

Klein (Hg.)

Wiener Jahrbuch für Philosophie

Band XXXIX/ 2007

WIENER JB FÜR PHILOSOPHIE

39

BRAUMÜLLER



István M. FEHÉR (Budapest)

Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers¹

Das Denken Martin Heideggers hat im 20sten Jahrhundert nicht nur die Philosophie, sondern auch mehrere wissenschaftliche Disziplinen entscheidend geprägt. Unter ihnen ist es wohl die Theologie gewesen – sowohl die katholische als auch die protestantische –, auf die sich Heideggers Einfluss am nachhaltigsten erwies. „Die Theologie ist wohl die Wissenschaft gewesen, in der sich Anstöße von Heidegger am stärksten ausgewirkt haben“².

Theologie und Gottesfrage sind offensichtlich eng miteinander verbunden. Die Gottesfrage dürfte wohl für die Theologie – ihrem eigenen Selbstverständnis nach – eine ihrer zentralsten Fragen, ja vielleicht sogar ihre zentralste und allererste Frage darstellen. Theologie heißt ja wortwörtlich *theos-logos*, Rede – oder wissenschaftliche Rede – über Gott. Die Gottesfrage, d.h. das Fragen nach Gott, kann in ihrer Entfaltung zu unterschiedlichen Gottesbegriffen führen, in ihnen ihren Niederschlag bzw. ihre begriffliche Ausprägung finden, wobei die jeweilige Begrifflichkeit gar nicht nebensächlich oder gleichgültig bleibt. Mit Begriffen umzugehen ist aber seit eh und je Sache der Philosophie. Sie bewegt sich ihrem eigenen Selbstverständnis nach im Element des Begriffs.³ Theologie ist auf diese Weise auf Philosophie angewiesen, sie kommt ohne diese, wie es scheinen möchte, nicht aus. Die Philosophie der Neuzeit hat nun den charakteristischen Begriff *Causa sui* geschaffen und ihn vor allem als Gottesbegriff in Anspruch genommen. – In dem Aufsatz des späten Heidegger über „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“ finden sich im Blick auf den Gott der Philosophie als *Causa sui* folgende, nicht von ungefähr und nicht zu Unrecht berühmt gewordene Sätze: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der *Causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. – Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *Causa sui* preisgeben muss, dem gött-

¹ Überarbeitete und leicht erweiterte Fassung der Gastvorlesung, die auf Einladung des Instituts für Christliche Philosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien am 3. März an der Universität Wien gehalten wurde.

² Otto Pöggeler: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München: Alber; 1983, S. 414.

³ Siehe z.B. G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, in Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, hrsg. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970, Bd. 3, S. 66: „Somit kann ich auch hoffen, daß dieser Versuch, die Wissenschaft dem Begriffen zu vindizieren und sie in diesem ihrem eigentümlichen Elemente darzustellen, sich durch die innere Wahrheit der Sache Eingang zu verschaffen wissen werde.“ Heideggers Untersuchungen über den Zeitbegriff gehen ebenfalls von der „Voraussetzung“ aus, „daß Philosophie und Wissenschaft sich im Begriffen bewegen“ (M. Heidegger: *Der Begriff der Zeit, Gesamtausgabe* [fortan: GA], Bd. 64, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main: Klostermann, 2004, S. 108).

lichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.⁴

Über die einleitenden grundsätzlichen Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie hinaus – und z.T. diese bestätigend – dürfte aus diesem einzigen Zitat erhellen, dass der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers nachzugehen sinnvollerweise nur möglich ist – zumal da Heideggers Kritik der Ontotheologie u.a. mit seiner ihm eigenen Auffassung der Theologie im wesentlichen zu tun hat und auch mit seiner Kritik des metaphysischen Gottesbegriffs im innigsten zusammenhängt –, wenn man den Versuch unternimmt, einen etwas breiteren Rahmen in bezug auf die Stellung, die Begriffe wie Gott, Religion, Glaube, Theologie, Philosophie bzw. Metaphysik, Ontotheologie in Heideggers Denken einnehmen, zu entwerfen, in welchen Rahmen dann die eigentliche Behandlung des Themas eingebettet werden soll. Eine kurze vorläufige Interpretation dieser doch gewichtigen Textstelle dürfte aber als Vorbereitung zur Entfaltung unseres Themas nicht unnütze sein. Der Text scheint wenigstens soviel anzudeuten: Unser Verhältnis zu Gott ist im wesentlichen gerade nicht ein Verhältnis des Erkennens oder Betrachtens – und erst recht nicht eines des Unter-Beweis-Stellens –, sondern das des Betens oder des Opfern, des Musizierens oder Tanzens. Dies freilich in Bezug auf den lebendigen Gott, oder, wie Heidegger sagt hier, den „göttlichen“ Gott, nicht den Gott der Metaphysik, die erst in einer theoretischen Einstellung gewonnen wird. Erkennende Wesen haben freilich verständlicherweise ein vorwiegend erkennendes Verhalten zu einem erkannten Gegenstand oder Erkenntnisgegenstand, und mag dieser auch der höchste sein. Lebendige Wesen haben dagegen ein lebendiges Verhältnis oder Lebensverhältnis zu Lebendigem oder Lebendigstem. Beten und Opfern, aus Scheu ins Knie fallen, Musizieren oder Tanzen gehören innerlich zum Leben einer Religion oder zum Wesen einer lebendigen Religion. Sie sind sozusagen Lebensäußerungen einer Religion, sofern diese lebendig ist. Heideggers Sorge bewegt sich in die Richtung der Lebendigkeit einer Religion, seine Überlegungen sind vorwiegend von dieser Sorge motiviert, worin man das Weiterleben der frühen Aufnahme lebensphilosophischer Motive erblicken kann. Denn die lebensphilosophische Motivation ist bei Heidegger von früh an sehr stark, sie bestimmt ganz eindeutig die Aufnahme der Phänomenologie Husserls bis einschließlich ihrer Umgestaltung und Radikalisierung⁵ und wirkt sich auch noch in der Art und Weise aus, wie Heidegger die grundsätzliche Problematik der Theologie und darunter – wie eben gesehen – die Gottesfrage selbst versteht.

⁴ M. Heidegger, „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“. In: ders., *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1957, S. 35–73, hier S. 70f.

⁵ Siehe hierzu im einzelnen István M. Fehér: „Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers“, *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, eds. Th. Kiesel, J. van Buren, Albany, New York: State University of New York Press, 1994, S. 73–89; ders.: „Religion, Theologie und Philosophie auf Heideggers Weg zu *Sein und Zeit*. Das Phänomenologische, das Hermeneutische, das Faktische und das Historische mit Blick auf Dilthey und das Urchristentum“, *Heidegger Studies / Heidegger Studien*, eds. Parvis Emad, F.-W. von Herrmann u.a., XXIV, Berlin: Duncker & Humblot, 2008, S. 103–144, hier bes. S. 110ff.

Gemäß diesen einleitenden Überlegungen soll mein Thema in drei Schritten entwickelt werden. Zunächst soll ein kurzer Überblick über Heideggers Denkweg zu skizzieren versucht werden, um sodann auf das Thema der Ontotheologie und der Kritik des metaphysischen Gottesbegriffes bei Heidegger zu kommen; in einem letzten Schritt wird schließlich versucht, das Thema anhand neuerer Texte zusammenfassend ins Auge zu fassen.

