S.43.

ve Poesie Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers. Oder sind die Tableaus von den Lilien und Vögeln, vom Dichter als Narren und der Göttin etwa nicht phänomenologische Aufforderungen unsere Existenz gemäß dem Sich-Zeigen der Phänomene zu verändern? *Wie* die Lilien und Vögel indirekt in Christus zu *sein*; *wie* der Dichter mit Dionysos die Werte *umzuwerten*; *wie* die Göttin als ἀλήθεια andersanfänglich die Wahrheit zu *lichten*. Diese Existenzpoesien sind theotisch, wo das konkrete Selbst zum theotischen Selbst wird, um darin sein letztes Denken auch zu existieren – in der Gnade des Profundals. – Dies gesagt, wollen wir das 8. Kapitel nun mit fünf letzten Schlaglichtern zum Abschluss bringen: (1) Erstens mit den Maxima des *noviden Denkens*, (2) zweitens mit Hinweisen auf eine theotische Deskription, (3) drittens mit dem Christodionysos als dem letzten Gott, (4) viertens mit dem Fleisch des “Sei, der du wirst” und (5) fünftens mit dem Begriff des Gottes.

Maxima des noviden Denkens

Das negativ-theotische Denken arbeitet an einem demarkativen Logos (siehe §32), der das ganz Andere, Paradoxe, Offenbare und Verdunkelnde sowie schlechthin Offene des vierten Relats (die Minima des *noviden Denkens*, siehe §20) vollziehen muss, damit der darin an-gedachte Auf-bruch im Logos zu seiner Konkretion gelangt. Dieser undogmatische und nicht-doktrinaire Grenzgang kann im Letzten nur existenziell erfolgen, und zwar im Lichte einer poetischen Soteriologie, wie sie sich aus dem Pathos des Absurden (Kierkegaard), dem Pathos der Not (Nietzsche) und dem Pathos des Ereignisses (Heidegger) offen zwingend in poetische Phänomenbilder setzt, die in ihrem Phainesthai wiederum uns Leser offen zwingen – in Verwundung und Heilung. Deshalb sind die Maxima des *noviden Denkens* auch die Maxima der Gnade poetischer Existenz, welche Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger leitmotivisch vorbereiten und zugleich deskriptiv anvisieren. Die Indirektheit Christi, die Wertumwertung des Dionysos und die Andersanfänglichkeit des letzten Gottes sind sowohl ein poetisch gesteigerter Logos *als* Nous als auch ein poetisch verdichteter Logos *als* Praxis – um vom Leiden zu befreien, das uns allen als Gnadenlosigkeit widerfahren ist. Doch was bedeutet dies? Dass das gesuchte *novide Denken* nicht nur aus dem theoti-

schen Selbst stammen kann, sondern auch auf ihn zu-kommen muss (im chiasmatischen Sinne), es also auch in ihm denken muss, was ihn heilen kann, und zwar im Befremdlichen und Unvertrauten der drei Gottheiten, die er poetisch denkend umkreist. Die von Georg Christoph Lichtenberg eröffnete Denkkultur, die besagt „Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt“⁸⁷¹; und die ebenfalls Schelling mit seinem Wort „Es denkt in mir, es wird in mir gedacht“⁸⁷² aufgreift, setzt sich auch im Denken unserer Drei fort, wo der Logos im Pathos des Profundals verwurzelt bleibt, also im absurden Glauben (Kierkegaard), in der unbewussten Not (Nietzsche) und im sich ereignenden Sein (Heidegger) (siehe 1. Teil: Pathos und Logos). Dieses „Es“ im Denken (Logos) und in der Gabe (Pathos) lässt eine Unverfügbarkeit im ursprünglichen Logopathos durchklingen, welche mit der Unverfügbarkeit Christi, des Dionysos und des letzten Gottes korrespondiert. Das Paradox zu denken *und* paradox zu denken (Kierkegaard)⁸⁷³; den Mut zu haben, das zu denken, was man eigentlich weiß, aber sich *nicht* zu wissen traut (Nietzsche)⁸⁷⁴; im Denken *nur* einer „spurlosen Spur im enteigneten Seyn“ nachfolgen (Heidegger)⁸⁷⁵ – dies sind Dynamiken des leitmotivischen Denkens, doch ohne letzte Beherrschung ihrer Indirektheit, Umwertung und Andersanfänglichkeit. Es geschieht darin auch ein Logos und gerade darin liegt die poetische Wahrheit im Denken unserer Drei. Die Maxima ihres *noviden Denkens* entfalten sich deshalb im Übergang vom Denken des Theotischen in ein theotisches Denken (siehe §32), wo das Denken des Theotischen sich an seinen Grenzen in ein unverfügbares Es in seiner Mitte verliert. Dieses profundale Pathos ist im Herzen Christi, im Herzen des Dionysos und im Herzen des letzten Gottes verankert und wo immer diese drei Gottheiten zur denkenden Sprache gelangen, kommen sie auch in ihrer innersten Transzendenz auf uns zu. Es reicht deshalb nicht mehr aus, Christus, Dionysos und den letzten Gott bloß poetisch zu denken, solange es auch eine Möglichkeit gibt, *wie* Christus, Dionysos und der letzte

871 Lichtenberg: *Sudelbücher*, K 76.

872 Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, S.10.

