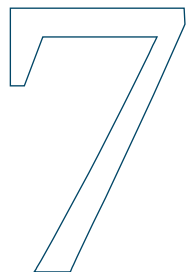


Teil 7 des Kompendiums 2012  
Christoph Quarch *Referent*

# Tage der Utopie

Mutige Expeditionen  
nach Übermorgen



**Die Kultur der Liebe** – Die Vision einer Welt des Wir. Nur ein Gott kann uns noch retten – Heidegger, Hölderlin und die Ahnung einer Welt des Wir

Vortrag  
Montag,  
26. März 2012,  
19.00 Uhr



Dr. phil. Christoph Quarch

*Philosoph, Fulda*

Wir sind mitten in der Morgendämmerung einer neuen Auslegung der Welt, die uns zu verstehen gibt, dass alles Sein Beziehung ist. Die Welt als das Kind des Denkens verdankt Ihre Einrichtung der Deutung, die Menschen ihr verliehen haben; und der wir uns bei all unserem Tun und Lassen unausweichlich unterwerfen. Soll der Lauf der Welt sich wandeln, bedarf es deshalb eines anderen Denkens. Nur eine neue Auslegung des Seins im Ganzen, wie der Philosoph Martin Heidegger das nannte, wird der Heraufkunft einer neuen Zeit den Weg bereiten. Doch wie kann so etwas geschehen? Wie ist ein neuer Anfang möglich? Und was wären die Signaturen des Neuen?

Christoph Quarch studierte Philosophie, Theologie und Religionswissenschaft. Promotion über Platons Philosophie der Lebendigkeit. Er war Studienleiter des Deutschen Ev. Kirchentags, bis 2007 Chefredakteur von Publik Forum.

# Nur ein Gott kann uns noch retten

Heidegger, Hölderlin und die Ahnung einer Welt des Wir.

von Dr. phil. Christoph Quarch

## Einleitung

Wir schreiben das Jahr 1966. Kalter Krieg herrscht auf Erden. Die atomare Bedrohung ist allgegenwärtig. Der Kampf um die Weltherrschaft macht selbst vor dem Weltraum nicht halt. Raketen werden gebaut, Bomben werden getestet. Die technische Intelligenz des Menschen scheint entfesselt. Und der Mensch weiß nicht, wie ihm geschieht. In dieser Situation gibt der Philosoph Martin Heidegger dem Nachrichtenmagazin „Der Spiegel“ ein denkwürdiges Interview. Als müsse es so sein, kreist dieses Gespräch immer wieder um das eine Thema: Technik. Kein Wunder, ist dieser Begriff doch für Heidegger so etwas wie das Kondensat einer Denkweise, die sich zur globalen Herrschaft aufgeschwungen hat. So zeigt er sich in dem Gespräch überzeugt, „dass die planetarische Bewegung der neuzeitlichen Technik eine Macht ist, deren Geschichte-bestimmende Größe kaum überschätzt werden kann.“ Und ebensowenig lässt er einen Zweifel daran, dass diese Macht dem Menschen bedrohlich ist. Zumal dann, wenn er das Fragwürdige an der Technik in keiner Weise wahrzunehmen vermag. Der Mensch wiege sich ganz im Gegenteil in der Illusion, „dass die Technik in ihrem Wesen etwas sei, was der Mensch in der Hand hat.“ Und er sagt: „Das ist nach meiner Meinung nicht möglich. Die Technik ist in ihrem Wesen nach etwas, was der Mensch von sich aus nicht bewältigt.“

Soweit ist das Gespräch der „Spiegel“-Redakteure mit dem Philosophen gelangt, da werfen die Journalisten die Frage auf, welche Rolle angesichts dieser bedrohlichen geistigen Großwetterlage der Philosophie zukomme. „Kann überhaupt der Einzelmensch dieses Geflecht von Zwangsläufigkeiten noch beeinflussen?“, fragen sie. Und: „Kann die Philosophie es beeinflussen, oder beide zusammen, indem die Philosophie den Einzelnen oder mehrere Einzelne zu einer bestimmten Aktion führt?“

Die Antwort, die Heidegger auf diese Frage gibt, ist legendär geworden. Hier ist sie:

*„Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. Dies gilt nicht nur von der Philosophie, sondern von allem bloß menschlichen Sinnen und Trachten. Nur noch ein Gott kann uns retten. 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; dass wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.“*

Was für ein Wort! „Nur noch ein Gott kann uns retten.“ Und das aus dem Munde eines – zugegeben viel verfeimten und zuweilen skurrilen, dabei aber doch – weltweit diskutierten Philosophen. Was soll das?

„Nur noch ein Gott kann uns retten“ – dieses Wort ist vielerlei. Es ist zunächst die Antwort auf eine Frage; und zwar auf eine überaus fragwürdige und dabei höchst abgründige Frage – eine Frage, die uns als Leitfrage beschäftigen soll: Wie ist Veränderung möglich? Und zwar nicht irgendeine Veränderung, sondern eine umfassende Veränderung – eine Veränderung, in deren Folge eine alte Welt unter- und eine neue Welt aufgeht; eine

Veränderung, die der bedrohlichen planetarischen Herrschaft der Technik ein Ende bereitet und an deren Stelle einer neuen Welt Raum gibt. Zum zweiten weist Heideggers Wort auf eine Utopie: Die Utopie eines neuen Menschentums, das sich und seine Welt neu auszulegen wagt im Lichte eines Gottes, der als kommender Gott heute in keiner Weise gewusst, sondern allenfalls in seiner schmerzlich empfundenen Abwesenheit geahnt werden kann – und von dem in keiner Weise entschieden ist, ob je die Welt in seinem Licht erglänzen wird oder ob sie nicht vielmehr neu gegründet werden muss in dem Wissen um sein Entzogensein. Drittens ist dieses Wort eine Verheißung. Rettung ist möglich. Doch fällt diese Rettung nicht vom Himmel, noch wächst sie von alleine. Sie muss erdacht und erdichtet werden. Denn ohne ihre Dichter und Denker wird die götterlose Zeit niemals enden – ohne sie wird das, dessen sie bedarf, entzogen bleiben: eine neue Auslegung des Seins im Ganzen. Eine Beheimatung des von seinem Sein entfremdeten Menschen.

Das war 1966. 45 Jahre später zerstört ein Tsunami die Reaktorblöcke des Kernkraftwerkes von Fukushima. Die Welt hält den Atem an ob der Wucht der Zerstörung und des Ausmaßes der nuklearen Verseuchung von Ozean und Land. Für einen Augenblick wankt das sichere Vertrauen des Menschen in seine technische Dominanz über die Mächte der Natur. Für einen Augenblick öffnet sich inmitten der hochtechnisierten Industriemacht Japan der Abgrund der unergründlichen Natur. Und am anderen Ende der Welt sagt eine andere Industriemacht, Deutschland, sich los von der zivilen Nutzung der Kernenergie, bleibt damit aber global allein. Sehr allein. Ein Jahr nach der Katastrophe gehen in den USA neue Kernkraftwerke ans Netz, andere Länder arbeiten fieberhaft an ihren

Atom-Programmen. So viel ist klar: Auch nach Fukushima bleibt die Dominanz der Technik so ungebrochen wie der Glaube der Menschheit an die Beherrschbarkeit des Lebens. Obwohl sie wissen kann, dass die nächste Katastrophe kommt.

Sie kommt leiser und versteckter, doch ist sie nicht minder das Kind der Titanin Technik. Ein feines technisches Instrumentarium ist es, dass dieser Tage der Menschenhand entgleitet und sich verschlagen gegen sie kehrt. Das Geld. Genauer: der Finanzmarkt. Auch er vom menschlichen Genius erdacht. Auch er ein Anderes zur Natur, ein Instrument, mit dem der Mensch sich eine Ordnung erschafft, die ihn den Ordnungen des Lebens entreißt. Auch er das Werk einer technischen Vernunft, die den Menschen bis ins Mark durchherrscht und entfremdet. Und zerrüttet. Auch oder gerade aus den Klauen des Marktes: Nur ein Gott kann uns noch retten. Allein; dies ist ein Gott, den es nicht gibt – da es ihm obliegt, es allererst und neu zu geben.

Das klingt rätselhaft und ist es auch. So rätselhaft wie die Philosophie des Martin Heidegger, auf die ich gleichwohl zu sprechen kommen möchte; denn nirgends als in ihr, habe ich den Mut und die Zumutung gefunden, die Frage nach dem allfälligen Wandel so radikal und entschieden zu stellen, wie sie gestellt werden muss, wenn Wandel wirklich werden soll. Denn allzu oft wird das schöne Wort Albert Einsteins bemüht, wonach Probleme nur von einer anderen Ebene aus gelöst werden können als der, worauf sie entstanden ist. Allzu oft deshalb, weil unter Verweis auf dieses wahrlich denkwürdige Wort allzu oft Änderungsvorschläge unterbreitet werden, die bei näherer Prüfung in keiner Weise von einer anderen Ebene aus gedacht sind. Ja selbst da, wo augenscheinlich ein Gedanke einer neuen Ebene entspringt, so ist es doch

die Ebene desselben Hauses, auf dem man sich seiner Einsichten rühmt – ohne zu erkennen, dass die Grundfesten dieses Hauses bereits unterhöhlt sind und ein Umzug unausweichlich ist.

Was ich damit sagen will: Die Frage, wie Veränderung möglich sei – wie wirkliche, tiefgründige Veränderung möglich sei; eine Veränderung des Menschen und seiner Welt: diese Frage kann nicht radikal genug gestellt werden. Wenn Heidegger Recht hat, dann braucht es ein neues Haus und nicht allein ein neues Stockwerk, um dem Menschen auf Erden eine Heimat zu stiften – einen Ort, an dem die Entfremdung weicht und ein neues Menschentum seinem letzten Gott begegnet.