I. Heideggers Denkweg im Überblick

Wagt man eine zusammenfassende Formulierung, so kann man wohl sagen: Heideggers lebenslange denkerische Bemühung galt im wesentlichen dem Versuch, die ganze Tradition der abendländischen Philosophie angesichts ihrer als tiefgreifend empfundenen Krise und Entwurzelung im Rückgang auf die Griechen und die von ihnen gestellte Frage nach dem Sein radikal in Frage zu stellen bzw. einer radikalen Selbstüberprüfung zu unterziehen. Dieses, zur Zeit von *Sein und Zeit* mit dem Titel „Destruktion“ bezeichnete Streben⁶ führt beim späten Heidegger zu einer großangelegten Auseinandersetzung mit der ganzen Geschichte der europäischen Philosophie, die

⁶ Vgl. *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen 1979, S. 19 ff. Das besagte Streben taucht bereits im Ausgangspunkt des zu *Sein und Zeit* führenden Weges, im Jahre 1923 auf; siehe *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA, Bd. 63, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/Main: Klostermann, 1988, S. 75f., 108. Siehe ferner das im Oktober 1922 entstandene Manuskript Heideggers: „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, hrsg. H.-U. Lessing, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), S. 235–269, hier: S. 249 (fortan abgekürzt als PIA; siehe auch die Reclam-Edition *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, hrsg. G. Neumann, Stuttgart, 2002, S. 34 [fortan abgekürzt als PIA-R] bzw. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, GA, Bd. 62, S. 368). Laut der Nachschrift Franz Joseph Brechts hat Heidegger am 5. Mai 1920 gesagt, dass „die phänomenologische Destruktion nicht pure Zerstörung ist, sondern ein bestimmt gerichteter Abbau“, „ein Teil der philosophischen Methode selbst“. Destruktion ist nach Heidegger „ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind“, als „ein im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener Abbau des Überlieferten“ ist Destruktion so wenig ein bloß negativer Begriff, dass er vielmehr einen festen Bestandteil der Konstruktion ausmacht. Sie bedeutet „keine Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit, sondern umgekehrt gerade positive Aneignung ihrer“ (M. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, Bd. 24, hrsg. von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/Main: Klostermann, 1975, S. 31; Herv. Verf.). Destruktion besagt für Heidegger phänomenologische Erschließung bzw. Auflockerung jener ursprünglichen Erfahrungen, aus denen die Philosophen der Tradition ihre sachlichen Einsichten und begrifflichen Bestimmungen geschöpft haben – ein „kritischer Abbau der Tradition“ (GA, Bd. 63, S. 75f.) der jedoch unmittelbar dem Aufbau dient, der „dem Bestand dessen, was sie »abbaut«, sich immer verpflichtet weiß“ (M. Heidegger: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA, Bd. 59, hrsg. C. Strube, Frankfurt/Main: Klostermann, 1993, S. 5.) Die Notwendigkeit – und damit die Motivation – der Destruktion ergibt sich daraus, „daß alle philosophische Erörterung, auch die radikalste, neu anfangende, von überkommenen Horizonten und Hinsichten durchsetzt ist, von denen nicht ohne weiteres feststeht, dass sie dem Seinsgebiet und der Seinsverfassung ursprünglich und echt entsprungen sind, das zu begreifen sie beanspruchen“ (GA, Bd. 24, S. 31).

nunmehr „Metaphysik“ genannt wird. Die Eigenart bzw. die Bedeutung Heideggers besteht nicht zuletzt darin, das Geschehen des abendländischen Denkens mit einer Radikalität, die nach Hegel kaum ein anderer zu wagen wusste, wieder zu denken versucht zu haben.

Dem Streben Heideggers lag von Anfang an eine prinzipielle Unzufriedenheit mit der Art und Weise zeitgenössischen Philosophierens sowie der daraus resultierende Versuch zugrunde, mit ihm zu brechen und so zu einem neuen systematischen Ansatz zu kommen. Einen vorübergehenden Endpunkt dieser Bestrebung stellt das Hauptwerk *Sein und Zeit* dar, das auf seinem Denkweg sowohl als Höhepunkt wie auch als Wendepunkt angesehen werden kann. Das Werk bleibt, wie bekannt, abgebrochen, ein Torso.

Nach dem gescheiterten Versuch von *Sein und Zeit*, die Seinsfrage bzw. die Frage nach dem Sinn vom Sein auf der Grundlage einer Fundamentalanalyse als existenzialer Analytik des menschlichen Daseins auszuarbeiten und zu beantworten, ist die zweite Periode des Denkwegs Heideggers im wesentlichen durch die Bestrebung gekennzeichnet, das Sein, dem seine lebenslange Meditation galt, nunmehr unter Verzicht auf eine „systematische“ Antwort hauptsächlich geschichtlich im Rahmen eines Versuchs der Überwindung der Metaphysik und der dieser eigenen Denkweise des begründenden Vorstellens zum Thema seines Denkens zu machen. Da aber die Metaphysik im wesentlichen mit Philosophie zusammenfällt, so ist ein Denken, das den Versuch wagt, die Metaphysik zu überwinden, geneigt, gewissermaßen die Philosophie zu verabschieden, und dementsprechend ist Heidegger nur konsequent, wenn er für sein spätes Denken den Titel Philosophie nicht mehr in Anspruch nimmt. Es wird einfach Denken genannt – ein Denken, das im wesentlichen mit Dichten, Danken, Andenken (Andacht) zu tun hat, und das mit seiner Radikalität bei der These des Endes der Philosophie gelangt.

Das von Nietzsche vermittelte Thema der Metaphysik entsteht und gewinnt charakteristische Züge in der zweiten Denkperiode Heideggers. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit den maßgebenden Gestalten der abendländischen Metaphysik will es Heidegger in den dreißiger Jahren scheinen, dass die Seinsfrage, wie die überlieferte Metaphysik sie stellt, im Grunde genommen nur dem Fragen nach dem Seienden als solchem gleichkomme, wo sie doch, gemäß der Fragestellung von *Sein und Zeit* das Fragen nach dem Sein als solchem besagen sollte.⁷ Somit wird der bereits im Hauptwerk gegen die ganze Metaphysik gemachte Vorwurf der Seinsvergessenheit mit Nachdruck wiederholt und radikalisiert. Die Metaphysik selbst, d.h. dasjenige Denken, das beim Fragen nach dem Sein dieses schon ins Seiende verlegt hat, solle überwunden werden. „Das Sein selbst bleibt in der Metaphysik ungedacht, weil sie das Seiende als solches denkt“. „Die Metaphysik anerkennt zwar: Seiendes ist nicht ohne Sein. Aber kaum gesagt, verlegt sie das Sein wiederum in ein Seiendes, sei dieses das höchste Seiende im Sinne der obersten Ursache, sei es das ausgezeichnete Seiende im Sinne des Subjektes

⁷ Vgl. M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, 4. unveränd. Aufl., Tübingen 1976, S. 14.

der Subjektivität [...], sei es [...] die Bestimmung des höchsten Seienden als des Absoluten im Sinne der unbedingten Subjektivität“.⁸