873 Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band I)*, S.106: „Das Paradox ist das eigentliche *Pathos* des geistigen Lebens.“

874 Siehe Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.59: „Auch der Muthigste von uns hat nur selten den Muth zu dem, was er eigentlich weiss...“.

875 Heidegger: *Schwarze Hefte 1942–1948 (Anmerkungen I–V)* (GA 97), S.229.

Gott zu *werden*. Der Versuch des theotischen Denkens ist so der Übergang in den theotischen Vollzug, der im Logos nur noch als ein *Undenken* erfolgen kann: Er wird ungedacht gedacht; wird im *indirekt mitteilenden* Denken tatsächlich indirekt mitgeteilt; wird in der *Umwertung aller Werte* bereits umgewertet ausgedrückt; wird im *anderen Anfang* schon andersanfänglich gedacht. Der Selbstvollzug der Leitmotive entpuppt sich dann als ein Alogos in ihrem Logos, ebenso wie sich das demarkative Selbst als künftiger Leib (der das theotische Denken denkt) in ein profundal begnadetes Selbst “überdacht” sieht, wo es *de facto* zum theotischen Leib *wird*. Das Prinzip des “Sei, der du wirst” ist hier rigoros in seiner dem Denken unmöglichen Ergreifung seines tatsächlichen *Werdens*. Das *novide Denken* als ein negativ-theotisches Denken kann also nicht eigentlich eine neue Logik oder eine neue Sprache sein, sondern *nur* die konkret vollzogene Existenzpoesie des künftigen Selbst, das tatsächlich *ist*, *was es wird*; also wahrhaftig ins Offene seiner selbst sich er- und un-denkend vollzieht. Das Selbst *wird* erst das *novide Denken*, insofern es erst theotisch denkend *wird*, sobald es sich in der Gottheit vollendet. Die einzige Sprache, die dies vom offenen Zwang des begnadeten Logospathos her andeuten kann, ist die poetische. Ihre Anteile eines Udenkens sind maximales Denken des Denkens, wo dieses sich zwangsläufig in eine poetische Soteriologie verliert, so wie sie das Absurde der Kreuzigung des Verstandes (Kierkegaard), das Unbewusste des Denkabgrundes (Nietzsche) und die Siletik des Ereignisses (Heidegger) im Angesicht der drei Gottheiten gebieten. Christus ist *auch* eine Not, Dionysos *auch* eine Musik, der letzte Gott *auch* eine Unvernunft – die in ihrer existenziellen Angleichung (die theotischen Bewegungen) den Menschen zu dichten und zu singen aufrufen, um dieser radikalsten Transzendenz im Logos noch Genüge zu tun. Eine Intuition spricht da, eine Vernunft des Herzens raunt da, ein reines Tun wirkt da. Dieses Selbst, das christlich, dionysisch und letztgöttlich denkt, indem es christlich, dionysisch und letztgöttlich *wird*, ist nicht mehr Ausdruck eines “Ich denke“, sondern eines “Es undenkt in mir“, eines “Es dichtet mich“, eines “Es überformt mich ein ganz Anderes“, das deshalb auch ein Unselbst in seinem Vollzug impliziert. Das *novide Denken* weist folglich zwingend Anteile eines Udenkens eines Unselbst auf, doch ohne auf diese reduziert zu sein. Die kierkegaardische, nietzscheanische und heideggerianische Selbstwerdung im Ritter des Glaubens, im Über-