# Denken

**Eine neue Mythologie, ein neuer Mann und eine neue Frau  
Von der Bewusstwerdung Gottes und dem integralen GEIST**

Zeitsprung. Wir begeben uns ins Jahr 1797. In Stuttgart – vielleicht in Tübingen – treffen sich drei junge Männer, alle um die 20, die von einem geteilten Traum beseelt sind: Sie sehnen sich nach einer anderen Welt – nach einem neuen Bewusstsein, wie wir heute sagen würden –, und sie stecken ihre Köpfe zusammen, um an einer Philosophie der Zukunft zu basteln, von der sie sich die Erfüllung ihres Traumes versprechen. Nun wäre diese Zusammenkunft kaum der Rede wert, handelte es sich bei den dreien nicht um einige der klügsten Köpfe, die unsere Nation je hervorgebracht hat; und wäre nicht zufällig im Jahre 1913 eine handschriftliche Notiz von einem der drei Herren aufgetaucht – Georg Wilhelm Friedrich Hegel –, der in diesem Papier allerdings nicht allein seine, sondern auch die Gedanken seiner Freunde festhielt: Joseph Schelling und Friedrich Hölderlin. Bis heute streiten die Gelehrten darum, wer der eigentliche Spiritus rector dieses denkwürdigen Dokumentes ist, dem sein erster Herausgeber, Franz Rosenzweig, den Titel „Ältestes Systemprogramm des Deutschen Idealismus“ gegeben hat. Hegel, von dessen Hand es ist, scheidet vermutlich aus, Hölderlin und Schelling haben nach allem, was man ahnen kann, etwa gleich viel Spuren darin hinterlassen. Entscheidend für uns aber ist, dass die jungen Männer mit diesem Text einem neuen Denken den Weg ebneten wollten; ja, dass sie mit ihren Gedanken eine „neue Religion“ stiften wollten; und dass sie dafür, nicht anders als später Martin Heidegger, die Heraufkunft eines neuen, letzten Gottes beschworen: „Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird

*das letzte, größte Werk der Menschheit sein.“*

Dieser „höhere Geist“ ist für die drei Schwaben die Antwort auf die Frage, die auch uns Nachgeborenen noch 220 Jahre später unter den Nägeln brennt: Wie ist Veränderung möglich? Wirkliche, radikale Veränderung. Denn nach wirklicher, radikaler Veränderung, verlangte es auch sie. Die großen, politischen Umwälzungsprozesse, deren Zeugen sie waren, schienen ihnen nicht tief genug zu greifen. Die französische Revolution hatte zwar neue politische Freiheiten verheißen, gleichzeitig aber Krieg und Terror über Europa gebracht. Die Philosophie der Aufklärung hatte mit Kant zwar eine kraftvolle Neubegründung von Wissenschaft und Moral gebracht, dafür aber im Gefühl der folgenden Generation eine innere Dichotomie des Menschen in Kauf genommen, die die Vernunft und die Sinne entzweite. Vor allem aber spürten die feinfühligsten Dichter und Denker der Zeit um 1800, dass schleichend aber unaufhaltsam ein neuer Geist – oder Ungeist – um sich griff, der ausgehend von der britischen Insel die europäische Kultur zu infizieren begann: genau der Ungeist, der uns noch heute, 220 Jahre später, gehörig zu schaffen macht – der Ungeist von Ökonomismus und Utilitarismus, der in den Lehren eines Adam Smith oder eines Jeremy Bentham erste Blüten getrieben hatte. Den wachsenden Unmut gegenüber dieser aufkeimenden neuen Weltsicht, hatte wenige Jahre zuvor ein vierter Schwabe wortgewaltig auf den Begriff gebracht. In seinen Briefen über die ästhetische Erziehung von 1795 schreibt Friedrich Schiller: „Jetzt aber herrscht das Bedürfnis und beugt die gesunde Menschheit unter sein Tyrannisches Joch. Der Nutzen ist das große Idol der Zeit, dem alle Kräfte frönen und alle Talente huldigen sollen. Auf dieser groben Waage hat das geistige Verdienst der Kunst kein Gewicht, und,

*aller Aufmunterung beraubt, verschwindet sie von dem lärmenden Markt des Jahrhunderts“* (2. Brief, S. 141).

Nützlichkeitserwägungen, Effizienz-Erwägungen, strategisches Denken – der zweckrationale Verstand bzw. die instrumentelle Vernunft (Horkheimer): Sie treten in dieser Zeit ihren Siegeszug auf dem „lärmenden Markt“ an, und gegen deren „tyrannisches Joch“ rebelliert eine Jugend, die hellseherisch genug ist zu ahnen, dass mit ihm der Mensch genau um dasjenige betrogen zu werden droht, was ihm doch gerade von Protagonisten dieses Ungeistes trügerisch verheißen, aber nie zuteil wird: Freiheit.

Freiheit – um ihretwillen war die Französische Revolution angetreten, um ihretwillen hatte Kant seine Metaphysik der Sitten konstruiert, sie führte der britische Liberalismus im Banner – und doch schienen dieses große Projekt der Aufklärung neue Ketten zu schmieden und die Menschen an der Entfaltung ihres Potenzials zu hindern. Es waren jedenfalls diese Fesseln, unter deren Last die schwäbischen Jünglinge litten und die sie nach Revolution hungern ließ. Doch woher sollte sie kommen, wenn sie nicht wie der politische Aufruhr auf den Guillotinen verbluten wollte? Die Antwort der jungen Intellektuellen lag nahe: Aus einer neuen Philosophie, einem neuen Denken, einem neuen Bewusstsein, ja: aus einer ganz neuen Weise, die Welt zu deuten. So heißt es im ältesten Systemprogramm: „Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die, soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden.“

Die Begründung dafür bleiben die Autoren nicht schuldig:

*„Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse; und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muß philosophisch werden und das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen. Dann herrscht ewige Einheit unter uns. [...] Dann erst erwartet uns gleiche Ausbildung aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden. Dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister! – Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte, größte Werk der Menschheit sein.“*

Aber was soll das sein: eine neue Mythologie? Gewiss nicht eine Neuauflage der alten Mythologien von Römern und Griechen, gewiss nicht eine Umdeutung oder Fortschreibung der überkommenen Religion des Christentums. Aber doch, wie diese, ein umfassendes Bezugssystem, aus dem heraus der Mensch sich deutet und seine Welt einrichtet. Es geht den Autoren des Systemprogramms um nicht mehr und nicht weniger als eine neue Auslegung des Seins im Ganzen; um eine nie zuvor gewesene und befreiende Weise, das Sein zur Sprache zu bringen.

Die Zeit dafür schien günstig, denn Immanuel Kant hatte mit der Transzendentalphilosophie seiner Kritik der reinen Vernunft die Tür zu einer neuen Auslegung des Seins im Ganzen aufgestoßen, durch die er selbst zwar nicht geschritten war, die gleichwohl aber den auf ihn folgenden Denkern offenstand. Der Raum, zu dem diese Tür den Zugang gewährte, ist dasjenige, was man in Kenntnis des Fortgangs der Geschichte als Geistphilosophie oder eben als Idealismus beschreiben kann: eine Deutung

der Welt, die diese ausschließlich als Manifestation, Entfaltung oder Evolution des Geistes – heute würden wir sagen: des Bewusstseins – interpretiert.

Das war insofern eine revolutionäre Neuerung, als sich die Philosophie seit den Tagen eines René Descartes beharrlich in einer dualistischen Auslegung des Seins bewegte, die alles materielle, sinnlich wahrnehmbare und den Gesetzen der Natur unterworfen Seiende (res extensa) scharf von einem geistigen, der freien Vernunft zugehörigen, autonomen Seienden (res cogitans) unterschied. Auch Kant machte von dieser Unterscheidung Gebrauch, vor allem im Bereich der Moralphilosophie, indem er darauf hinwies, dass der Mensch – sofern er ein Teil der Natur ist, als homo phaenomenon der „Legislation der Natur“ unterworfen sei, während er als geistiges Wesen – homo noumenon – über das Vermögen verfüge, aus freiem Willen sich die Gesetze und Regeln seines Handelns selbst zu geben; und zwar nach Maßgabe der Ziele oder Zwecke, die er mit seinem Handeln verwirklichen wolle. An dieser seiner Autonomie hing für Kant nicht nur die Moralität des Menschen, sondern auch seine Würde und seine Fähigkeit, sich eine Welt zu bauen, die nicht allein der strengen Kausalität der natürlichen Abläufe unterworfen ist, sondern ihr Gepräge aus dem frei gewollten Entwurf des menschlichen Geistes erhält. Zwar ließ Kant weder sich noch seine Leser im Zweifel darüber, dass diese unhintergehbare Freiheit des Menschen (als eines geistigen Wesens) nicht empirisch als der menschlichen Natur zugehörig bewiesen werden könne, gleichwohl aber bestand er darauf, dass sie eine Denknotwendigkeit sei, die es erlaube, ihre Existenz als Postulat seiner gesamten Moralphilosophie zugrunde zu legen.

Mit dieser gedanklichen Operation gab

der Königsberger den drei Schwaben die Steilvorlage. Denn nun lag ein Gedanke in der Luft, den sie (vermittelt durch Fichte) wie eine reife Frucht ernten konnten. Kant hatte dargelegt, dass eine Welt – nämlich die menschliche Lebenswelt – allein aus den Zwecken oder Zielen (gr. dem *télos*) hergeleitet werden kann, um deren Verwirklichung willen ihre Ordnung errichtet wird. Für die dichotomisch vom Menschen qua Geistwesen getrennte Natur konnte dies zwar nicht mit Gewissheit behauptet werden (auch wenn Kant in der Kritik der Urteilskraft mit einer teleologischen Deutung der Natur liebäugelte); aber was sprach eigentlich dagegen, auch ihr eine Einrichtung nach Zwecken zu unterstellen, die der Sache nach älter und ursprünglicher sein würde als ihre empirisch messbare und berechenbare Ordnung der Naturgesetze. Wie, wenn nicht nur die Menschewelt durch die Zwecke verursacht und geleitet wäre, die der menschliche Geist in ihr verwirklichen will, sondern wenn auch die Welt im Ganzen – Natur, Leben, Universum – durch eine frei gewählte Zweckmäßigkeit verursacht und geleitet wäre, um derentwillen sich ein Weltgeist verwirklichen oder zu Bewusstsein bringen möchte? Solches zu denken, war nicht nur möglich, sondern nachgerade gefordert, wenn man sich mit der alten dualistischen Lehre der Trennung von Geist und Materie nicht mehr zufrieden geben wollte.

Die Welt ließ sich als Selbstverwirklichung vom Geist deuten – sie war die Ausgeburt der Freiheit, die Selbstentfaltung eines umfassenden, lebendigen Bewusstseins.