Heideggers Kehre kann im wesentlichen durch die Grunderfahrung charakterisiert werden, dass die Seinsvergessenheit, die Heidegger der ganzen abendländischen Metaphysik vorwarf und die zum entscheidenden Anstoß für *Sein und Zeit* wurde, „nicht ein für allemal beseitigt werden kann, vielmehr zum Wesen des Seins selbst gehört“.⁹ Damit stellt sich für das Denken des späten Heidegger „die Aufgabe, Sein so zu denken, dass die Vergessenheit ihm wesentlich zugehört“.¹⁰ Das so gedachte Sein wird nun im Entziehen und als ein solches erfahren. Das Sein entzieht sich bzw. verbirgt sich, indem es sich im Seienden entbirgt. Eine volle Durchsichtigkeit, eine volle, alle Verdeckungen beseitigende Entdeckung ist damit gerade für unmöglich erklärt. Eine volle Erhellung, eine volle Durchsichtigkeit, solche, die das Dunkel, von dem sie sich abhebt, vollends beseitigen könnte, kann es überhaupt nicht geben; oder – anders ausgedrückt –, wenn es eine solche doch geben sollte, dann ist, was damit erreicht wird, nichts anderes, als dass sie eben das Dunkel, von dem sie sich abhebt und das gleichsam ihr Ursprungsfeld darstellt, als Dunkel sehen lässt. Eine Entdeckung, wenn sie in diesem Sinne absolut sein soll, wird eben die ursprünglichste Verdeckung hervorleuchten lassen.

Metaphysik ist nun zunächst ein Denken, und zwar ein solches, das zwar Anspruch darauf erhebt, das Sein zu denken, jedoch das Sein wiederum in ein Seiendes verlegt; sie ist derart mangelhaft, dass sie nicht einmal ihren eigenen Mangel erfahren kann.¹¹ Metaphysik ist aber darüber hinaus zuvor und immer schon ein Verhalten des westlichen Menschen, eine Ausprägung des abendländischen Seins, die auf eine immer stärkere und absolute Vergegenständlichung des Seienden, Verfügbarmachen, Rechnen, Kalkulieren aus ist, die die ganze Erde erobert. Metaphysik ist als Geschichte ein Geschick, ein Schicken des Seins selbst, die immer wider in Grundbegriffen wie *physis*, *eidos*, *summum ens*, *Natur* usw. ausprägt, ohne in irgendeinem je erschöpft zu werden. Metaphysik ist Platonismus, eine Verschiebung der Ort

⁸ M. Heidegger: *Nietzsche*, Pfullingen: Neske, 1961, Bd. 2, S. 350, 347. Siehe noch zusammenfassend, in Abgrenzung gegen Heideggers eigene Frage, M. Heidegger: *Vier Seminare*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1977, S. 44f.: „Die Metaphysik geht vom Seienden aus, erhebt sich bis zum Sein, um zum Seienden als solchem zurückzukehren und es im Licht des Seins aufzuhehlen“. Heideggers Frage, die nach dem Sein, sei aber „eine ganz andere. Sie befragt das Sein nicht, sofern es das Seiende als Seiendes bestimmt: sie befragt das Sein als Sein“. Das Denken stellt „das Sein im Horizont der Metaphysik immer als ein Seiendes vor [...]“. Vgl. noch ebd., S. 82: „Frage nach dem Sein“ bedeutet überlieferungsgemäß Frage nach dem Sein des Seienden, mit anderen Worten: Frage nach der Seiendheit des Seienden, in der das Seiende hinsichtlich seines Seiendseins bestimmt wird. Diese Frage ist die Frage der Metaphysik“.

⁹ O. Pöggeler: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München: Alber, 1983, S. 402.

¹⁰ M. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, 2. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 1976, S. 32.

¹¹ Vgl. „Einleitung zu: ‚Was ist Metaphysik?‘“ in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, S. 379: „Als Metaphysik ist sie von der Erfahrung des Seins durch ihr eigenes Wesen ausgeschlossen“; *Brief über den ‚Humanismus‘*, GA, Bd. 9, S. 323: „Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so sich das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht das Sein als solches, denkt nicht den Unterschied beider.“

der Wahrheit ins Schauen der Ideen, und als solcher Subjektivismus. Gegenüber der Metaphysik bedürfe es eines „anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens“,¹² eines „Übergang[s] vom vorstellenden in das andenkende Denken“.¹³

II. Metaphysik als Ontotheologie und Kritik des metaphysischen Gottesbegriffes

Damit sind die Vorbedingungen geschaffen, um zum Thema der Ontotheologie überzugehen. Dass die Metaphysik, der die Meditationen des Spät Denkens gelten, ontotheologisch verfasst ist, heißt für Heidegger im wesentlichen ein Doppeltes. „[...] die Metaphysik stellt die Seiendheit des Seienden in zweifacher Weise vor: einmal das Ganze des Seienden als solchen im Sinne seiner allgemeinsten Züge [...]; zugleich aber das Ganze des Seienden als solchen im Sinne des höchsten und darum göttlichen Seienden [...]. Die Metaphysik ist in sich [...] zweifach-einig die Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten. Sie ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie. Dieses onto-theo-logische Wesen der eigentlichen Philosophie (πρώτη φιλοσοφία) muss wohl in der Art begründet sein, wie sich ihr das *ὄν*, nämlich als *ὄν*, ins Offene bringt. Der theologische Charakter der Ontologie beruht somit nicht darauf, daß die griechische Metaphysik später von der kirchlichen Theologie des Christentums aufgenommen und durch sie umgebildet wurde.“¹⁴

Dieses Zitat ist der aus dem Jahre 1949 stammenden Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“ entnommen. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik ist eigens Thema eines am 24. Februar 1957 gehaltenen, eine Seminarübung des Wintersemesters 1956/57 über Hegels *Wissenschaft der Logik* abschließenden Vortrags. Ehe auf diesen eingegangen wird, ist es nicht ohne Nutzen, darauf hinzuweisen, dass eine der ersten Erscheinungen der Konzeption der Ontotheologie in Heideggers Denken in der 1936 gehaltenen Schelling-Vorlesung begegnet. „Jede Philosophie ist Theologie in dem ursprünglichen und wesentlichen Sinn“, heißt es da, „dass das Begreifen (λόγος) des Seienden im Ganzen nach dem Grund des Seyns fragt und dieser Grund *Θεός*, Gott, genannt wird.“¹⁵ „Das Fragen der Philosophie“, sagt er wenig weiter, „ist immer und in sich beides, onto-logisch und theo-logisch, im ganz weiten Sinne. Philosophie ist *Ontotheologie*. Je ursprünglicher sie beides in einem sind, um so eigentlicher ist die Philosophie.“ In dem bereits erwähnten, dem Thema der onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik gewidmeten Aufsatz wird der ontotheologische Charakter der Metaphysik ganz einfach auf folgende Formel gebracht: „Die Metaphysik denkt das

Seiende als solches, d.h. im Allgemeinen. Die Metaphysik denkt das Seiende als solches, d.h. im Ganzen.“¹⁶ „In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik.“¹⁷ Diese Verfassung der Metaphysik wurde eigentlich, so sagt Heidegger im Rückblick, bereits „in der Antrittsvorlesung ‚Was ist Metaphysik?‘ (1929)“ stillschweigend vorweggenommen, und zwar dadurch, dass da „die Metaphysik als die Frage nach dem Seienden als solchem und im Ganzen bestimmt“ wurde.¹⁸ Da nun aber „die Metaphysik [...] das Sein des Seienden sowohl in der ergründenden Einheit des Allgemeinsten, d.h. des überall Gleich-Gültigen, als auch in der begründenden Einheit der Allheit, d.h. des Höchsten über allem“ denkt, so „wird das Sein des Seienden als der gründende Grund vorausgedacht. Daher ist“, fährt Heidegger fort, „alle Metaphysik im Grunde vom Grund aus das Gründen, das vom Grund Rechenschaft gibt, ihm Rede steht und ihn schließlich zur Rede stellt.“¹⁹