menschen und im Da-sein mündet im Lichte der drei Gottheiten zugleich in eine Unselbstwerdung, wo das "Sei, der du wirst" in der Konkretion des theotischen Leibes, der theotisch denkend *wird*, ein *Mehr* wird als es selbst, also auch ein *Mehr* als ein Selbst. Dieser Selbstuntergang des Selbst als Selbstwerdung ist im Phainesthai des demarkativen Selbst bereits angelegt und gehört paradoxerweise zum Einzelsein des leiblichen Selbst. Die existenzpoetische Selbstwerdung einer poetischen Phänomenologie *wird* also auch Selbstverlust, je theotischer dieses Selbst sich ver-zu-künftig in die Gottheit. Die Theosis indes markiert keinen vollständigen Selbstverlust, sondern ist immer *auch* ein Selbstverlust: in den Leib Christi, in die Ekstase des Dionysos, in das Seyn des letzten Gottes. *Wie* genau dieses selbst-unselbstische Zwischen des theotischen Selbst letztlich beschaffen ist, entzieht sich jedem Denken und Dichten, denn es ist mehr und anders als bloß paradox, ambivalent-dialektisch, interimisch oder oxymoronisch. Es *wird* in seiner Einverleibtheit in die Gottheit anders als "anders" sein müssen. Der Übergang vom Denken des Theotischen zum theotischen Denken als einem theotisch *Werden*, resultiert deshalb in einer *andersintensiven Existenz*, die das *novide Denken* der *negativen Theosis* existenziell vollzieht. Eine solche Existenz ist anderes als "anders" und deshalb nur noch eine indirekte Intensität ihrer selbst. Theotisch *wie* Christus, *wie* Dionysos, *wie* der letzte Gott zu *werden*, bedeutet andersintensiv zu existieren: Logos wird Praxis, Sein wird Werden, Unmögliches wird Mögliches, "Vergottung" wird Vergottung. Das Selbst *ist* dann nicht nur ein Ritter des Glaubens, ein Übermensch oder ein Da-sein, sondern *wird*, was ein Ritter des Glaubens, ein Übermensch oder ein Da-sein erst noch *werden können* – Christus *selbst*, Dionysos *selbst*, der letzte Gott *selbst*. Was sich uns längst nur noch als Schattenbilder und schemenhafte Umrisse eines poetischen Denkens zeigt – und deshalb lange schon zum Schweigen aufruft, um der Gefahr des Fabulierens zu entgehen – überantwortet uns zum Ende drei letztpraktische Aufgaben: Erstens, die Andeutung einer theotischen Ebene innerhalb der deskriptiven Poesie, wie sie einer poetischen Phänomenologie auf der Höhe der Maxima des *noviden Denkens* eignet. Zweitens, die Andeutung einer möglichen Engführung unserer drei Gottheiten im Christodionysos als dem letzten Gotte. Drittens, die tatsächliche Einflechtung in das Fleisch des Denkens dieses letzten "Sei, der du wirst" jenseits aller Worte. Erst in diesen

drei Andeutungen kann die Gnade poetischer Existenz gemäß den Phänomenen zu ihrer vollendeten Wirkung gelangen.

Die theotische Ebene der Deskription

Was in den hier anschließenden Subkapiteln noch folgt, sind bloße Andeutungen. Wir bewegen uns jetzt an den flirrenden und andersintensiven Grenzen der Maxima des *noviden Denkens*, wo es keine Evidenzen mehr gibt. Wir müssen uns deshalb fragend vorantasten, vielleicht getreu dem bekannten Wort Heideggers: „Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.“⁸⁷⁶ – Erste Andeutung: Die Maxima des *noviden Denkens* werden dort existiert werden, wo es eine Existenz gemäß den Minima des *noviden Denkens* geben kann; dort also, wo existenzielle Gnade aus poetischer Phänomenologie resultiert. Gemäß der Logik einer poetischen Phänomenologie bedeutet dies: Wo die originären Gaben des *Phainesthai* durch das originäre *Phainesthai* der Gaben hindurchscheinen, um eine reale Anwesenheit der Sache selbst zu erzeugen, und sei es auch in Abwesenheit, die wiederum eine Existenzresponsivität gemäß den Phänomenen in ihrer Tatsächlichkeit erlaubt. Doch – und so fragen wir nun – bedarf eine solche deskriptive Poesie nicht auch einer explizit theotischen Dimension in ihren Beschreibungen? Gleichsam einer eigenen Deskriptionsebene ihres Zeigens im Angesicht der *negativen Theosis* als Frucht ihrer Logoi? Mit anderen Worten: Braucht eine deskriptive Poesie in ihrem *Phainesthai* der Werdung (siehe §28) folglich nicht auch einer theotischen Ausrichtung, insofern dadurch die Zeitlichkeit der Phänomene auf ihre letzte Künftigkeit hin angezeigt wird? Eine dynamische und lebendige Sprache der Theosis also? Eine Zeigenssprache der theotischen Künftigkeit des Möglichen? Eine theotische Werdungszeit der zeigenden Sprache? Eine poetische Werdungspoesie hin auf ihre theotische Letztwerdung *im* und *durch* den Leser? Eine Sprache der Werdung des göttlichen Profundals? Und bedeutet dies nicht, das „Sei, der du wirst“ in seiner letzten Konsequenz einzuflechten in das phänomenologisch

876 Heidegger: *Die Frage nach der Technik in Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.36. Siehe dazu auch Heidegger: *Das Wesen der Sprache in Unterwegs zur Sprache* (GA 12), S.165f.