Sein ist Geist – Geist, der um seiner selbst willen in der Zeit unterwegs ist, um sich seiner selbst bewusst zu werden. Dies war der neue Gedanke, und es ist nicht übertrieben, wenn die Autoren des Systempro-

gramms von ihm ausgehend einige dramatische Ableitungen vornahmen. Denn nun ließ sich die dort aufgeworfene Frage formulieren: „Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein?“ – d.h. eine Welt, die nicht nach Maßgabe kausaler Verursachungsketten beschrieben wird, sondern nach Maßgabe der in ihr zu verwirklichenden Zwecke, auf die sie sich hinbewegt; eine weiß Gott andere Naturdeutung als die konventionelle, so dass der Autor des Programms mit Grund sagt, er wolle „unserer langsamen, an Experimenten mühsamschreitenden Physik einmal wieder Flügel geben“ – Worte, aus denen der selbstbewusste Wille zu einem radikalen anderen Anfang klingt: zu einem neuen Paradigma des Denkens.

Der Ausarbeitung dieses neuen Paradigmas haben sich Hegel und Schelling fortan mit großer Verve gewidmet. Hegel schrieb seine Phänomenologie des Geistes als einer Theorie über die Entfaltung des Geistes in der Geschichte der Menschheit. Unberücksichtigt blieb darin jedoch das Programm einer „Physik im Großen“, der sich mit umso größerem Eifer Schelling zuwandte. Unter der Überschrift Naturphilosophie arbeitete er um 1800 herum wie besessen an der Ausarbeitung einer Philosophie, die den Nachweis dafür erbringen sollte, dass die erscheinende Welt in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit in Wahrheit ein lebendiges Geschehen ist: die Selbstentfaltung eines umfassenden Geistes, der sich durch alle Stufen der kosmischen Evolution erstreckt – vom Materiellen über das biologische Leben bis zur geistigen Bewusstwerdung in der Menschheitsgeschichte und darüber hinaus. Angetrieben, so Schelling etwa in seiner Freiheitsschrift, wird dieser Prozess der Bewusstwerdung des Geistes – der bei Schelling auch „Gott“ heißen kann – von einer unendlichen Sehnsucht, „die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären“ (WmF S. 54), die sich ihrer-

seits aber abarbeitet an einer Spannung, die alles Seiende an sich austrägt: einerseits in seiner Besonderheit und Individualität gewollt zu sein und bleiben zu wollen; und andererseits als Teil der umfassenden Einheit des einen Geistes in diesem aufgehoben zu sein bzw. zu ihm zu werden.

Warum erzähle ich Ihnen dies alles? Weil mit der Schellingschen Naturphilosophie tatsächlich eine neue Auslegung des Seins im Ganzen erprobt wurde, die auf unsere Leitfragen radikal neue Antworten in Aussicht stellte: Was ist Veränderung? Wie ist Veränderung möglich? Woher und wohin vollzieht sich Veränderung? Ließ sich im konventionellen Paradigma des Denkens Veränderung nur denken als verursacht durch eine kausal-mechanische Einwirkung nach Maßgabe von Naturgesetzen, so konnte sie Schelling – wie auf seine Weise auch sein Freund Hegel – nun denken als verursacht durch den evolutionären Sog einer künftigen Bewusstwerdung, Veränderung und Wandel erscheinen nunmehr als Geschehnisse innerhalb der Evolution eines sich seiner selbst bewusst werdenden, lebendigen Geistes – einer Evolution, die mitten durch die Geschichte der Menschheit hindurch aber auch weit über sie hinausgeht.

Immer folgt sie der Richtung hin zu mehr Bewusstheit, Freiheit und Einheit – wobei diese Einheit von Schelling nur gedacht werden konnte als Verwirklichung einer nachgerade kosmischen Liebe (WmF 97) – ein Thema, das uns später noch mehr beschäftigen wird.

Heute, mehr als 200 Jahre später, wird man sagen müssen: Schellings Naturphilosophie gelang es nicht, eine neue Welt zu begründen. Ihr Wuchs nicht die Wucht und Würde einer neuen Mythologie zu. Vielleicht, dass sie die Philosophen

doch nicht sinnlicher und auch das Volk nicht wirklich vernünftiger zu machen vermochte. Fest steht: Sie geriet rasch in Vergessenheit, wurde in den Schatten gestellt von der ihr verwandten aber doch weniger anspruchsvollen Philosophie des Geistes seines Freundes Hegels. Und so harrt sie noch immer einer Wiederentdeckung, die sie längst verdient hätte; ja, die sich auf gewisse Weise sogar bereits zugetragen hat, nur dass deren Protagonist sich allenfalls hinter vorgehaltener Hand als Schellingianer zu erkennen gibt.

Die Rede ist von dem US-amerikanischen Philosophen Ken Wilber, in dessen integraler Philosophie die evolutionäre Naturphilosophie Schellings eine überraschende Renaissance erlebt: Denn wie Schelling deutet Wilber das Seins als lebendige Selbstentfaltung eines umfassenden GEISTES; wie Schelling sieht er die Evolution im Sog einer künftigen, umfassenden, zu sich selbst gekommenen und einheitlichen Bewusstheit; wie Schelling sieht er diese Dynamik getrieben von einer Spannung zwischen den Polen Individualität und Ganzheit. Deswegen möchte ich zum Ende dieses ersten Teiles auf Wilbers integrale „Theory of Everything“ zu sprechen kommen – zumal sie gegenwärtig als aussichtsreichstes geistiges Modell gehandelt wird, um die Bedingungen zu beschreiben, unter denen sich ein radikaler Wandel des Denkens ereignen kann – um diesen zu evozieren und schließlich somit – wenn nicht einem neuen Gott, so doch – einem neuen Menschentum den Weg zu ebnen.

Nicht mehr und nicht weniger als das nämlich verspricht Wilber den Adepten seiner integralen Philosophie: „Ein neuer Tag ist angebrochen“, verkündet er am Ende seines Werkes „Integrale Spiritualität“: „ein neuer Morgen dämmert, ein neuer Mann, eine neue Frau zeigen sich

am Horizont. Der neue Mensch ist integral, und das gilt auch für seine Spiritualität“. Eine neue Mythologie?

Ja, doch ein vergleichsweise weltlicher Mythos: Neuer Mensch – nicht letzter Gott. Die neue Welt, die er beschwört, wird durchaus anders sein als alles, was bislang auf Erden waltete; und doch wird sie sich in den Gang der Evolution einfügen – kein Sprung und kein Schnitt, sondern ein Übergang, eine Transformation, mehr Evolution als Revolution: eine Weiterentwicklung im Kontinuum des Bewusstseins, die es zu neuer Weite und Durchsichtigkeit seiner selbst führen wird – eine Weiterentwicklung, die sich vollzieht als menscheitsgeschichtlicher Fortschritt, der über den langen Anlauf früherer Entwicklungsstadien wie (nach Jean Gebser) archaisch, magisch, mythisch, rational und pluralistisch nun zu einem „integralen“ und von dort womöglich gar zu einem „superintegralen Bewusstsein“ führen wird. Was heißt das?

Es heißt, dass die Evolution des Bewusstseins – oder des GEISTES, wie Wilber auch gerne sagt – in eine Phase eingetreten ist, in der – erstmals, wie er meint – eine Reflexion des Bewusstseins auf sich selbst möglich ist, die seine ganze Komplexität zu durchdringt und sich dabei doch in seiner Einheitlichkeit zu erfahren vermag. Diese – integrale – Phase markiert ausdrücklich nicht das Ende der Bewusstseinsentwicklung – wie etwa der absolute Geist in Hegels Philosophie –, sondern ein Stadium, worin der Mensch einiges verstehen gelernt hat:

- dass er über diverse unterschiedliche Perspektiven des Gewahrens von Welt („Quadranten“) verfügt;
- dass jede dieser Perspektiven eine

allen gemeinsame evolutionäre Entwicklung durchlaufen hat, in deren Vollzugsrichtung unterschiedliche Bewusstseinsstufen herausgebildet haben (magisch, mythisch, rational etc.)

- dass diese unterschiedlichen Bewusstseinsstufen in seinem persönlichen Bewusstsein fortexistieren, so dass sich ihm die ganze bisherige menscheitsgeschichtliche Bewusstseinsentwicklung spiegelt;
- dass es unterschiedliche Bewusstseinszustände gibt, in denen Welt jeweils unterschiedlich erschlossen wird;
- dass man zwischen unterschiedlichen Intelligenzen („Linien“) wechseln kann (kognitiv, emotional, moralisch, spirituell etc.), die jeweils andere, aber voll gültige Zugänge zur Wirklichkeit öffnen;
- und dass keine dieser vielfältigen Artikulations- und Gewahrensweisen des Bewusstseins eine andere ausschließt oder überwindet, sondern dass alle gemeinsam ein reifes und gewachsenes Bewusstsein ausmachen und deshalb zu einem Ganzen integriert werden können und sollen.

Wo dies gelingt, so Wilber, steht dem Menschen ein „integrales Betriebssystem“ zur Verfügung, vermöge dessen wir „jede Aktivität erfassen und einordnen können – von Kunst, Tanz, Wirtschaft, Psychologie, Politik und Ökologie bis hin zu Spiritualität. [...] Das“, so Wilber nicht ohne Stolz, „hat es in der Geschichte der Menschheit noch nie gegeben“. (IV 20) Es sei die bislang höchste Entwicklungsstufe, auf die sich die Evolution des GEISTES emporgeschwungen hat und die, wenn sie nur von einer großen Zahl individueller Menschen erklommen werden

würde, die Menschheit zu einem neuen, integralen Zeitalter beflügeln könnte. Eindringlich klingt daher Wilbers Appell in den Ohren seiner Leser, wenn er in „Integrale Spiritualität“ auffordert:

*„Ziehen Sie den Kreis so weit Sie können. Gelangen Sie zu einer Sicht aus 15.000 Metern Höhe. Beziehen Sie alles ein und benutzen Sie einen integralen Pluralismus, nicht nur irgendeinen Pluralismus (der schnell zerbricht, zersplittert und dann ganz auseinander fällt, so dass am Ende nur noch das Ego regiert). Öffnen Sie Ihre mitfühlenden Arme immer weiter für die Männer und Frauen, die auf all diesen Gebieten und in all diesen Disziplinen wundervolle Arbeit leisten, wenden Sie sich ihnen zu und nehmen Sie ihre phänomenalen Welten mit hinein in die Landkarte Ihrer eigenen Welt. Erweitern Sie Ihren Geist, bis er die Ewigkeit berührt und mit der Brillanz des Übergeistes zu leuchten beginnt.“ (IS 286)*