Im Gesichtskreis der dergestalt vorgehenden und sich so verhaltenden Metaphysik wird „das Sein des Seienden [...] im Sinne des Grundes gründlich nur als *causa sui* vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt.“²⁰ Auf diesen wichtigen Schluss folgen ein paar Seiten später, gleichsam nebensächlich, die bereits zitierten Bemerkungen, die nicht von ungefähr (nicht ohne Grund, möchte man sagen) berühmt geworden sind. Sie seien noch einmal zitiert: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der *Causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. – Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *Causa sui* preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.“²¹

Die Wiederaufnahme der Interpretation dieser gewichtigen Textpassage möchte ich mit der Erläuterung des im Ontotheologiebegriff mitspielenden Begriffs der Theologie verknüpfen. Ganz allgemein kann man zwei verschiedene Theologiebegriffe bei Heidegger unterscheiden, einen positiven und einen negativen. Letzterer ist der kirchliche, von der ontotheologischen Metaphysik herrührende, vorwiegend aristotelisch-scholastisch geprägte

¹⁶ M. Heidegger: „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, in ders.: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 35–73, hier S. 55.

¹⁷ Ebd., S. 58.

¹⁸ Ebd., S. 51.

¹⁹ Ebd., S. 55.

²⁰ M. Heidegger: „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, a.a.O., S. 57 (Herv. Verf.). Siehe noch „Wissenschaft und Besinnung“ in *Vorträge und Aufsätze*, 4. Aufl., Pfullingen: Neske, 1978, S. 46: „Selbst Gott wird in der Theologie, nicht im Glauben, als *causa prima*, als erste Ursache, vorgestellt.“ Siehe hierzu F.-W. von Herrmann: „Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken“, *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, hrsg. G. Pöltner, Wien – Köln: Böhlau, 1991, S. 23–39, hier S. 25: „der Gott der Metaphysik [ist] nicht gleichzusetzen [...] mit dem Gott der reinen Offenbarung und Glaubenserfahrung. Auf diesen Unterschied weist auch Heidegger hin, wenn er in der ‚Einleitung‘ zu ‚Was ist Metaphysik?‘ die Frage stellt: ‚Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?‘“.

²¹ Ebd., S. 70f. (Herv. Verf.)

¹² *Brief über den „Humanismus“*, in: *Wegmarken*, GA, Bd. 9, S. 327.

¹³ „Einleitung zu: ‚Was ist Metaphysik?‘“, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, S. 381.

¹⁴ „Einleitung zu: ‚Was ist Metaphysik?‘“, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, S. 378f.

¹⁵ M. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. H. Feick, Tübingen: Niemeyer, 1971, S. 61.

Lehrbegriff, dem Heidegger zeit seines Lebens äußerst kritisch gegenüberstand. Der andere ist ein in seinem Sinne gefasster, der – gemäß der von ihm der Theologie zugewiesenen Aufgabe – „aus dem Glauben entspringt“, daraus motiviert ist,²² und „als begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz“²³ einzig auf „die christliche Existenz selbst in ihrer Konkretion“ zielt, „nie [auf] ein an sich gültiges System theologischer Sätze über allgemeine Sachverhalte innerhalb eines u.a. vorhandenen Seinsgebietes“²⁴. Theologie in diesem positiven Sinne „entspringt“ aus dem Glauben und „springt in ihn zurück“.²⁵ Die wahre Aufgabe der Theologie, „zu der sie wieder finden müsse“, so soll Heidegger in einem Diskussionsbeitrag in Marburg gesagt haben, sei es, „das Wort zu suchen, das in der Sache sei, zum Glauben zu rufen und im Glauben zu bewahren“.²⁶ Hätte so eine Theologie in Heideggers Sinne zu seiner Zeit gegeben, oder wäre es möglich gewesen, eine solche Reform der Theologie in die Wege zu leiten und durchzuführen, so dürfte Heidegger wohl der Theologe geblieben sein, als welcher er seinen Laufbahn begann. Wohl im Blick auf den metaphysischen Gottesbegriff sagt Heidegger in dem Vortrag über die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik:

„Wer die Theologie [...] aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen“.²⁷

In dem in der Metaphysik als Ontotheologie mitspielenden Begriff der Theologie ist nun ein distanzierter oder gar distanzierender Ton kaum zu überhö-

²² Vgl. M. Heidegger: „Phänomenologie und Theologie“, in *Wegmarken*, GA, Bd 9, S. 45–78, hier S. 55.

²³ Ebd., S. 56.

²⁴ Ebd.

²⁵ „Alle theologische Erkenntnis ist [...] auf den Glauben selbst gegründet, sie entspringt aus ihm und springt in ihn zurück“ (ebd., S. 61). Auffallend ist die Ähnlichkeit zwischen Heideggers Theologie- und Philosophiebestimmung, indem das allerwichtigste komplementäre Begriffspaar „entspringen“ – „zurückspringen“ (oder „zurückschlagen“) in beiden dieselbe Schlüsselposition einnimmt. Vgl. vor allem den berühmten Philosophiebegriff von *Sein und Zeit*: „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die [...] das Ende des Leitfadens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*“ (*Sein und Zeit*, S. 38; Herv. Verf.). Dieser Begriff ist antizipiert an den religionsphänomenologischen Vorlesungen; die betreffende Textstelle lautet in der Nachschrift Fritz Kaufmanns wie folgt: „Das Philosophieren *entspringt* aus der faktischen Lebenserfahrung und springt – allerdings nach einer wesentlichen Umkehr – in sie *zurück*.“ Siehe jetzt *Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe*, Bd. 60, hrsg. M. Jung, T. Regehly, C. Strube, Frankfurt/Main: Klostermann, 1995, S. 15: „Bisher waren die Philosophen bemüht, gerade die faktische Lebenserfahrung als selbstverständliche Nebensächlichkeit abzutun, obwohl doch aus ihr gerade das Philosophieren *entspringt*, und in einer – allerdings ganz wesentlichen – Umkehr wieder in sie *zurückspringt*.“ (Herv. Verf.) Die Theologie verhält sich dementsprechend so zum Glauben, wie die Philosophie zur faktischen Lebenserfahrung.

²⁶ H.-G. Gadamer, „Die Marburger Theologie“, in Gadamer: *Neuere Philosophie. I: Hegel, Husserl, Heidegger, Gesammelte Werke* (= GW), Bd. 3, Tübingen: Mohr, 1987, S. 197. Siehe auch ebd., S. 315 und ders.: *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1977, S. 37. Das klang nach Gadamer „wie eine Aufgabenstellung für die Theologie“ (GW, Bd. 3, S. 197).