Zeigen, welches die intendierte Öffnung in das vierte Relat nicht scheut – als Einbruch ins Dunkle und Verborgene des Gottes und als Aufbruch in die gelebte Zeitlichkeit des Gottes? Denn ist nicht die Theosis in ihrer letzten Künftigkeit, wo vorausgesetzt ist, dass es einen Gott im Sein gibt, zugleich Anfang und Ende aller Sprache, die das Sein von seiner Sache selbst her zu zeigen trachtet? Verlangt sie also nicht nach einer gleichsam negativen Teleologie innerhalb aller Werdungszeit der Phänomene, die als solche also auch anzudeuten ist? Als theotische Heraklitisierung des Parmenides vielleicht? Als soterische Werdungs-Ereignishaftigkeit, welche die leibliche Präsenz der Phänomene in präsenter Absenz zeigt? Und zwar *auch* als ein Undenken und ein Unselbst im Logos des denkenden Selbst? Wie dies? Als eine Art Unbewusstheit in der Bewusstheit dieser Deskriptionen? Als ein latenter und impliziter Subtext zwischen unbewusster Theosis-Phänomenologie, Intuitionsphänomenologie und Phänomenologie der Vernunft des Herzens? Als absurd gezeigter Logos in Christus, als misologisch gezeigter Logos in Dionysos, als paradox gezeigter Logos im letzten Gott? Und darin als Untergangs des Selbst, das sprachlich sein eigenes Werden *wird*? Als vierte Ebene der Phänomenologie also, nebst der regulären Phänomenbeschreibung, der deskriptiven Poesie und dem Phainesthai der Werdung, doch mit letzteren beiden eng verknüpft? Als poetische Phänomenologie also, ohne welche der Wahnsinn herrscht, doch selbst als eine Art neuer Wahnsinn der Phänomene? Und doch bleibt die Frage, ob eine poetische Phänomenologie dies überhaupt zu leisten vermag. Doch welcher Logos sonst, wenn nicht jener einer poetischen Phänomenologie, die sich weder in der Ödnis des Empirismus noch im Übermut des Konstruktivismus verirrt hat, sondern Pathos und Logos aller Phänomene gleichermaßen treu geblieben ist? – Ob und inwieweit der poetischen Phänomenologie Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers nun eine solche theotische Ebene der Beschreibung innewohnt, ist eine schwierig zu beantwortende Frage. Als die drei poetischen Phänomenologen *par excellence* kommen sie dem Ideal einer theotischen Beschreibungsebene in ihrem Zeigen womöglich aber am nächsten. Denn sind ihre Tableaus der Gnade Jesu Christi (Kierkegaard), der Gnade des Gottes Dionysos (Nietzsche) und der Gnade des letzten Gottes (Heidegger) nicht Vollendungsbilder im notwendig Unvollendeten? Vollendungsbilder des pathischen Logos des Glaubens gen Christus (Kierkegaard), des Unbewussten gen

Dionysos (Nietzsche), des Er-denkens des Seyns gen letzten Gott (Heidegger) also in der letztoffenen Hinsicht des "Sei, der du wirst"? Immer nur *angedeutet*, doch immer erst zu *werden*? Gewiss ist, dass dem Denken unserer Drei ein soterisches Stimulans inhärent ist, wo sie uns Leser durch ihre stilistischen Verdichtungen und Steigerungen existenziell versehren, mitreißen, befruchten, bestürzen und kurieren, wie nur eine poetische Phänomenologie dies vermag. Eine poetische Phänomenologie, die zwingend *zeigt*, poetisch *ergänzt* und existenziell *wird* – und zwar als Freilegung des Pathos der Logoi (Phainesthai des Pathos); als Steigerung durch die Poiesis der Logoi (Poiesis des Imagos); und als Existenzdichtung durch den Logos der Logoi (Theosis des Logos) – so ihr Ideal.

Christodionysos als letzter Gott

Zweite Andeutung: Wo das deskriptive Ideal einer poetischen Phänomenologie sich in verstummenden Anspielungen auf die theotische Dimension in allem Sein verliert, und darin zugleich kulminiert, liegt im An-denken der drei Gottheiten die Provokation geborgen, ihre Differenzen in Einheit zu denken. Doch wie? Indem wir an ihren Schnittstellen Gott und Göttlichkeit unterscheiden, denn erstere ist transzendent, zweite aber poetisch zu erreichen. Erstere ist ontologisch unvereinbar (Christus ist *nicht* Dionysos; Dionysos ist *nicht* der letzte Gott), zweite aber poetisch kompatibel (Christus kann *auch* dionysisch sein; Dionysos kann *auch* letztgöttlich sein). Ferner, indem wir die Göttlichkeit als theotische Teloi der Leitmotive der *indirekten Mitteilung*, der *Umwertung aller Werte* und des *anderen Anfangs* lesen, wo sie uns offen zwingen: zum Ideal einer Praxis der Nachfolge (Christus), der Einverleibung (Dionysos) und der Einsetzung (letzter Gott), die existenzpoetisch in einem Leben, welches den Widerspruch fruchtbar macht, auch vereinigt werden *können*. Denn sind nicht gerade Christus, Dionysos und der letzte Gott jene, welche den herkömmlichen Logos sprengen? Welche das erspriessliche und auch notwendige Paradox zeigen, es sind, es benötigen, es kultivieren? Ist nicht das phänomenologisch gesteigerte und poetisch verdichtete Leben ein offenster Möglichkeitssinn? Und sind die poeto-phänomenologisch gezeigten Gottheiten darin im Letzten nicht existenzielle Versehrungen? Gehen