Wer diesem Appell zu folgen vermag, hat nicht nur die Ebene des integralen Bewusstseins verwirklicht, sondern ineins damit auch das evolutionäre Grundprinzip der Bewusstseinsentwicklung verinnerlicht. Es lautet: Transzend und Integriere – (Überschreite und bewahre) – und lässt sich nach Wilber als eine Art Grammatik der Evolution in allen Entwicklungsprozessen nachweisen. Dieser Grammatik der Evolution hat er vor allem in seinem Hauptwerk Eros, Kosmos, Logos einige Aufmerksamkeit geschenkt. In seinen späteren Werken hat er dieses „verbindende Muster“ (so das 2. Kapitel des Buches) dann nicht mehr eigen thematisiert, was wohl daran liegt, dass er es seiner „Integralen Vision“ stillschweigend zugrunde legt. Was ich als „Grammatik der Evolution“ bezeichnet habe, nennt Wilber „Muster oder Tendenzen, die nach Auffassung moderner Systemwissenschaften in allen Bereichen der Evolution – Physisphäre, Biosphäre und Noosphäre – wirksam sind und so

das Universum wahrhaft zum Universum machen – „in eins gekehrt“ (EKL 54). Diese „Muster oder Tendenzen“ fasst er in „20 Grundaussagen“ zusammen, deren erste sich darauf konzentrieren, eine neue Auslegung des Seins von Seiendem zu erproben: „Die Wirklichkeit insgesamt ist nicht aus Dingen oder Prozessen zusammengesetzt, sondern aus Holons. Das heißt, sie besteht aus Ganzen, die zugleich Teile anderer Ganzer sind, ohne, dass es nach oben oder unten eine Grenze gäbe. [...] Es gibt keine Dinge oder Prozesse, sondern nur Holons.“ (EKL 57). Holons, so Wilber weiter, sind systemisch organisierte Ganzheiten, die über die eigentümliche Eigenschaft verfügen, emergieren bzw. sich selbst transzendieren zu können. Damit ist das Geheimnis von Veränderung gelüftet, denn jeder Wandel ist in der Integralen Philosophie Wilbers immer das Ereignis der Emergenz eines Holons – gleichviel ob es sich dabei um eine Mikrobe, eine Galaxie oder eine neue Auslegung des Seins im Ganzen handelt. Er schreibt: „Die emergierenden Holons sind in gewissem Sinne neuartig, da ihre Eigenschaften nicht strikt und nicht ganz aus denen ihrer Komponenten abzuleiten sind; deshalb können sie und die Gesetze, denen sie folgen, nicht ohne Rest auf ihre Komponenten oder deren Gesetze zurückgeführt werden.“ (EKL 72) Das integrale Universum ist folglich ganz im Sinne Schellings nicht das kausal determinierte Reich der naturgesetzlichen Notwendigkeit, sondern das Reich eines frei evolvierenden GEISTES.

Allerdings stößt dessen Freiheit auf Grenzen, und das liegt daran, dass auch der Geist bereits an das Grundprinzip von Transzendieren und Integrieren gekoppelt ist. Auch darin liegt Wilber ganz auf der Linie der schwäbischen Vordenker, wie folgende Passage zu erkennen gibt: „Ein emergierendes Holon bewahrt einerseits die vorausgehenden Holons, die es

in sich aufnimmt, als solche, negiert aber ihre Getrenntheit und Vereinzelttheit. Es bewahrt ihr Sein, negiert aber ihr Fürsichsein, ihre Exklusivität – sie werden ‚aufgehoben‘. Aufheben, sagt Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes, ‚ist ein Negieren und ein Aufbewahren zugleich‘“. In der Tat, das sagt er, und hier zeigt sich wie groß die Nähe Wilbers zum deutschen Idealismus wirklich ist. Nur dass dort – in diesem Fall bei Hegel – das dynamische Grundprinzip der Entfaltung des Geistes im Schema These, Antithese, als beide integrierend-aufhebende Synthese gedacht wird, während es bei Wilber auf die Formel „transzendieren und integrieren“ gebracht ist (EKL 78): „Alle Grundstrukturen und Grundfunktionen werden bewahrt und in eine größere Identität aufgenommen, während alle exklusiven Strukturen und Funktionen, die auf Isolation, Fürsichsein und separierender Agenz beruhten, schlicht fallengelassen und durch eine tiefere Agenz ersetzt werden, die umfassendere Kommunikation ermöglicht“.

Wenn dies nicht allein für die Evolution der Physio- und der Biosphäre gelten soll, worauf Wilber besteht, dann steht dieses Prinzip auch bei der Evolution des Bewusstseins in Geltung. Dann heißt das aber, dass jedes Denken einer höheren Bewusstseinsebene, die aus einer niederen Bewusstseinsebene evolviert, unweigerlich deren Grundlagen und Axiome „aufhebt“ und bewahrt. Das grundlegendste Axiom einer Bewusstseinsebene jedoch ist unweigerlich die dort in Geltung stehende Auslegung des Seins im Ganzen, die folglich durch alle Stufen von Transzendenz und Integration als unauflösbarer Rest mitgetragen wird. Dann aber wäre ein fundamentaler, radikaler Wandel des Bewusstseins und seines Denkens nicht möglich.

Natürlich weiß Wilber darum, dass es

im Zuge der Evolution nicht immer so glatt verläuft, wie das Schema von Transzendenz und Integration nahelegt. Er ist sich vollkommen darüber im Klaren, dass evolutionäre Prozesse Brüche und Mutationen aufweisen können, weil „Unbestimmtheit ein Wesensbestandteil des Universums ist“ und nicht „vollständig auf vorher Vorhandenes zurück zu führen ist“ (EKL 72), gleichwohl aber vertraut er bei seiner neuen Mythologie des integralen Menschen ganz auf die verändernde Kraft von Integration und Transzendenz. Sonst würde sich das von ihm skizzierte integrale Bewusstsein gerade nicht durch einen „Integralen Methodischen Pluralismus“ auszeichnen, der alle Gewahrensweisen – gerade auch die historisch rekonstruierbaren Ebenen – des Geistes in einem gemeinsamen System zu synthetisieren verspricht bzw. auf einer gemeinsamen Landkarte zu verorten. Was deutlich macht, dass seine Vision eines neuen Bewusstseins eben nicht auf die Revolution eines anderen Anfangs setzt (wie Heidegger), sondern auf die Evolution eines neuen Menschen, in dem die früheren Ebenen des Bewusstseins im Wilber-Hegelschen Sinne aufgehoben sind.

Hier jedoch muss die Frage gestellt werden, ob das angesichts der Dramatik der gegenwärtigen Weltlage ausreichen wird. Ob es nicht doch eines Sprunges, einer Zäsur, eines ganz anderen Anfanges bedarf, um aus dem Zug der bisherigen Bewusstseinsevolution auszusteigen, bevor er gegen die Wand fährt. Denn es könnte ja sein, dass angesichts der Not der Welt eine solche Revolution notwendig ist, wenn die den Weltgeist lähmende Infektion nicht auf seine nächste evolutionäre Stufe – das integrale Bewusstsein – vererbt werden soll.

So bleiben zum Ende dieses ersten Hauptteils gravierende Fragen: Können

wir von einer evolutionären Spiritualität bzw. einer integralen Philosophie einen Wandel erwarten, der radikal genug ist, uns aus dem Würgegriff von Technik und Ökonomismus zu befreien. Wird es möglich sein, die Evolution des Bewusstseins von hier aus fortzusetzen in Richtung eines weniger entfremdeten, freien Daseins? Oder läuft die Menschheit Gefahr, auf diesem Weg ihre Intoxinierung durch den technisch-ökonomischen Ungeist auf einer nächsthöheren Ebene fortzutragen, wo sie zu einer neuerlichen Entfremdung des Menschen hinter lediglich veränderten Vorzeichen führt? Ist eine integrale Spiritualität tatsächlich die Erscheinungsform des Geistes der Zukunft und zeigen sich tatsächlich ein neuer Mann und eine neue Frau am Horizont? Oder braucht es doch einen radikaleren Wandel – einer, der dort eine schneidende Zäsur setzt, wo das evolutionäre Denken auf Transformation baut? Braucht es womöglich einen anderen Anfang – einen, vor dessen Horizont nicht ein neuer Mann und eine neue Frau erscheinen, sondern ... ein letzter Gott?



# Dichten

## **Dichter und Denker in dürftiger Zeit Von der scheuen Ahnung des Seyns und dem Sprung in den anderen Anfang**

Drei Schwaben waren einst im Bunde. Der erste, Hegel, schrieb die Phänomenologie des Geistes“, in der er den Mythos von der Evolution des Geistes durch alle Phasen der Menschheitsgeschichte erzählte. Der zweite, Schelling, erfand die Naturphilosophie, die ihm zum Mythos von der Selbstentfaltung des göttlichen Geistes als allumfassendes Leben der allumfassenden Natur geriet. Und der dritte, Hölderlin, ... wurde Dichter. Auch er machte Ernst mit dem Programmpapier, doch war es sein Thema nicht, der „Physik einmal wieder Flügel zu geben“, worauf Schelling sich verstand; auch nicht einen „Monotheismus der Vernunft“ zu gründen, was eher Hegels Sache war. Nein, Hölderlins Bezug zum Systemprogramm ist ein anderer Passus daraus:

*„Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit, das Wort in höherem platonischen Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist und daß Wahrheit und Güte nur in der Schönheit verschwivert sind. Der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter. [...] Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – Lehrerin der Menschheit; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben.“*

Die Poesie wird Lehrerin der Menschheit. Ihr allein obliegt es, die neue Mythologie zu gebären, die dem „höheren Geist“ der Zukunft den Weg bereiten wird. Denn, wie er viele Jahre später dichten sollte: „Was aber bleibt, stiften die Dichter“. Sie allein, so Hölderlins tiefste Überzeugung, sind die Boten der künftigen Welt. Sie al-

lein, vermögen ein neues Menschentum zu begründen; denn sie allein stellen sich entschieden genug dem Anspruch, das Sein neu zur Sprache zu bringen – die „heilige Natur“ in einer neuen Auslegung zu verdichten, die kraftvoll genug ist, eine neue Welt zu öffnen – oder, wie der Dichter sagte, der Wiederkehr der Götter unter den Menschen einen Ort zu bereiten. Das freilich ist ein gefährliches Geschäft – eines, dem kein Denken gewachsen ist; eines, das keine Evolution des Geistes aus sich heraus leistet; sondern eines, das dem Menschen Wagemut und Herzenskraft abverlangt:

*Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern,  
Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen,  
Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigner Hand  
Zu fassen und dem Volk ins Lied  
Gehüllt die himmlische Gabe zu reichen.  
Denn sind nur reinen Herzens,  
Wie Kinder, wir, sind schuldlos unsere Hände,  
Des Vaters Strahl, der reine, versengt es nicht  
Und tieferschüttert, die Leiden des Stärkeren  
Mitleidend, bleibt in den hochherstürzenden  
Stürmen  
Des Gottes, wenn er naht, das Herz doch fest.*

In diesen Zeilen ist verdichtet, was wahrer, radikaler, grundstürzender Wandel ist: Die Ankunft eines Gottes, die sich ankündigt in Blitzschlägen, denen der Dichter sich liebend und willig ausliefert – wehrlos und unschuldig gibt er sich den unberechenbaren und bedrohlichen Eruptionen des Seins hin. Denn nicht naht der Gott auf dem graden Pfad von Transzendenz und Integration, sondern wie ein Sturmwind, der plötzlich den Dichter ergreift. Und so auch ihn:

*Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,  
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.  
Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten  
Und über die Götter des Abends und Orients  
ist,  
Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht,*

*Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder  
Nach festem Gesetze, wie einst, aus heiligem  
Chaos gezeugt,  
Fühlt neu die Begeisterung sich,  
Die Allerschaffende, wieder.*

Die Natur, von der Hölderlin spricht, ist gewiss nicht einfach die Summe aller Lebewesen, als die wir Heutigen sie verstehen. Sie ist vielmehr das, was Heidegger das Seyn nannte – der unfassbare Urgrund, die ewig entzogene Rückseite alles Seienden, die wir allenfalls erahnen und durch unsere Auslegungen verschatten können. Sie ist mehr als Geist und Bewusstsein, sie ist umfassendes, unfassbares Leben – dasjenige, was sich gestalthaft zu Göttern verdichtet und dadurch dem Menschen ein Gesicht zeigt. Und eben dieses Verdichten ereignet sich im Dichten des Dichters. Nichts muss er dafür transzendieren und nichts muss er integrieren. Allein sich hingeben muss er, sich begeistern und erwecken lassen, um dann in aller Unschuld dem Anspruch des Seyns zu antworten – verantwortlich zu antworten mit seinem Lied, das scheu und doch bestimmt das Geheimnis nennt.

*O trinke Morgenlüfte,  
Bis daß du offen bist,  
Und nenne, was vor Augen dir ist,  
Nicht länger darf Geheimnis mehr  
Das Ungesprochene bleiben,  
Nachdem es lange verhüllt ist;  
Denn Sterblichen geziemet die Scham,  
Und so zu reden die meiste Zeit  
Ist weise auch, von Göttern.  
Wo aber überflüssiger, denn lautere Quellen,  
Das Gold und ernst geworden ist der Zorn an  
dem Himmel,  
Muß zwischen Tag und Nacht  
Einsmals ein Wahres erscheinen.  
Dreifach umschreibe du es,  
Doch ungesprochen auch, wie es da ist,  
Unschuldige, muß es bleiben.  
(Germanien)*

„... muss einstmals ein Wahres erscheinen“ – und darin doch ungesprochen bleiben. Das ist der tiefgreifendste Wandel, der denkbar ist. Das ist die Ankunft eines Gottes, in dessen neuem Licht die Welt und ihre Menschen gänzlich verwandelt sein werden. Plötzlich wird er kommen – nicht in den Samtpantoffeln der Evolution, sondern mit tosendem Donner und stürmendem Rausch. Schlagartig wird er die Welt verändern – ungefragt und ungerufen, wie einst der Gott Dionysos, der für Hölderlin nicht zufällig als „kommender Gott“ zur Chiffre der „schöneren Zeit, die wir glauben“ gerät; der aber noch ausbleibt und nur im stillen Andenken bewahrt und in sehndliebender Trauer gewärtigt wird. Von diesem trauernden Andenken handelt Hölderlins großartige Elegie „Brot und Wein“, worin er seine Gegenwart als Zeit der Götterferne beschreibt – als Nacht: als finstere Nacht, die dem hellen Tag der einstigen Götternähe der griechischen Welt folgen musste:

*Aber Freund! wir kommen zu spät. Zwar  
leben die Götter  
Aber über dem Haupt droben in anderer  
Welt.  
Endlos wirken sie da und scheinen's wenig  
zu achten,  
Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen  
uns.  
Denn nicht immer vermag ein schwaches  
Gefäß sie zu fassen,  
Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle  
der Mensch,  
Traum von ihnen ist drauf das Leben. Aber  
das Irrsal  
Hilft, wie Schlummer und stark machet die  
Not und die Nacht,  
Bis daß Helden genug in der ehernen  
Wiege gewachsen,  
Herzen an Kraft, wie sonst, ähnlich den  
Himmlischen sind.  
Donnernd kommen sie drauf. Indessen dünket  
mir öfters*

*Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu  
sein,  
So zu harren und was zu tun indes und zu  
sagen,  
Weiße ich nicht und wozu Dichter in dürftiger  
Zeit?  
(Brot und Wein)*

Dichter in dürftiger Zeit – so sah er sich, und so litt er. Wie kaum eines anderen Menschen Herz schwingt Hölderlins in Trauer – in heiliger Trauer, die durchglüht ist von Sehnsucht nach den gewesenen Göttern und dabei doch inbrünstig der Ahnung einer Ankunft des kommenden Gottes Worte verleiht.

*Nicht sie, die Seligen, die erschienen sind,  
Die Götterbilder in dem alten Lande,  
Sie darf ich ja nicht rufen mehr, wenn aber  
Ihr heimatischen Wasser! jetzt mit euch  
Des Herzens Liebe klagt, was will es anders  
Das Heiligtrauernde? Denn voll Erwartung  
liegt  
Das Land, und als in heißen Tagen  
Herabgesenkt, umschattet heut  
Ihr Sehrenden! uns ahnungsvoll ein Himmel.  
Voll ist er von Verheißungen und scheint  
Mir drohend auch, doch will ich bei ihm  
bleiben,  
Und rückwärts soll die Seele mir nicht fliehn  
Zu euch, Vergangene! die zu lieb mir sind.  
Denn euer schönes Angesicht zu sehn,  
Als wärs, wie sonst, ich fürcht' es, tödlich ists,  
Und kaum erlaubt, Gestorbene zu wecken.  
(Germanien)*

Gestorbene sind nicht zu wecken und vorerst bleibt dem Dichter nichts als die Trauer – die Trauer und die empfängliche Offenheit für eine neue Epiphanie der unvordenklichen Natur, für einen neuen Mythos, eine neue Enthüllung des Seyns. Doch – noch einmal – diese entzieht sich immer dem Machen und Können des Menschen. Die hocherhabene Natur ist nicht berechenbar, sie hält sich nicht an ihre eigenen Regeln, und seien dies die

Regeln der Evolution. Sie bleibt entrückt und verborgen – und keine menschliche Methode, auch keine integrale Lebenspraxis, führt in ihre Nähe.

*Wunderbar ist die Gunst der Hoherhabnen  
und niemand  
Weiße von wannen und was einem geschieht  
von ihr.  
So bewegt sie die Welt und die hoffende Seele  
der Menschen,  
Selbst kein Weiser versteht, was sie bereitet,  
denn so  
Will es der oberste Gott [...].  
(Brot und Wein)*

So bleibt nur das Wachen und Harren in dürftiger Zeit – einer Zeit, die der Götter bedarf; einer Notzeit, die doch voller Erwartung und Sehnsucht ist. Es bleibt nur das Andenken, das in der heiligen Trauer des Dichters die Ankunft des Unerwarteten vorbereitet. Nicht die evolutionäre Spiritualität eines integralen Bewusstseins ist mithin Hölderlins Vision einer zeitgemäßen Spiritualität, sondern trauerndes Andenken und hingebungsvolle Empfänglichkeit an das große Mysterium des Seyns.

So oder so ähnlich sah es auch Martin Heidegger, von dessen harrendem Hofen auf den kommenden Gott wir schon vernommen haben; er, den Karl Löwith mit einem schönen Bonmot einst „Denker in dürftiger Zeit“ taufte. Heidegger dürfte dieser Titel gefallen haben, denn als dürftig erfuhr er seine Zeit weiß Gott – diese Zeit der Technik und der in ihrer Folge aufgetretenen Entfremdung des Menschen vom Seyn.

Für Heidegger freilich gründet die Dürftigkeit unserer Zeit nicht in schlechter Politik oder sozialen Missständen, auch nicht in der Gier der Banker oder der Dummheit der Konsumenten – nein, sie gründet allein und ausschließlich

in dem, was er die europäische Seinsgeschichte nennt – eine Geschichte, die zugleich das Geschick Europas bedeutet, seit sie in dem „ersten Anfang“ der griechischen Metaphysik ihren Anfang nahm. Hier, bei Anaximander, Heraklit und Parmenides, erst Recht aber bei Platon und Aristoteles sei die epochale Auslegung des Seins im Ganzen entstanden, die – in the long run – „die planetarische Bewegung der neuzeitlichen Technik“ hervorgebracht hat und so zu Fukushima, Euro-Krise und Welthunger führte – vordergründigen Symptomen dessen, was Heidegger die neuzeitliche „Seinsverlassenheit“ nennt: „dass das Seyn das Seiende verlässt, dieses ihm selbst sich überlässt und es so zum Gegenstand der Machenschaft werden lässt. Dies alles“, so Heidegger weiter, „ist nicht einfach „Verfall“, sondern ist die erste Geschichte des Seyns selbst, die Geschichte des ersten Anfangs und des von ihm Abkünftigen und so notwendig Zurückbleibenden.“ (B 111)

Von dieser Seinsverlassenheit nun meint Heidegger, ganz ähnlich wie Hölderlin von der götterlosen Zeit, es sei unbedingt notwendig, dass sie „als die Not erfahren wird, die in den Übergang hinüberragt und diesen als den Zu-gang auf das Künftige befeuert“. Was in Heideggers Wahrnehmung allerdings gerade nicht geschieht, da man heute gerade „nicht die Not, sondern die Notlosigkeit als ‚Gut schätze‘ – und dies ‚mit Recht überall dort, wo es die Wohlfahrt gilt und das Glück.“ Und Heidegger weiter: „Diese erhalten sich nur aus der ungebrochenen Zufuhr des Nutz- und Genießbaren, dem schon Vorhandenen, das durch den Fortschritt eine Vermehrung zulässt. Aber der Fortschritt ist zukunftslos, weil er nur das Bisherige auf dessen eigener Straße ‚weiter‘ befördert.“ (B 113)

Wer Ohren hat zu hören, der vernimmt

hier die unverhohlene Skepsis Heideggers gegenüber jeder Philosophie und Weltanschauung, die den not-wendigen, fundamentalen Wandel durch Fortschritt oder Evolution verheißt. Dies alles wird den Zug des Denkens so lange nicht aus dem vom ersten Anfang der griechischen Metaphysik gelegten Gleis der Seinsgeschichte werfen, als nicht die Not der Seinsverlassenheit erkannt und als Nötigung zu einem vollständig anderen, radikal neuen Anfang empfunden wird: einem Anfang, der „auf eine völlige Verwandlung des Menschen abzielen“ würde. „Dürfte sie ein Geringeres sein als das Unausweichliche des höchsten Befremdlichen?“ (B 113), fragt Heidegger und deutet damit an auf dasjenige, was er in seinen Beiträgen zur Philosophie als den „Vorbeigang des letzten Gottes“ beschrieben hat.