²⁷ „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, a.a.O., S. 51.

ren. Diese Theologie ist metaphysisch, sie ist eine Ausprägung der Metaphysik, die Gott als Seiendes, wenngleich das höchste Seiende, anspricht, und zwar auf der Ebene der theoria, des theoretischen Verhaltens.²⁸ Theologie heißt jedoch anfänglich und in ursprünglichem Sinne etwas anderes: „Zunächst meint Θεολογος, Θεολογία *das mythisch-dichtende Sagen von den Göttern* ohne Beziehung auf eine Glaubenslehre und eine kirchliche Doktrin.“²⁹ In der zitierten Passage der Schelling-Vorlesung Heideggers ist diese ursprüngliche Bedeutung der Theologie gemeint. Bei der Ontotheologie, wie Heidegger den Begriff erläutert, handelt es sich um einen „ursprünglich zur Philosophie gehörigen Begriff der Theologie“,³⁰ die nicht gleichzusetzen sei mit „irgendeiner dogmatisch-kirchlichen“ Theologie oder „Glaubenstheologie“.³¹ „Wenn [...] hier von ‚theologisch‘, ‚Theologie‘ gesprochen wird, dann ist daran zu erinnern“, lautet Heideggers Erläuterung, „dass Wort und Begriff ‚Theologie‘ nicht zuerst erwachsen ist im Rahmen und zu Diensten eines kirchlichen Glaubenssystems, sondern innerhalb der Philosophie. Das Wort Θεολογία ist uns verhältnismäßig spät bezeugt, zum ersten Mal bei Platon: μυθολογία; im Neuen Testament kommt dieses Wort gar nicht vor.“³²

In dem soeben angedeuteten Sinne (Theologie als „das mythisch-dichtende Sagen von den Göttern ohne Beziehung auf eine Glaubenslehre und eine kirchliche Doktrin“) kann man wohl sagen, dass Heideggers Denkbemühungen zeit seines Lebens nicht lediglich philosophisch, sondern auch und gerade theologisch waren.³³ Wenn wir an diesem Punkt ein wenig ausholen, so können wir im Blick auf die aus dem Nachlass herausgegebenen Vorlesungsmanskripte, Vorlesungsnachschriften und andere Dokumente (vor allem Briefe) sagen, dass Heideggers ursprüngliche Absicht nicht zuletzt darin erblickt werden kann, eine Erneuerung der dem christlichen Glauben zugrunde liegenden und ihn in begrifflicher Fassung vermittelnden aristotelisch-scholastischen Theologie in die Wege zu leiten. Die Theologie, heißt es ausdrücklich in *Sein und Zeit*, „beginnt langsam die Einsicht Luthers wieder zu verstehen,

²⁸ Vgl. Helmut Franz: „Das Denken Heideggers und die Theologie“, in *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, hrsg. O. Pöggeler, Köln/Berlin: Kiepenhauer, 1969, S. 191ff.

²⁹ „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, a.a.O., S. 50 (Herv. I.M.F.). Siehe hierzu O. Bayer / A. Peters: Artikel „Theologie“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 10, Basel: Schwabe und Co., 1998, Sp.1080f.: „Der Begriff [Theologie] stammt aus der griechischen Antike und meint in seinem ursprünglichen Gebrauch das Künden: *das Singen und Sagen von Göttergeschichten*. [...] Der Begriffsgeschichte von ‚Theologie‘ ist von ihrem Ursprung her der Konflikt zwischen Poetisch-Religiösem und Begrifflich-Philosophischem, von Mythologie und Metaphysik eingestiftet“ (Herv. I.M.F.). Siehe noch ebd., Sp. 1083: „Thomas von Aquin und Bonaventura gebrauchen das Wort ‚theologia‘ selten [...] Im Rückblick auf die Geschichte des Theologie-Verständnisses im Westen ist bes. die Prägung durch Augustinus hervorzuheben. Er verbindet die Kunde vom Christusgeschehen mit *neuplatonischer Ontologie*“ (Herv. I.M.F.).

³⁰ *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 62.

³¹ Ebd., S. 61.

³² Ebd., S. 61. Dies wird auch in O. Bayers und A. Peters' Artikel „Theologie“ bestätigt, siehe *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Sp. 1081.

³³ Es waren nach Gadamer „theologische Fragen, die von Anfang an ihm drängten“ (Gadamer: „Die Marburger Theologie“, (GW, Bd. 3, S. 199).

dass ihre dogmatische Systematik auf einem ‚Fundament‘ ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwichen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt“.³⁴ Eine Kritik der Theologie sei jedoch nicht schon mit einer Kritik des Glaubens, „dessen Auslegung die Theologie sein sollte“, gleichbedeutend.³⁵ Heideggers lebensphilosophische Umgestaltung der transzendentalen Phänomenologie Husserls, sein Rückgang auf das Urchristentum, wie es aus seinen Mitte der 90er Jahre edierten religionsphänomenologischen Vorlesungen hervorgeht, entsprechen der Bemühung, einer Erneuerung des als veraltet empfundenen theologisch-dogmatischen Fundaments des Glaubens, einer neuen und gemäßen Selbstausslegung desselben zu dienen.

III. Glaube, Theologie und Philosophie in Heideggers Denkweg im Lichte neuerer Forschungen, Texte und Befunde

Dass Heidegger nach der von ihm vollzogenen sogenannten Kehre sein Denken nicht mehr als Philosophie aufgefasst bzw. verstanden wissen wollte, darf als bekannt vorausgesetzt werden. Demgegenüber scheint der Heidegger der ersten Periode, d.h. bis einschließlich *Sein und Zeit*, nicht nur Philosoph gewesen zu sein, sondern sogar der systematischste Philosoph des 20. Jahrhunderts, indem er in *Sein und Zeit* gerade den Versuch unternommen hat, eine der uralten, ehrwürdigsten und eigensten Fragen der Philosophie, ja vielleicht deren eigenste, nämlich die Seinsfrage, im Rahmen einer systematischen Abhandlung auf neuen Grundlagen auszuarbeiten. Im Zuge der Heidegger-Forschung der letzten Jahrzehnte sind nun Dokumente, Texte oder sonstige Befunde aufgetaucht, die uns veranlassen, den schlechthin philosophischen Charakter seiner ersten Periode, *zumindest Heideggers eigenem Selbstverständnis nach*, in Frage zu stellen.

In einem am 19. August 1921 an Karl Löwith gerichteten Brief schrieb Heidegger, er sei „kein Philosoph“ und bilde sich „nicht ein, auch nur etwas Vergleichbares zu machen“; er arbeite aus seiner „faktischen Herkunft“, zu der gehört, dass er ‚christlicher Theologe‘ sei³⁶ – „d.h. ein Forscher des *logos*

³⁴ *Sein und Zeit*, S. 10.

³⁵ Ausführlicher zitiert: „eine Auseinandersetzung mit dem Christentum [ist] keineswegs und unbedingt eine Bekämpfung des Christlichen, sowenig wie eine Kritik der Theologie schon eine Kritik des Glaubens ist, dessen Auslegung die Theologie sein sollte.“ (M. Heidegger: „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“ in *Holzwege*, GA, Bd. 5, S. 209–267, hier S. 220).