sie uns deshalb *in concreto* nicht immer soterisch an, heilsmässig ermöglichend, heilsmässig aufsprenzend? Doch müssen Erlösung, Rettung, Heilung, Erhebung, Verschmelzung, Vergottung im Letzten nicht als *eines* erfolgen? Als Vieles in Einem? Als omnistische Vereinigung? Müssen wir so die drei Gottheiten nicht *auch* in mehrschichtiger Einheit denken? Vielleicht als eine Art poetische Trinität der Phänomene? Als identisch-nichtidentische Engführung unserer drei Gottheiten zum *Christodionysos als dem letzten Gott* – verstanden unverstanden? Doch erweitern wir hier nicht ohnehin einen alten Topos, der in seiner ursprünglichen Konvergenz von Christus und Dionysos spätestens seit Hölderlin und Schelling schon erahnt wurde, und so bei Bataille, Hermann Nitsch oder Manfred Frank wiederkehrt?⁸⁷⁷ Und ist dabei nicht stets Christus die Ausgangslage, die Ursprungsreferenz, die ur-offenbarte Gottheit, die erst ergänzt werden kann; selbst wenn Dionysos dem Christus historisch vorausging, doch nicht als der offenbarte Gott, sondern als der mythische, der poetische Gott?⁸⁷⁸ Ist Kierkegaards Christus also jener, der sich *nicht* an Dionysos und den letzten Gott anschmiegen muss, sondern vielmehr Nietzsches Dionysos, der an Christus heranrücken muss, ebenso wie Heideggers letzter Gott an Christus *und* Dionysos? Und hat nicht Nietzsche seinen Dionysos an Christus *auch* angenähert, diesen gleichsam zu komplementieren versucht, wo er seinen *Zarathustra* das fünfte Evangelium nennt, wo er „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ stellt, doch so, dass sie in diesem *Gegenüber* gemeinsam wachsen können (siehe §34)? Und steht nicht Heideggers letzter Gott, wo dieser sich von Hölderlin her gewinnt, explizit im Echo des Christus-Dionysos, wie dieser ihn besinnt und an-dichtet? Als der „erstanfängliche und höchste Gott“ der wiederkehren wird und von dem gilt: „Alle Gewesenen wesen mit ihm, indem er „ist“.“⁸⁷⁹

877 Siehe Hölderlin: *Brod und Wein in Gesammelte Werk*, S.133 – 138, Bataille: *Die innere Erfahrung* (1953), Frank: *Der kommende Gott* (1982), Nitsch: *Die Geburt des Christus Dionysos* (2008, Album).

878 Offenbart durch die griechische Mythologie, Literatur und Kunst, nicht nur persönliche Zeugnisse. Die Parallelen zwischen Christus und Dionysos wiederum sind vielfältig: Beide sind Mischwesen, nicht-biologisch gezeugt, beide beweisen ihre Göttlichkeit durch Wunder, beide werden getötet und auferweckt, die Anhänger beider werden verfolgt, beide provozieren mystische Ekstasen, beide sind Erlöser, bei beiden sind Wein und Fruchtbarkeit zentral.

879 Heidegger: *Das Ereignis* (GA 71), S.229f.

Ist so Heideggers letzter Gott nicht jener, der auch Christus und Dionysos umfasst, gerade im gegenwärtigen „Fehl Gottes“, der nach Dichtung ruft in dürftiger Zeit?⁸⁸⁰ Nach einer Dichtung der Einführung von Christus, Dionysos und dem letzten Gott, doch ohne die soteriologische Poesie eigener Art, welche die drei Gottheiten exprimieren, deshalb aufzugeben? Als Poesie, deren innere Kontraste ihre Elemente überhaupt erst konstituieren, doch dergestalt, dass sie darin Mängel und Missverständnisse aufdecken, die überbrückt sein wollen? Die Missverständnisse Nietzsches dem Christentum gegenüber, die Mängel des letzten Gottes gegenüber Dionysos?⁸⁸¹ Und konvergieren so – in einem christodionysisch-letztgöttlichen Aufbruch ins Offene – nicht Immanenz und Transzendenz, Sterblichkeit und Unsterblichkeit, Liebe und Kälte, Antike, Christentum und Moderne in Richtung einer Zukunft des theotischen Leibes? Suchen wir hier nicht nach dem *göttlichsten Gott*, dem wahrlich höchsten und tiefsten, dem ursprünglichsten und künftigen, dem letzt-denkbaren, dem möglich-unmöglichen Gott? Ein Gott, der zugleich offenbart ist in seinem Leiden, der eine Wucht des Wahnsinns ist, der nicht-metaphysische Besinnung ist? Ein Gott als Schöpfer, als Ur-Eines und als Ereignis? Ein Gott, der den Ritter des Glaubens, den Übermenschen und das Da-sein theotisch eint, weil er in jedem Augenblick die Bewegung der Unendlichkeit kraft des Absurden macht, weil er über sich selbst noch hinausschafft, weil er nach der Ursprünglichkeit der Wahrheit des Seyns fragt? Ein Gott des Profundals, der kein Dogma ist, sondern eine Erlösungspoesie von Dichtern? Denn sind nicht nur Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger phänomenologische Dichter, sondern auf ihre Weise auch Christus,⁸⁸² Dionysos und der letzte Gott? Ein Gott also nicht einer

880 Siehe Heidegger: *Wozu Dichter?* in *Holzwege* (GA 5), S.269.

881 Etwa dass Nietzsche nicht die lebenszugewandte Fruchtbarkeit Christi erkennt, dass er ihn zu psychologisch denkt; dass Heidegger wiederum Christus und Dionysos zu metaphysisch denkt, dabei die Leiblichkeit zu wenig akzentuiert.