Was aber heißt das alles, und was ist eigentlich das Besondere an diesem alle Seinsgeschichte und Seinsvergessenheit verursachenden ersten Anfang der griechischen Seinsauslegung? „Der erste Anfang erfährt und setzt die Wahrheit des Seienden, ohne nach der Wahrheit als solcher zu fragen, weil das in ihr Unverborgene, das Seiende als Seiendes, notwendig alles übermächtig, [...]“ (B 179).

Einfach so kann das kein Mensch verstehen, wie Heidegger ja auch meinte, das Sich-Verständlich-Machen sei „der Selbstmord der Philosophie“ (B 435). Aber übersetzt werden kann es schon. Heidegger meinte, dass die antiken griechischen Denker eine Auslegung des Seins im Ganzen etabliert haben, die dieses nur nach Maßgabe des Seienden, also der konkreten, anwesenden Phänomene zu denken vermochte. Damit aber sei das Seyn, das – wie Hölderlins ‚Natur‘ – das eigentliche, unfassbare Wesen ist, dem sich allererst das Erscheinen des Seienden in der Anwesenheit verdankt,

verschattet und verdrängt worden. Seither gelte alles Interesse des Menschen nur noch dem fassbar Seienden, d.h. den konkreten, gegenständlich nach Maßgabe des Seienden gedachten Phänomenen, nach deren Maßgabe sich seinerseits auch der Mensch als Seiendes und Seienden verstehe. Diese Selbstausslegung des Menschen habe dann seinerseits die Technik hervorgebracht, basiert diese doch auf dem Grundgedanken, Seiendes sei das Gemächte von Seiendem; und der Mensch verfüge über die Macht, das Seiende seiner Welt bzw. seine Welt des Seienden nach seinem Wollen und Trachten einzurichten.

Genau damit aber hebe die Seinsverlassenheit an, denn nunmehr blende der Mensch aus, dass eben nicht er der Grund aller Veränderung und Verwandlung ist, sondern dass er, wie alles sonst, eingebunden ist in das unfassbare Wesen und Leben des Seins, dem er unweigerlich überantwortet ist und dem er deshalb heute, mit einer besseren Auslegung, einem anderen Anfang, verantwortlich zu antworten berufen ist.

Doch gelingt dies nur, wo Menschen den Mut aufbringen, sich der gängigen Welt-sicht mit all ihrem Gerede zu enthalten, sich aller Machbarkeitsfantasien zu entledigen und sich dem Anspruch des Seins auszuliefern.

Der Entfremdung des Menschen vom Sein kann deshalb nicht durch evolutionären Fortschritt, evolutionäre Spiritualität oder integrale Lebenspraxis begegnet werden, sondern nur durch einen „Sprung“, in dem die alte Auslegung des Seins durch eine andere ersetzt wird, aus der der Mensch als radikal gewandelter hervorgehen wird. „Der Sprung“, sagt Heidegger, ist „das Gewagteste im Vorgehen des anfänglichen Denkens“, er „lässt und wirft alles Geläufige hinter sich

und erwartet nichts unmittelbar vom Seienden, sondern erspringt allem zuvor die Zugehörigkeit zum Seyn in dessen voller Wesung als Ereignis. Der Sprung erscheint so im Schein des Rücksichtslosten und doch ist er gerade gestimmt von jener Scheu, in der der Wille der Verhaltenheit sich übersteigt zur Inständigkeit des Ausstehens der fernsten Nähe der zögernden Versagung.“ (B 227)

Kaum verständlich auch dies, aber doch wegweisend, weil Heidegger hier etwas über die innere Haltung sagt, die – ganz wie Hölderlin als Dichter, so auch – ein jeder Denker in dürrer Zeit anzunehmen habe: die scheue, ahnende Verhaltenheit, der es nicht einfielen eine Methode oder Lebenspraxis zur Verwandlung des menschlichen Daseins zu etablieren, sondern sich die so leidvoll als notwendige ersehnte Veränderung gar nicht anders denken kann, denn als das Ereignis des Vorbeigangs eines letzten Gottes: desjenigen Gottes, der allein uns retten kann. Oder anders gesagt: nur als das zur Sprache kommen einer neuen Auslegung des Seins im Ganzen, die dieses nicht sogleich wieder hinter dem erscheinenden Seienden verschwinden lässt, sondern den Erscheinungsraum des Seins offen hält, worin der letzte Gott vorbeizugehen vermag: „Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte“, sagt Heidegger und fährt fort: „Um seinetwillen darf die bisherige Geschichte nicht verenden, sondern muss zu ihrem Ende gebracht werden.“

Damit ist deutlich gesagt: Die not-wendige Veränderung, die den Menschen aus der Seinsverlassenheit und damit Entfremdung zu befreien vermag, erwächst nicht aus dem evolutionären Fortschreiben der bisherigen Bewusstseinsentwicklung, sondern nur aus einem beherzten Ausstieg aus derselben. Sie erwächst

nicht aus einer bestimmten Praxis der Veränderung, denn sie steht nicht im Verfügungsbereich des Menschen. Ganz im Gegenteil muss der Mensch seine Verfügungsbereiche ebenso hinter sich lassen wie die Vorstellung, er sei ein über sich und die Welt verfügendes Subjekt. All das sind überkommene Vorstellungen der an ihr Ende gekommenen Seinsgeschichte des ersten Anfangs. Sie haben keine Zukunft und ermöglichen auch keine. Was Not tut ist vielmehr die – wie Heidegger mehrfach betont – scheue, verhaltene und ahnende Bereitschaft, sich neuerlich vom Sein angehen zu lassen. Was Not tut ist das Aufmerken auf das Geläut der Stille, das die Ankunft einer neuen Sprache und einer neuen Mythologie verheißt – und das zu vernehmen bedeutet, allem Gerede von Wissenschaft und Spiritualität Lebewohl zu sagen, um sich durch ein abgründiges Dichten und Denken neu auf das Sein einzustimmen. Nur wo dieser Sprung ins Ungewisse gewagt wird, mag der Mensch zum Ursprung des Seins finden. Nur dann wird er die alles verwandelnde neue Sprache des neuen Anfangs sprechen lernen; nur dann wird er die neue Mythologie vom letzten Gott zu dichten wissen, worin das Sein der Wahrheit und die Wahrheit des Seins endlich zur Sprache kommen.

Doch wo sind die Denker, die dem Geläut der Stille lauschen? Wo die Dichter, die das Andenken wagen und dem Offenen sich auszuliefern wagen? Wo wäre ein Wort, das auf den letzten Gott wiese? Fern scheint noch sein Kommen und fern das rettende Wort. Bleibt nur die Ahnung, verhalten und scheu, die dem Wandel des Gottes den Ort gibt. Ahnend und scheu wollen wir uns deshalb zuletzt der Frage widmen, in welche Richtung denn blicken darf, wer nach dem Wandel des Gottes sich sehnt. Von wo der Anklang des anderen Anfangs ertönt. Welche Boten und Spuren von ihm uns

geschenkt sind. Wie sein Geläut in der Stille erklingt.

Nach allem Gesagten, muss deutlich sein, dass wir uns dafür nicht an die Denker des evolutionären Wandels wenden dürfen, sondern der Stimme dessen lauschen müssen, der wie kein anderer den Mut und die Unschuld aufbrachte, sich dem Leiden unter der Götterferne ebenso auszuliefern wie den Winken der Götter, die er so ersehnte. Von Hölderlin also ist erneut die Rede – ihm, den auch Heidegger den „Zukünftigen“ nannte, „weil er am weitesten herkommt und in dieser Weite das Größte durchmisst und verwandelt“. (B 401)

# Anders

## **Eine voll entblühte Welt.**

### **Die Haltung der Liebe und die Signaturen der schöneren Zeit**

Hören wir also die Worte des Dichters. Hören wir, was er zu künden weiß über den kommenden Gott und die Sprache der Zukunft. Folgendem Gedicht aus dem Jahre 1800 hat er seine Ahnung und Hoffnung anvertraut:

#### *Die Liebe*

*Wenn ihr Freunde vergeßt, wenn ihr die  
Euern all,  
O ihr Dankbaren, sie, euere Dichter schmäht,  
Gott vergeb es, doch ehret  
Nur die Seele der Liebenden.*

*Denn o saget, wo lebt menschliches Leben  
sonst,  
Da die knechtische jetzt alles, die Sorge,  
zwingt?  
Darum wandelt der Gott auch  
Sorglos über dem Haupt uns längst.*

*Doch, wie immer das Jahr kalt und  
gesanglos ist  
Zur beschiedenen Zeit, aber aus weißem Feld  
Grüne Halme doch sprossen,  
Oft ein einsamer Vogel singt,*

*Wenn sich mählich der Wald dehnet, der  
Strom sich regt,  
Schon die mildere Luft leise von Mittag weht  
Zur erlesenen Stunde,  
So ein Zeichen der schönern Zeit,*

*Die wir glauben, erwächst einzigenüßsam  
noch,  
Einzig edel und fromm über dem ehernen,  
Wilden Boden die Liebe,  
Gottes Tochter, von ihm allein.*

*Sei gesegnet, o sei, himmlische Pflanze, mir  
Mit Gesänge gepflegt, wenn des ätherischen  
Nektars Kräfte dich nähren,  
Und der schöpfrische Strahl dich reift.*

*Wachs und werde zum Wald! eine beseelere,  
Vollentblühende Welt! Sprache der Liebenden  
Sei die Sprache des Landes,  
Ihre Seele der Laut des Volks!*

Die Liebe – ein Zeichen der schöneren Zeit! Sprache der Liebenden – die Sprache des Dichters in dürftiger Zeit. Die Liebe – die so alte und doch so neue Morgenröte eines neuen Göttertages? Ein Sog, der unsere Sehnsucht nach der Wahrheit des Seins befeuert?