³⁶ „Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith“, hrsg. H. Tietjen, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, hrsg. D. Papenfuss und O. Pöggeler, Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1990, S. 28f. „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt“, sagte Heidegger rückschauend in den fünfziger Jahren. „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“, fügte er vielsagend hinzu (*Unterwegs zur Sprache*, 7. Aufl., Pfullingen 1982, S. 96). Siehe noch den berühmten Satz des späten Heidegger: „Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“ (*Vorträge und Aufsätze*, 4. Aufl., Pfullingen 1978, S. 44); dabei sollte auch dieses nicht übersehen werden, dass Fragen für Heideggers hermeneutisch neudefinierten Philosophiebegriff und sein herme-

der Theo-logie nach den Normen einer ‚radikalen Wissenschaftlichkeit‘“.³⁷ Die Bemerkung, er habe „überhaupt keine Philosophie“, begegnete dann auch mehrfach in seinen Vorlesungen.³⁸

Als Heidegger 1970 seinen 1927 gehaltenen Vortrag *Phänomenologie und Theologie* veröffentlichte, brachte er im Vorwort seine Hoffnung zum Ausdruck, die Schrift könne dazu „veranlassen, das vielfach Frag-Würdige der Christlichkeit des Christentums und seiner Theologie [...] zu bedenken“. Zugleich erinnerte er an die vor hundert Jahren veröffentlichte Schrift *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* von Franz Overbeck, der, wie Heidegger sagt, „die weltverneinende Enderwartung als den Grundzug des Urchristlichen“ festgestellt habe.³⁹

Da Heideggers Begegnung mit der theologischen Problematik an entscheidenden Punkten unter dem Einfluss Overbecks vor sich ging, dürfte es nicht ohne Interesse sein, auf diesen Punkt etwas einzugehen.

Schon der Titel der genannten Schrift Overbecks ist provozierend und stellt eine Herausforderung an die Theologie dar, denn die Themenstellung problematisiert explizit das Verhältnis zweier Sachen, deren Zusammengehörigkeit doch selbstverständlich oder unzertrennlich sein sollte. Die Frage, ob die Theologie, die mit dem Wesen der Religion, nämlich dem Glauben, zu tun haben sollte, und zwar so, dass sie eine begriffliche Fassung, begriffliche Ausarbeitung, Systematisierung und Herauskristallisierung desselben vollzieht, mit ebendemselben Glauben verträglich sei, scheint auf den ersten Blick absurd bzw. widersinnig zu sein. Die Frage, ob das Wesen einer Sache mit derselben Sache im Einklang steht oder nicht, ihr entspricht oder nicht, wirkt deshalb als widersinnig, weil, falls es ihr nicht entsprechen, falls es

neutisches Philosophieren schlechthin zentral ist: die Fragen und das Fragen werden in Abgrenzung gegen die dem Neukantianismus eigene Problemgeschichte und deren „Probleme“ ausgespielt und als die der Philosophie einzig gemäße Haltung in den Vordergrund gestellt (siehe hierzu meinen Aufsatz: „Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte: Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffes“, *Heidegger Studien*, Bd. XIII, 1997, S. 47–68). Der Satz, „Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“, stellt also eine charakteristische Verschmelzung von Philosophie und Theologie dar.

³⁷ Theodore Kisiel: „War der frühe Heidegger tatsächlich ein ‚christlicher Theologe‘?“, in: *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, hrsg. Annemarie Gethmann-Siefert, Stuttgart – Bad Cannstatt 1988, Bd. 2, S. 59–75, hier S. 60.

³⁸ M. Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, Bd. 20, hrsg. P. Jaeger, Frankfurt/Main: Klostermann, 1979, S. 417. Vgl. noch Anfang und Ende der ersten Marburger Vorlesung Heideggers, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA, Bd. 17, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main: Klostermann, 1994, S. 1 („Hier wird keine Grundlegung, kein Programm oder System gegeben: nicht einmal Philosophie ist zu erwarten“), 276f. („es [wäre] ein Mißverständnis [...]“, das [in der Vorlesung] Gewonnene im Sinne einer Philosophie zu nehmen [...] [Unsere] Forschung stellt sich lediglich die Aufgabe, den Boden für so etwas auszubilden“); ferner *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. Juli 1924*, hrsg. H. Tietjen, Tübingen 1989, S. 6 („Die [folgende] Abhandlung ist [...] nicht philosophisch“); *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA, Bd. 63, S. 20 („Die Hermeneutik ist selbst nicht Philosophie“); *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, S. 421 („die Philosophie [ist] jetzt zuerst Vorbereitung der Philosophie“); *Zur Sache des Denkens*, S. 51 (es ist ein Irrtum zu meinen, „dass es eine Philosophie Heideggers gebe“).

³⁹ „Phänomenologie und Theologie“, GA, Bd. 9, S. 46.

von ihr abweichen sollte – so könnte man meinen – eben nicht mehr *deren* Wesen wäre. Das Wesen einer Sache kann mit derselben Sache deswegen kaum in Widerspruch geraten, weil es damit sogleich aufhörte, eben deren Wesen zu sein. Die Frage nach der Christlichkeit der christlichen Theologie mutet dergestalt tautologisch an wie etwa der Ausdruck rundlicher Kreis bzw. die Frage nach der Rundlichkeit des Kreises. Die Frage bzw. deren Sinn entscheidet sich immerhin je danach, wie das Wesen des Christentums da vorverstanden wird. Wird es im Sinne einer Theorie, einer Lehre, einer Sammlung oder eines Systems von Lehrsätzen oder Dogmen gefasst, so ist die Frage nach dem Verhältnis der beiden Sachen offensichtlich eine tautologische; die Frage nach der Christlichkeit der Theologie als *Frage nach der Christlichkeit des Wesens des Christentums* ist dann bodenlos und absurd. Wird Christentum dagegen im Sinne eines Ereignisses, als Geschichte oder Geschehen, vorverstanden, dann besteht die genannte Sinnlosigkeit zumindest prinzipiell nicht mehr. Dann kann auch die Theorie, die Lehre, als zum Geschehen, zum Ereignis gehörend interpretiert werden und es lässt sich dementsprechend sinnvoll fragen, wie sie sich hierzu verhält.

In bezug auf das Verhältnis von Christentum und Theologie sieht nun Overbeck die Sache folgendermaßen an:

„Für die ruhige Betrachtung liegt die Thatsache offen genug vor, dass sich das Christentum mit einer Theologie ausgestattet hat, erst als es sich in einer Welt, die von ihm eigentlich verneint wird, selbst möglich machen wollte. Dieser Satz wäre auch dann noch richtig, wenn man die Theologie [...] aus den eigenen religiösen Interessen des Christenthums ableitete und etwa sagte, das Christentum habe sich mit einer Theologie versehen müssen, um durch Rückblick in seine Anfänge und beständige Reinerhaltung seiner ursprünglichen Erscheinung im Gedächtnis sich vor Entartung zu schützen. Denn auch so würde die Theologie aus einer vom Dasein des Christenthums in der Welt unzertrennlichen Schwäche desselben hervorgegangen sein. Allein eine solche Ableitung wäre überdies ganz falsch. Denn gerade in den Anfängen der Theologie, d.h. im ältesten christlichen Alexandrinismus, tritt so deutlich wie nur möglich zur Tage, dass sie ihre Blicke ganz wo anders hin gerichtet hat, dass das Christentum mit seiner Theologie sich auch den Weisen der Welt empfehlen und vor ihnen sehen lassen wollte. So betrachtet ist aber die Theologie nicht anderes als ein Stück der Verweltlichung des Christenthums, ein Luxus, den es sich gestattete, der aber, wie jeder Luxus, nicht umsonst zu haben ist.“⁴⁰

Sofern Heideggers Denkbemühungen sich im wesentlichen auf eine Neuformulierung des theologisch-dogmatischen Fundaments des Glaubens richteten, könnte er die Haltung Overbecks in dieser radikaler Form unmöglich geteilt haben, da dies seine Bestrebung, den spezifischen *logos* der Theologie zu suchen, von Anfang an sinnlos gemacht hätte. Den Einfluss Overbecks