882 Zeigen nicht allein die Gleichnisse in Mt 13,1–58 deutlich, dass auch Christus ein Dichter war? Siehe dort das Gleichnis vom Sämann, das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen, das Gleichnis vom Senfkorn, das Gleichnis vom Sauerteig, das Gleichnis vom Schatz und von der Perle, das Gleichnis vom Fischernetz. Christus als Dichter greifbar zu machen, wird auch in der Rückübersetzung der Evangelien aus der *Peschitta* – der syrisch-aramäischen

logischen Identität seiner einzelnen Manifestationen, sondern einer poetischen Komplementarität – als Parusie, als großer Mittag und als Vorbeigang soterisch gestimmter Sehnsüchte? Ein Gott, der aber nicht bloß erfunden ist, denn seine Manifestationen sind es nicht, sondern der gefunden ist in der Stille, die alle drei vereinigt? Der Gott einer Gnade schließlich, die uns retten *wird* (Christus), retten *darf* (Dionysos) und retten *kann* (letzter Gott), weil Gnade niemals ausgeklammert werden soll, wo die Theosis unser aller tiefstes Desiderium ist? Ein Gott, der aber nur in einem *noviden Denken* einer *negativen Theosis* umkreist werden kann, die wie eine Summe aller poetischen Phänomenologie klingt? Eine poetische Soteriologie als Andeutung, die hinreicht, weil sie hinreichen muss? Eine poetische Soteriologie, die nach einer *andersintensiven Existenz* verlangt, die, wollte man sie dennoch „erklären“, einem Wort des Horaz entspräche? „Deo dignus vindice nodus“ – Ein Knoten bedürftig eines Gottes zum Lösen.⁸⁸³

Das Fleisch des “Sei, der du wirst“

Dritte Andeutung: In Anlehnung an Bataille war in der Einleitung die Rede davon, dass wenn unser Anliegen darin bestehe, unsere Drei authentisch und mit Blut zu lesen, wir dann in gewisser Hinsicht auch “Kierkegaard“, “Nietzsche“ und “Heidegger“ *sein* müssten (siehe §4), um dadurch dem “Sei, der du wirst“ in ihren Texten zu entsprechen. Doch was bedeutet dies genau? Bedeutet es, sich zu den dreien in einer *andersintensiven Existenz* christodionysisch-letztgöttlicher Art zu bekennen? Im selben Leid und Duktus ihrer Radikalität zu stehen? Mit Kierkegaard zu spotten, mit Nietzsche zu singen und mit Heidegger zu zittern? – In gewisser Hinsicht Ja, denn die existenzielle Gemeinschaft, zu welcher ihr Denken aufruft, ist Gemeinschaft mit

Übersetzung der ursprünglich hebräischen und griechischen Bibel – versucht. Darin soll Jesus von seiner Muttersprache her als poetische Kraft der Innigkeit zugänglich gemacht werden. Siehe *Ohne Taube und Kamel: Die vier Evangelien des Neuen Testaments aus der aramäischen Peschitta übersetzt und kommentiert*. (2019).

883 Horaz: *Ars poetica*, S.191f. Siehe: „nec deus intersit, nisi dignus vindice notus / inciderit“ – und kein Gott sei im Spiel, außer es ist eine Verstrickung angefallen, die einen Befreier verlangt.

den konzentrierten Erfahrungswelten, welche in ihren Werken zur Sprache kommen. „Kierkegaard“, „Nietzsche“ und „Heidegger“ zu *sein*, meint dann die Wahrheit der Phänomene ihres Denkens und Schreibens zu *sein*, diese also am eigenen Leib zu bezeugen. Wir wissen es: Eine poetische Phänomenologie mündet in einer poetischen Existenz gemäß den Phänomenen, die so immer auch eine Existenz gemäß der Weise ist, *wie* diese Phänomene poetisiert wurden. Doch bedeutet dann – im Lichte der theotischen Bewegung des „Sei, der du wirst“ – die Drei zu *sein*, nicht also ihre theotischen Bewegungen zu sein, zu vollführen, ihnen gemäß zu *werden*? Bedeutet es also nicht in der gelebten Zeitlichkeit die letzte Künftigkeit der Phänomene – die in der Gottheit liegt – als enthüllende Verhüllung *modo obliquo* tatsächlich auch zu *existieren*? Also radikal-christlich, radikal-dionysisch, radikal-letztgöttlich – im Angesicht des Christodionysos als dem letzten Gott? Und gilt es, um Christus, Dionysos und der letzte Gott zu *werden*, deshalb den Imagines unserer drei Freunde auch gleichsam leiblich einzuwohnen, weil sie nur auf diese Weise dem lesenden Selbst als Gnaden ihrer drei Gottheiten widerfahren können? Ist *andersintensive Existenz* also leibliche Verwirklichung des poetischen Pathos ihrer Gottheiten? Und ist Mit-Werdung mit Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger deshalb eine Selbstwerdung *und* Unselbstwerdung zugleich, weil auf den göttlichsten Gott hin zu werden eine Selbst-*anders*-werdung ist, die mehr und anders ist als nur ein Selbst zu sein? Weil „Kierkegaard“, „Nietzsche“ und „Heidegger“ zu *sein*, auch bedeutet, sie zu verleugnen – mit Ironie, als Selbstfindung, durch den selbst zu begehenden Weg?⁸⁸⁴ Und ist mit dieser Verleugnung nicht gerade jener lebendige Leser berufen – *du, ich, wir* – der von unseren Drei