Ja, aber nur, wenn wir die Liebe nicht zugleich dem Gerede der Seinsverlassenen anheimfallen lassen. Ja, aber nur, wenn wir sie nicht in die Verfügungsgewalt des Menschen rücken, der sie doch in ihrer ursprünglichen Deutung als Eros von jeher entzogen war. Ja, aber nur, wenn wir sie nicht zum Programm einer evolutionären Spiritualität erklären, die uns anhält: „Lassen Sie Ihr Herz schneller schlagen, bis es das eigene Sehnen zulässt, jedes einzelne Ding, jede einzelne Person, jedes einzelne Geschehen im gesamten Kosmos zu lieben.“ Sondern dann, wenn sie scheu, verhalten und ahnend das Geheimnis des Seins in heiliger Trauer bewahrt und sich ihm empfänglich hingibt. Diese Liebe zu hegen, wäre nach Heidegger und Hölderlin die angemessene Spiritualität des beginnenden 21. Jahrhunderts. Sie wäre die Spiritualität des Frommen in dürftiger Zeit.

Und sie wäre dann wohl auch die innere Haltung, aus der heraus Menschen die Zeichen der Zeit zu lesen verstehen: die Verbote des letzten Gottes, dessen Kommen eine Zeit einläutet, deren Wesen mit unserem Wort Liebe nur ahnend genannt werden kann. Was sind diese Zeichen der Zeit? Was sind diese Winke aus einer Zukunft, in der das Sein – die Natur, das Leben, der Geist – so gewahrt und bewahrt bleibt, dass die Menschen ihm

gemäß ihre Welt einzurichten vermögen? Es sind Winke, die eine Auslegung des Seins im Ganzen vorbereiten, die nun nicht mehr Maß nimmt am konkreten, einzelnen Seienden; Winke einer postmetaphysischen Metaphysik, die den Sprung aus der Heideggerschen Seinsgeschichte ebenso wie aus der Heideggerschen Seinsvergessenheit wirklich vollzieht; Winke, die dem radikalen, notwendigen Wandel die Richtung weisen, die er nehmen muss, um nicht unter der Hand doch nur das Alte auf eine neue Ebene zu tragen. Aber noch einmal: Wovon künden diese Winke? Welche Verheißungen winken sie uns zu? Und wer sind die Winkenden, derer das Sein sich bedient um seinen Anspruch an den Menschen geltend zu machen?

Die Winkenden, so scheint mir, sind dieser Tage die avancierten Wissenschaftler. Denn tatsächlich sind sie es, die um eine Auslegung des Seins ringen, die radikal anders ist als alles, was traditionelle Physik und Metaphysik im Zuge der abendländischen Seinsgeschichte bislang zu sagen wussten. In erster Linie denke ich hier an das neue Weltbild der Quantenphysik, das tatsächlich nicht nach dem Schema von Transzendenz und Integration in die Welt gekommen ist, sondern allein durch ein offenes Gewahren und Sich-in-Anspruch nehmen lassen von den Phänomenen der Wirklichkeit. Wobei diese Phänomene sich eben in keiner Weise mehr nach den bekannten Deutungsmustern als materiell oder energetisch Seiende deuten lassen, sondern allenfalls noch als so etwas wie multiperspektivische Konfigurationen in einem Netz schwingender Verbundenheit. Die Unbeholfenheit der Formulierung zeigt: Hier entbirgt sich ein ganz neues Verständnis des Seins, das bislang noch nicht wirklich zur Sprache gekommen ist – eines, worin Sein eben nicht mehr von einem berechenbaren und messbaren „Seienden“

her erschlossen wird, sondern vielmehr erscheint als das fluktuierende Verbundensein eines Gefüges, das aus einem unendlichen Mehr der Möglichkeiten aufsteigt und darin seine ureigenen Schwingungsmuster hinterlässt.

Bevor ich mich zu immer neuen und immer kühneren Metaphern hinreißen lasse, sei das bei alledem Wesentliche benannt: Entscheidend ist die Beziehungskonstellation, in der – oder besser noch: zu der – ein Phänomen sich fügt, denn sie allein verbürgt den Möglichkeitsraum, in und aus dem Neues zu entstehen vermag. Dieser Tatbestand hat einen Forscher wie Thomas Görnitz dazu verleitet, die Quantenphysik als eine „Physik des Wir“ zu bezeichnen, eben weil vor ihrem Hintergrund das Sein als fließende Fuge oder als schwingende Resonanz gedacht wird. Oder, wie Hans-Peter Dürr in einem Interview formuliert, das ich unlängst mit ihm führen durfte: „Am Anfang war die Beziehung. Wobei es merkwürdig ist, dass die Beziehung ursprünglicher ist als dasjenige, was in Beziehung zueinander steht. Und doch verhält es sich genau so.“ Diese neue Weltsicht, so Dürr weiter, nötigt zu einigen bemerkenswerten Konsequenzen:

„Zunächst einmal gibt sie eine Antwort auf die von der klassischen Physik nicht hinreichend beantwortete Frage, wie eigentlich eines und ein anderes in Beziehung stehen können. Schauen Sie: Wenn wir uns fragen, wie sich die Beziehung verstehen lässt, in der Sie und ich zueinander stehen, dann hätte man in der alten Physik darauf verwiesen, dass wir uns im gleichen Raum befinden und uns in einer messbaren Entfernung zueinander befinden. Aber damit wäre nichts erklärt. Wenn wir uns hingegen von dieser Sicht frei machen und uns in einer anderen Dimension bewegen, in der wir mit einem Blick das Ganze sehen und – ohne es

begreifen zu können – erfahren, dass wir nie getrennt sind, dann kommen wir der Realität sehr viel näher. Nur erfordert das eine ganz andere Weise, sich zur Welt zu verhalten: eher tastend und spürend.“

Man ahnt, dass diese Physik eine Auslegung des Seins nahelegt, die sich dem konventionellen Zugriff der experimentellen, messenden und rechnenden Wissenschaft vollständig entzieht und eine ganz andere Sprache und Annäherungsweise erzwingt; eben nicht die Sprache und Methodik die Technik, sondern genau die Sprache, von der schon Hölderlin sagte, sie sei eine Signatur der kommenden, schöneren Zeit: die Sprache der Liebenden. Und zwar deshalb, wie Dürr sagt,

*„weil wir uns der Welt und uns selbst gar nicht anders gerecht werden können, als durch ein solches empathisches, ja liebevolles Verstehen. Wir sollten nicht das kühle Begreifen oder Erfassen zum Leitbild des Verstehens machen, sondern das ahnende, tastende Sich-Verlieben, mit dem wir uns einem anderen in seiner Ganzheit zuwenden; ohne nach dessen Bedeutung oder Nutzen zu fragen.“*

Wenn das stimmt, dann wird die Wissenschaft im Zeichen einer neuen Auslegung des Seins im Ganzen wahrlich radikal anders sein als alles, was wir bisher konnten. Sie wird nicht die Phänomene zu begreifen trachten, sondern sie wird sich liebend in sie einschwingen – sie wird mit ihnen flirten, in Resonanz mit ihnen gehen, um so ihr Sein zu erspüren. Man ahnt, welch kraftvolle und doch befremdliche neue Mythologie in der Luft liegt.

Doch bleiben wir für einen Moment bei der modernen Physik. Denn ihre noch rudimentäre neue Ontologie bzw. Auslegung des Seins im Ganzen zeitigt eine interessante Antwort auf unsere Leitfragen nach dem Entstehen, die ich nicht unterschlagen sollte. Denn das Faszinie-

rende daran ist, dass das Entstehen von neuen Beziehungsgeflechten (vormals: Seiendem) in ihrer Sicht nicht als kausale Herleitung aus bereits realisierten Verbindungen zu verstehen ist, sondern sich dem Sog zukünftiger Möglichkeiten verdankt. Es ist, als funktioniere die „große Natur“ tatsächlich nach Maßgabe des freien, sich Zwecke setzenden Geistes der Idealisten, nur dass sie dabei keiner eindeutigen Richtung zu folgen scheint; denn es ist vollkommen unvorhersehbar, welche der unendlich vielen Möglichkeiten ein Werdendes in seinen Sog nimmt. Dem Entstehen von Neuem eignet somit stets ein unauflösbarer Rest, ein unergründliches Mysterium, das gleichwohl eingefangen ist in dem Beziehungsgefüge eines jeden Phänomens. Neues entsteht – oder emergiert – jedenfalls nicht linear, sondern sprunghaft an den sogenannten Bifurkationspunkten der Evolution. Könnte es sein, dass diese Einsicht tatsächlich einen anderen Anfang erzwingt?

Wechseln wir das Feld. Spricht Thomas Görnitz von der „Physik des Wir“, so scheut sich der Biologe Andreas Weber nicht, seiner Fachrichtung die Herkunft einer „Biologie des Wir“ zu prophezeien. Er schreibt in einem Essay der Zeitschrift „Wir – Menschen im Wandel“:

„Biologen begreifen, dass Leben ein Phänomen absoluter Gemeinschaftlichkeit ist.“ Und er führt dies aus, indem er betont: „Die Prinzipien, die sich aus den Forschungen der Biologen herauschälen, zeigen, dass Leben auf nahezu jeder Ebene eine kollektive Angelegenheit ist, eine gemeinsame Unternehmung verschiedenster Wesen, die nur, indem sie einander irgendwie ertragen und sich einigen, zu einem stabilen, funktionsfähigen und damit auch schönen Ökosystem kommen. Konkurrenz, Wettkampf und Auslese im Sinne Darwins spielen sehr wohl eine

Rolle – aber nicht als unerbittliches letztes Wort, sondern als eine Kraft unter mehreren, mit denen lebende Systeme sich selbst aus einer Vielzahl von Mitspiellern erschaffen und gestalten“.