⁴⁰ Franz Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. Reprographischer Nachdruck der 2., um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrten Auflage, Leipzig 1903 (Darmstadt 1989), S. 33f.

zeigen jedoch die folgenden, in der Vorlesung des Sommersemesters 1920 gemachten Bemerkungen, die gleichsam als Ankündigung eines Programms wirken: „Es besteht die Notwendigkeit einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und der *Verunstaltung der christlichen Existenz durch sie*“.⁴¹ Heidegger verpflichtet sich anschließend auf „die *wahrhaftige Idee der christlichen Philosophie*“ und fügt erläuternd hinzu: „christlich keine Etikette für eine schlechte und epigonhafte griechische.“ Der dergestalt formulierte Entwurf wäre dann der „Weg zu einer ursprünglichen christlichen – griechentumfreien – *Theologie*“.⁴²

Dieses Programm weiß die philosophisch-theologischen Diskussionen der Jahrhundertwende hinter sich. Ob sich die Wirkung der griechischen Philosophie auf den christlichen Glauben für diesen von Vorteil erwies, war ein viel diskutiertes Thema. Das ging mit der Neuentdeckung des Urchristentums und der Rückwendung zur Eschatologie einher. Johannes Weiß, auf dessen Schriften in Heideggers religionsphänomenologischen Vorlesungen hingewiesen wird,⁴³ hat die entscheidende Frage so formuliert: „[...] seit Paulus ist im Christentum Religion und Theologie so eng miteinander verkoppelt, daß es bis zum heutigen Tage nicht möglich gewesen ist, diesen Bund zu lösen. Es ist sehr zu fragen, ob das ein Segen für das Christentum gewesen sei. So notwendig die Theologie für die Kirche und ihr Verhältnis zur umgebenden Welt ist, so wünschenswert wäre es doch, wenn man im Leben des Einzelnen für das Religiöse eine Form finden könnte, bei der das Theologische ganz ausgeschaltet bliebe.“⁴⁴

Bereits Dilthey hatte aus seiner lebensphilosophischen Sicht grundlegende Bedenken angemeldet. „Man tut der Geschichte des Christentums unrecht“, so schrieb er, „wenn man die Aufnahme der Theoreme der griechisch-römischen Philosophie nur als ein äußerliches Schicksal ansieht, das ihm durch seine Umgebung aufgedrungen sei [...] hier verfällt nun die Innerlichkeit der christlichen Religion einem tragischen Schicksal...“⁴⁵ Die „Entwicklung der Formeln, welche die religiöse Erfahrung [...] rechtfertigen sollten“, habe sich „nicht folgerecht aus der im Christentum gegebenen Selbstgewißheit innerer Erfahrung vollzogen. [...] Ein Synkretismus in der Metaphysik, wie er der Niederschlag der langen Entwicklung griechisch-römischen Denkens war, schien dem religiösen Vorstellen die Mittel darzubieten, sich in einem System zu formieren und als solches zu behaupten. So entstand die christliche [...] *Theologie*.“⁴⁶ Dies habe dazu geführt, dass das Christentum „auf dem theoretischen Gebiet [...] einem [...] schwer auf sei-

⁴¹ M. Heidegger: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA, Bd. 59, hrsg. C. Strube, Frankfurt/Main: Klostermann, 1993, S. 91. (Herv. Verf.)

⁴² Ebd. Die zweite Herv. vom Verf.

⁴³ Vgl. Heidegger GA, Bd. 60, S. 133.

⁴⁴ J. Weiß: *Das Urchristentum*. Nach dem Tode des Verfassers hrsg. und am Schlusse ergänzt von R. Knopf, Göttingen 1917, S. 321f.

⁴⁵ W. Dilthey: *Das Wesen der Philosophie*. In: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, S. 388f.

⁴⁶ W. Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. In: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, S. 274 (Herv. im Original). Siehe auch S. 258.

ner weiteren Entwicklung lastenden Geschick [verfiel]. Wenn es den Gehalt seiner Erfahrung zu klarem Bewußtsein bringen wollte, musste es ihn in den Vorstellungszusammenhang der Außenwelt aufnehmen, welchem derselbe nach den Beziehungen von Raum, Zeit, Substanz, Kausalität eingeordnet wurde. So war die Entwicklung dieses Gehaltes im Dogma zugleich seine Veräußerlichung.⁴⁷ – „Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau“, so heißt Adolf von Harnacks berühmte Bestimmung in seiner *Dogmengeschichte*, „ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.“⁴⁸ In Harnacks bekanntem und wirkungsmächtigem Standardwerk über *Das Wesen des Christentums* liest man ergänzend hierzu: „Die Identifizierung des Logos mit Christus wurde der entscheidende Punkt für die Verschmelzung der griechischen Philosophie mit dem apostolischen Erbe.“ Diese Formel sei immerhin nicht lediglich „ein Segen“ gewesen. Sie habe das Evangelium „in steigendem Maße in eine Religionsphilosophie verwandelt“⁴⁹: „der griechisch-philosophische Gedanke, dass die wahre Religion in erster Linie ‚Lehre‘ sei, [...] fand immer mehr Eingang in die Christenheit. [...] Die christliche Religion hat schon damals jene Richtung auf den Intellektualismus erhalten, die ihr in der Folgezeit geblieben ist.“⁵⁰ Und gleichsam um die Heterogenität von Religion und Theologie (oder Glaube und Theologie) noch weiter zuzuspitzen, ruft Harnack an einem Punkt leidenschaftlich aus: „wie oft ist in der Geschichte die Theologie nur das Mittel, um die Religion zu beseitigen!“⁵¹

Heideggers Kampfansage an das Theoretische, seine lebensphilosophische Umgestaltung der Phänomenologie Husserls nach dem Ersten Weltkrieg lässt sich vor diesem Hintergrund genauer einschätzen. Heideggers grundlegende Kritik galt ebenfalls dem Intellektualismus, zunächst in der Theologie, dann aber auch in der Philosophie. Er habe, worauf Gadamer hingewiesen hat, „Harnacks These von der verhängnisvollen Hellenisierung der christlichen Theologie“⁵² wieder aufgenommen. In der Tat begegnen uns in der religionsphänomenologischen Vorlesung Heideggers die vielsagenden Bemerkungen: „Zentrum des christlichen Lebens: das eschatologische Problem. Schon zu Ende des ersten Jahrhunderts wurde das Eschatologische im Christentum verdeckt. Man verkennt in späterer Zeit alle ursprünglich christlichen Begriffe. Auch in der heutigen Philosophie sind noch hinter der griechischen Einstellung die christlichen Begriffsbildungen verborgen.“⁵³ Und der Einfluss Harnacks und der lebensphilosophischen Tradition lässt sich auch in bezug auf das über das Dogma Gesagte klar wiedererkennen:

⁴⁷ Ebd., S. 258.

⁴⁸ A. von Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3 Bände. 4. Aufl. 1909/10. Repogr. Nachdruck: Darmstadt 1983, I, S. 20.

⁴⁹ A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, hrsg. von C.-D. Osthöver, Tübingen: Mohr, 2005, S. 118.

⁵⁰ Ebd., S. 121.

⁵¹ Ebd., S. 35.

⁵² H.-G. Gadamer, GW, Bd. 3, S. 313. Siehe hierzu auch das letzte Zitat in Anm. 29 oben.

⁵³ M. Heidegger, GA, Bd. 60, S. 104. Siehe auch die in der Anm. 66 zitierten Passagen.