884 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.832: „Also, das Buch ist überflüssig, darum mache sich auch keiner die Mühe, sich darauf zu berufen: denn wer sich darauf beruft, hat es eo ipso mißverstanden.“ Siehe Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.101: „Wahrlich, ich rathe euch: geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch. (...) Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.“ Siehe Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.8: „Und der, der es einstmals begreifen wird, braucht „meinen“ Versuch nicht; denn er muß selbst den Weg dahin sich gebahnt haben. So muß einer das Versuchte denken können, daß er meint, es komme von weit her auf ihn zu und sei doch sein Eigenstes, dem er übereignet ist als einer, der gebraucht wird und deshalb nicht Lust und Gelegenheit hat, „sich“ zu meinen.“

unentwegt als Einzelner angesprochen wird, insofern der offene Zwang der Sachen selbst ihn angeht (siehe §8)? Jener theotische Leser, der in Vertraulichkeit laut liest, um dann in Selbstzuwendung die Lektüre doch abubrechen;⁸⁸⁵ der sich auf die Fußspitzen stellt, um gut zu lesen und so selbst posthum zu sein und unverstanden;⁸⁸⁶ der in die Stille horcht und auf die Weisungen achtet, um in ein eigenes Gedeihen zu gelangen?⁸⁸⁷ Jener Leser, der sich in seiner leiblichen Künftigkeit letztlich in das Fleisch des "Sei, der du wirst" einflechtet? Einem Fleisch der Gottheit, dem wir in der Einleitung als omnistisch verflochtener Einheitsleib eines ungesagten Chiasmas menschlichen Selbstgottseins

885 Siehe Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.432: „Mein Lieber Leser! Verzeih, daß ich so vertraulich zu dir spreche, aber wir sind ja unter uns.“ Und Kierkegaard: *Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen*, S.2: „Mein lieber Leser! Lies womöglich laut! Tust du das, so nimm meinen Dank dafür; tust du es nicht bloß selbst, sondern bewegst du auch andere dazu, so danke ich ihnen, jedem besonders, und dir wieder und wieder! Du wirst durch lautes Lesen am stärksten den Eindruck bekommen, dass du allein mit dir selbst zu tun hast, nicht mit mir, der ich ja „ohne Autorität“ bin, auch nicht mit anderen, was nur Zerstreuung wäre.“ Sowie Kierkegaard: *Stadien auf des Lebens Weg*, S.515: „Mein lieber Leser! – doch zu wem rede ich? Vielleicht ist überhaupt niemand übrig geblieben.“

886 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875–1879* (KSA 8), S.293: „Ziel: einen Leser so elastisch stimmen, dass er sich auf die Fußspitzen stellt.“ Und Nietzsche: *Der Antichrist* (KSA 6), S.167: „Dies Buch gehört den Wenigsten. Vielleicht lebt selbst noch Keiner von ihnen. Es mögen die sein, welche meinen Zarathustra verstehn: wie dürfte ich mich mit denen verwechseln, für welche heute schon Ohren wachsen? — Erst das Übermorgen gehört mir. Einige werden posthum geboren. (...) Wohlan! Das allein sind meine Leser, meine rechten Leser, meine vorherbestimmten Leser: was liegt am Rest?“ Und Nietzsche: *Morgenröthe* (KSA 3), S.17: „Meine geduldigen Freunde, dies Buch wünscht sich nur vollkommene Leser und Philologen: lernt mich gut lesen! —“ (1886) Sowie Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.293: „Ich will lange nicht verstanden sein.“