Diese Auslegung des Lebens als ein nimmer erlahmendes Spiel des Seins (oder der Natur) mit sich selbst, zeitigt dann auch ein ganz neues Verständnis des individuellen Daseins. Noch einmal Weber:

*„Kein Wesen ist wirklich ein Individuum, keines besteht nur aus sich selbst und nicht im Übermaß aus fremden Zellen, fremden Symbionten, fremden Gedanken. Lebewesen sind somit weniger Individuen als selbst kleine Ökosysteme, winzige Kosmen, die selbstgenügsam durch die Nacht taumeln wie die einander umkreisenden Glühwürmchen.“ Und diese Beobachtung führt zuletzt zu der Konsequenz: Am Leben zu sein heißt andauernde, uferlose, immer neue Inszenierung einer Gemeinschaftlichkeit, eines unabsehbaren Netzes von Beziehungen. In den Individuen ist dieses Lebensnetz verknüpft, aber ein einziger Zug genügt, um die Schlaufen zu lösen. Übrig bleibt ein einziger Faden, der mit sich selbst verknüpft war.“*

Ganz wie Hans-Peter Dürr für die Physik, so sieht Andreas Weber vor diesem Hintergrund auch für die Biologie eine völlig neuartige Form der Wissenschaft. Auch für ihn tritt das kühle Begreifen hinter das empathische Erfühlen zurück: „Wer im Gestöber der Glühwürmchen seine Hände durch die Kelche und Rispen gleiten lässt und sich des kommenden Sommers freut“, sagt er, „nimmt nicht nur eine Vielzahl anderer Wesen wahr [...]. Er erfährt auch sich selbst als einen Teil dieser Szenerie.“ – Als Teil dieser Szenerie, der er tatsächlich und unweigerlich ist.

Avancierte Biologie und Physik kommen also darin überein, ein neues Paradigma der Wissenschaft zu generieren, in

dem sich zugleich eine neue Auslegung des Seins im Ganzen ankündigt. Nicht mehr wird Sein nach Maßgabe des berechnen- und messbaren, technisch nutzbar zu machenden Seienden gewahrt – sondern als fluktuierendes Spiel von Beziehung und Verbundenheit bewahrt: eher der Musik vergleichbar als einer aufgeräumten Schauvitrine im Naturkunde-Museum. Gegründet auf diese neue Mythologie des Seins, wird die künftige Selbstdeutung des Menschen, die Auslegung seines Da-Seins (in Heideggers Sprache), eine grundlegend andere Welt eröffnen: Nicht mehr die Welt einzelner Subjekte, die sich kraft ihres Willens, ihrer instrumentellen Vernunft und ihrer technischen Fertigkeiten gegeneinander behaupten – sondern die Welt kommunizierender Seelen, die darum wissen, dass ihr Dasein in ihrem Verbundensein gründet. Anders gesagt: Eine Auslegung des Seins im Ganzen, die Sein als In-Beziehung-Sein bewahrt, nötigt den Menschen dazu, sein Dasein als ein Kommunizieren zu deuten: als ein Im-Gespräch-Sein. „Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander“, wie Hölderlin dichtete – ein Gespräch, gehalten in der Sprache der Liebe, die auf den Anspruch des Seins hört und sich seinen Winken und Weisungen öffnet; so dass zuletzt ein Gott sich zeige, der gestalthaft die neue Gründung des Seins zu einem richtungsweisenden Gesicht verdichtet.

Die neue Welt, deren Winke uns in dürriger Zeit erreichen, wird eine Welt der Verbundenheit sein. Die Welt wird darin nicht länger das Dominium Terrae sein, das dem Menschen überantwortet ist, auf dass er sich als „maitre et possesseur de la nature“ (Descartes) darin behauptete. Sondern wie der Kosmos der Alten wird sie als pulsierendes Leben ge- und bewahrt werden, dem der Mensch überantwortet ist – und dem er verantwortlich ist als sein Teil und Hüter. Seiendes wird

in der neuen Welt nicht länger das berechenbare, nutzbare und messbare Objekt menschlicher Verfügungsgewalt sein, sondern eine Schwingungsfrequenz im Ozean des Lebens, die uns angeht, um Resonanz zu erzeugen. Der Mensch wird nicht länger als autonomes Subjekt und Autor seines Lebens das Sein in Anspruch nehmen, sondern sich als Mitspieler im großen Spiel des Lebens selbst in Anspruch nehmen lassen. Er wird sich als Gespräch entdecken – als Konversation, die weit über die Diskurse der Menschen hinaus reicht: ein Gespräch, das sich dem Anspruch des Seins liebend ausliefert, um sein Schicksal verantwortlich zu ge- und bewahren.

Wer der Gott ist, der einst kommen und uns retten wird, weiß niemand zu sagen. Und welche neue Mythologie – welche Auslegung des Seins im Ganzen – er als Gabe bringen wird, kann allenfalls geahnt werden. Doch weil er schon heute in der Sehnsucht all derer, die wie Hölderlin und Heidegger in dürftiger Zeit wachsam ihr Herz belauschen. Und gleichfalls wirkt er schon heute in den Geistern all derer, die sich nach dem Neuen sehnen und ihre Hoffnung in den evolutionären Fortgang der Geschichte setzen. Was sie eint ist die Ahnung einer neuen Welt des Wir, einer Welt der Verbundenheit und Liebe, deren Grundfeste von der Wissenschaft neu gewahrt werden. Was sie eint ist auch ihre liebende Sehnsucht nach dem Sein – und das Wissen um die Notwendigkeit, jene Sprache der Liebenden zu erlernen, die Hölderlin als „Zeichen der schöneren Zeit beschwor“.

Dort, wo sie einstmals erklingen wird – dort, wo Menschen ein Gespräch geworden sind: dort wird zuletzt auch eine neue Gesellschaftsform entstehen: ein gemeinschaftliches Haus, das eine natürliche, eine naturgemäße Heimstatt

derer sein wird, die im Einklang mit dem Sein zu leben wagen. So wird der neuen Mythologie des kommenden Gottes ein letztes, wichtiges Kapitel hinzugefügt – eines, von dem bereits das Systemprogramm kündete, wo es die: „absolute Freiheit aller Geister“ in einem Gemeinwesen jenseits des Staates verheißt – einen neuen politischen Sinn, eine „neue Kirche“, wie Hölderlin sie in einer der enthusiastischsten Stellen seines Hyperion beschwört:

*Die rauhe Hülse um den Kern des Lebens und nichts weiter ist der Staat. Er ist die Mauer um den Garten menschlicher Früchte und Blumen. Aber was hilft die Mauer um den Garten, wo der Boden dürre liegt? Da hilft der Regen vom Himmel allein. O Regen vom Himmel! o Begeisterung! Du wirst den Frühling der Völker uns wiederbringen. Dich kann der Staat nicht hergebieten. Aber er störe dich nicht, so wirst du kommen, kommen wirst du, mit deinen allmächtigen Wonnen, in goldne Wolken wirst du uns hüllen und empor uns tragen über die Sterblichkeit, und wir werden staunen und fragen, ob wir es noch seyen, wir, die Dürftigen, die wir die Sterne fragten, ob dort uns ein Frühling blühe - fragst du mich, wann diess seyn wird? Dann, wann die Lieblingin der Zeit, die jüngste, schönste Tochter der Zeit, die neue Kirche, hervorgehn wird aus diesen beflechten veralteten Formen, wann das erwachte Gefühl des Göttlichen dem Menschen seine Gottheit, und seiner Brust die schöne Jugend wiederbringen wird, wann - ich kann sie nicht verkünden, denn ich ahne sie kaum, aber sie kömmt gewiss, gewiss.*

o o o o

Die Welt ist in Not, Veränderung ist notwendig. Doch wie geschieht Veränderung? Wer muss sich ändern, von wo und wohin? Veränderung liegt in der Natur des Seins. Zuweilen kommt sie auf den graden Wegen der Evolution und folgt dem ehrwürdigen Gesetz von Transzendieren und Integrieren, von These, Antithese und Synthese. Zuweilen aber kommt sie als Sturm über die gewordene Welt. Dann springt der Zug der Evolution aus den Schienen und ein anderes Gleis wird für ihn gebaut werden müssen. Genau dafür scheint heute die Zeit reif zu sein: reif, für den beherzten Sprung. Doch will er gut vorbereitet sein. Denn beherzt wird der Sprung nur dann sein, wenn er nicht aus eigener Kraft erfolgt, sondern sich dem Sog der Zukunft anvertraut, die er erspringen soll. Und wenn die Herzen derer, die da springen wollen, stark und fest geworden sind: gefestigt im Leiden unter der Entfremdung, befeuert von der Leidenschaft nach der nur geahnten und doch ersehnten schöneren Zeit, hingerissen von der Ahnung eines kommenden, letzten Gottes. Die Not der Zeit, so will mir scheinen, fordert eine Haltung der empfänglichen Liebe für den Anspruch des Seins: eine Spiritualität der verhaltenen, scheuen, ahnenden und trauenden Liebe.

Nicht wir sind es, die den Anspruch auf einen neuen Mann und eine neue Frau zu erheben vermögen, sondern wir sind gefordert, uns in Anspruch nehmen zu lassen, um im Sog des Kommenden – das uns unbedingt angeht – zu neuen Frauen und Männern zu werden. Noch ist es Nacht. Halten wir aus! Pflegen wir das Andenken! Lauschen wir dem Geläut der Stille, und vertrauen wir auf den kommenden Gott.

## **Literatur**

Martin Heidegger: Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe  
Bd. 65, Frankfurt/M 1989.

Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke und Briefe in 2 Bd.,  
hg. von Günter Mieth, München 1970.

Das Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus  
wird zitiert nach: Hölderlin, Werke Bd. 1, S. 917-919.

F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit,  
hg. von Walter Schulz, Frankfurt/M 1795.

Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des  
Menschen in einer Reihe von Briefen; in: Ders.: Über das  
Schöne und die Kunst, München 1984, S. 139-229.

Ken Wilber: Integrale Spiritualität. Spirituelle Intelligenz  
rettet die Welt, München 2007.

Ken Wilber: Eros, Kosmos, Logos. Eine Vision an der  
Schwelle zum nächsten Jahrtausend, Frankfurt/M 1997.



Liebe