887 Siehe Heidegger: *Schwarze Hefte 1942–1948 (Anmerkungen I–V)* (GA 97), S.402: „Der Leser ist der Hirt. Der Leser liest mit dem Gehör des Horchsamen, der in die Stille horcht, zuhorcht dem Anspruch. Aber wann spricht die Stille an? Wann kommt sie zum stillenden Klingen?“ Und Heidegger: *Identität und Differenz* (GA 11), S.29: „Inwiefern die Differenz dem Wesen der Identität entstammt, soll der Leser selbst finden, indem er auf den Einklang hört, der zwischen Ereignis und Austrag waltet. Beweisen läßt sich in diesem Bereich nichts, aber weisen manches.“ Sowie Heidegger: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.1: „Der Leser sähe sich auf einen Weg gebracht, den ein Autor vorausgegangen ist, der im Glücksfall als auctor ein augere, ein Gedeihenlassen auslöst.“

begegnung sind (siehe §4)?⁸⁸⁸ Ein Fleisch der theotischen Überformung, auf deren Schnittstelle von künftigem Selbst und künftigem Gott das Chiasma des „Sei, der du wirst“ gebreitet ist, wie es die Gottesoffenbarung in Ex 3,14, als ein Sein und Werden zugleich des eigenen Seins und Werdens insinuiert?⁸⁸⁹ Das theotische „Sei, der du wirst“ somit als Sein des Werdens *und* als Werden des Werdens? Das „Sei, der du wirst“ demnach auch als „Werde, der du wirst“, weil alle Vergöttlichung Werden ins unbegreiflich Offene bleiben muss? Als letzte Zeitlichkeit der Signifikation? Als letzte Unzeitlichkeit der Signifikation? Anders als „anders“? – Doch ist dies alles überhaupt noch zu verstehen in seiner Andeutungspoesie? Und ist folglich eine solche, von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger angeregte, *andersintensive Existenz* noch auszusagen oder sprengen sich ihre Worte nicht längst in ihre reinste Praxis? Bleibt nicht alle *negative Theosis* leer, solange sie nicht positive Theosis geworden sein wird? Solange sie nicht konkret existiert wird und nicht mehr nur gedacht, nur gesagt wird? Wozu hier dann noch sprechen, wozu dann noch schreiben? – Jede theotische Existenzpoesie im Geleit mit ihren drei Gottheiten, die nicht abstrakt, sondern lebendig sind, ist Vorbereitung auf ihre Selbsttranszendierung in das konkrete Theotisieren.

888 Siehe Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.172 – 203. Drei Momente sind für die aktive Leiblichkeit einer poetischen Phänomenologie dabei entscheidend: Erstens, dass Merleau-Ponty die Verflechtung von Leib (ehemals Subjekt) und Welt (ehemals Objekt) chiasmisch denkt, und das heißt als das „inkarnierte Prinzip“ des Fleisches, welches er als „Element« des Seins“ versteht. Zweitens, dass diese Verflechtung umgreifend, also holistisch ist und neben dem Sichtbaren auch das Unsichtbare respektive „das Anwesen einer gewissen Abwesenheit“ umfasst, doch jeweils in der „Textur der Sinnlichkeit“. Drittens, dass es also eine Art ambivalente Schnittstelle dieser Gabelung von Leib und Welt, von „Empfindendem und Empfundem, von Empfundem und Empfindendem“ gibt: eine „Überschneidung und Spaltung, als Identität und Differenz“ im Fleisch, welche das Hier und Jetzt des Erfahrens zu einer Art Paradoxie macht. – Diese drei: das Chiasma von Leib und Welt, die sinnliche Transzendenz in der Immanenz und das Paradox des Erfahrens prädestinieren den Fleisch-Begriff auch für eine theotische Leseweise in der existenzpoetischen Einflechtung in den Christodionysos als letztem Gott.

889 Siehe Ex 3,14: „Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin der «Ich-bin-da». Und er fuhr fort: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der «Ich-bin-da» hat mich zu euch gesandt.“ Oder: „Ich bin, der ich bin.“ Oder auch: „Ich werde sein, der ich sein werde.“

Der Begriff des Gottes

Erst die in die Praxis übergegangene Theosis bringt die Gnade poetischer Existenz gemäß den Phänomenen zu ihrer vollendeten Wirkung. Auch Gnade ist kein bloßes Konzept, sondern die höchste Gunst des profundalen Gottes, aus dem sich die Pathe aller Dinge gewinnen. Die Gnade des Profundals ist so die höchste Konkretion einer poetischen Existenz, denn sie stammt aus der Gottheit. Diese kann im Angesicht Gottes nur die Theosis sein, also die Vergottung des Selbst in der höchsten Tiefe und letzten Höhe, die sie zu erahnen im Stande ist. Der Begriff Gottes muss deshalb die *Theosis* sein, was letztlich nur bedeutet, dass es von Gott als "Gott" keinen Begriff geben kann, denn sein Begriff ist rekursiv, doch erweitert um das Werden des Selbst, das ihn erkennt und auf seine Vereinigung hin angelegt ist – durch Gnade und Vereinzelung, durch Pathos und Response, durch Werdung und Sein, durch Teilhabe und Überformung. Die Theosis lenkt so auch die mögliche Unmöglichkeit (als Begriff der Poiesis), die Autarkie (als Begriff der Zeit) und die Konkretion (als Begriff des Selbst) aller Existenzpoesie aus einer poetischen Phänomenologie (von Profundal, Demarkation, Exzess und Imago) in ihre Vollendung, doch ohne Ende. Die Theosis ist der letzte Möglichkeitssinn, den das Denken, die Poesie und auch das Leben noch fassen können; und sie umfasst auch das Unmögliche, nämlich der Gott zu sein, der man erst *wird*.