„Das Dogma als abgelöster Lehrgehalt in objektiv-erkenntnismäßiger Abhebung kann niemals leitend für die christliche Religiosität gewesen sein, sondern umgekehrt, die Genesis des Dogmas ist nur verständlich aus dem Vollzug der christlichen Lebenserfahrung.“⁵⁴ Schließlich heißt es gleichsam als Leitwort oder Maxime in der Nachfolge der zeitgenössischen theologischen Diskussion: „Scharf zu trennen: das Problem der Theologie und das der Religiosität.“⁵⁵

Um auf Overbeck und Heideggers Stellung zu ihm zurückzukommen: Heidegger dürfte die radikale Stellung Overbecks nicht ohne Vorbehalte angenommen haben. Die Tendenz des Glaubens zu begrifflicher Selbstaufklärung ist nämlich ihm selbst innigst eigen; die Theologie ist ja, wie Heidegger im Vortrag *Phänomenologie und Theologie* formuliert, „dem Glauben auferlegt“,⁵⁶ und das ist eben das die westliche Religion, das Christentum Auszeichnende – eine Position, die mit Anselms theologischem Programm „*fides quaerens intellectum*“, nicht nur verträglich ist, sondern mit ihm sogar in vollem Einklang steht.⁵⁷ Ob Heidegger nun Overbecks radikaler Position zugestimmt hat oder nicht: Es dürfte ihm wohl daraus das eine klar geworden sein, dass der Zusammenhang von Glauben und dessen begrifflicher Fassung, Theologie einerseits und zwischen Theologie und Philosophie andererseits zumindest nicht selbstverständlich und unproblematisch ist. Das Verhältnis zwischen Glauben und Theologie ähnelt dem zwischen Erleben und Begriff, und dies ist eines der Hauptthemen, denen Heideggers Interesse in den Nachkriegsjahren galt.

Angesichts der hier geltend gemachten Religionsauffassung, dergemäß das Wesen der Religion weniger in einer theoretischen Weltansicht oder in einem Lehrsystem als vielmehr und vor allem in religiöser Aktivität als Erleben und Geschichte, in einem ganz bestimmt religiös ausgerichteten Leben erblickt wird, sei angemerkt, dass sie tiefe Wurzel in der deutschen Philosophie hat. „Glaube ist nicht Lehre, sondern Leben, die erlebte Tat-sache [sc. Sache der Tat], der ‚Geburt Gottes‘ in der Seele“, heißt

⁵⁴ GA, Bd. 60, S. 112.

⁵⁵ Ebd., S. 310.

⁵⁶ GA, Bd. 9, S. 54.

⁵⁷ Wenn für Heidegger die „Auslegungstendenz“ zu den „Grundbewegtheiten des Lebens“ gehört („Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles“, a.a.O., S. 246), und wenn Hermeneutik in seinem Sinne nichts anderes ist, als die „Selbstaufklärung der Faktizität“ (GA, Bd. 63, S. 14; vgl. noch ebd., S. 15: der „Gegenstand“ der Hermeneutik hat „sein Sein als auslegungsfähiger und -bedürftiger“, es gehört „zu dessen Sein, [...] irgendwie in Ausgelegtheit zu sein“), so lassen sich aus dieser Sicht Glaube und Wissen, d.h. menschliches Sein (Erleben) und Auslegen, gar nicht trennen. Eher umgekehrt: im innersten Interesse der Faktizität selbst muss die Tendenz zur Selbstaufklärung, Selbstinterpretation liegen. Man vergleiche damit das theologische Programm Anselms, der im Vorwort zum *Proslogion* sagt, dessen Titel hätte eigentlich lauten sollen: „*fides quaerens intellectum*.“ Karl Barth hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, Anselms Interesse richte sich auf die Theologie als *intellectus fidei*; das *intelligere* sei dem Glauben gar nicht etwas Fremdes, sondern es sei vielmehr eine Forderung des Glaubens selbst (vgl. K. Barth: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München 1931, I/1).

es im Kriegsbuch von Paul Natorp, einem von Heideggers Lehrern.⁵⁸ Das Verpflichten des Christentums auf das Leben, auf die Geschichte bzw. die Geschichtlichkeit ist in der deutschen philosophisch-theologischen Tradition seit der mittelalterlichen Mystik und dem Werk Luthers gar nicht ungewöhnlich.⁵⁹ Unter Heideggers Lehrern bzw. Zeitgenossen ist neben Natorp⁶⁰ vor allem Dilthey zu nennen, der, Schleiermacher folgend, Ge-

⁵⁸ P. Natorp: *Deutscher Weltberuf. Geschichtsphilosophische Richtlinien. I. Buch. Die Weltalter des Geistes*, Jena 1918, S. 87. Zitiert nach T. Kiesel, „War der frühe Heidegger tatsächlich ein »christlicher Theologe«?“, a.a.O., S. 72.

⁵⁹ Es dürfte wohl nicht abwegig sein, im Zusammenhang der deutschen philosophischen Tradition sogar von einer dreifachen Nähe zu sprechen: Religionsnähe, Volksnähe und Lebensnähe, wobei diese Begriffe miteinander auf vielfache Weise verknüpft worden sind. Religionsnähe ist eine solche, die nicht selten mit einer gewissen Theologiefeindlichkeit oder zumindest Misstrauen gegen die Theologie einhergeht. In den religions- und lebensphänomenologischen Vorlesungen des jungen Heidegger erscheinen Lebensnähe und Religionsnähe besonders verbunden, sie können sogar als sich selbst gegenseitig bestimmend und deswegen als austauschbar betrachtet werden. Heideggers lebensphilosophische Uminterpretation der Phänomenologie Husserls orientiert sich vor allem am religiösen Erleben. Die lebensphilosophische Umgestaltung der Phänomenologie Husserls, d.h. Heideggers frühe Lebensphänomenologie, wird so zur Phänomenologie religiösen Lebens. (Auf die Frage: „was ist Religion?“, lautet die Antwort: „religiöses Leben“ – also nicht Lehre, Doktrin, sondern Praxis, Leben –; auf die Frage, „was ist Leben?“ ist die Antwort ebenso, aber jetzt anders akzentuiert, „religiöses Leben“.) Religion besagt ebenso beim jungen Hegel wie dann auch bei Dilthey und Heidegger nicht so sehr Theologie, d.h. Theorie, Doktrin oder Lehre, sondern vielmehr Leben bzw. Erlebnis. Ähnliches gilt von Schleiermacher, dessen Deutung der Religion – nicht als Metaphysik und Moral, sondern vielmehr als Anschauung des Universums und Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit – sich ebenso sehr in diese Tendenz einfügt, und auf den der junge Heidegger ausdrücklich zurückgegriffen hat („Anfang August 1917 hielt der Privatdozent und Landsturmmann Heidegger im privaten Kreis einen Vortrag über Schleiermachers *Reden über die Religion* [...] Die zweite dieser *Reden* schiebt die philosophische Theologie, die Krone und Wurzel der Philosophie von Aristoteles bis Hegel, beiseite“ [O. Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München: Alber, 1992, S. 21f.; vgl. hierzu F.D.E. Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, neu hrsg. Rudolf Otto, 4. durchges. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck, 1920, z.B. S. 26ff., 31, 47, 73, 76, 79, 112]; siehe in diesem Zusammenhang Heideggers Brief an Elisabeth Blochmann am 7. XI. 1918: „vom religiösen Urerlebnis führt ein Weg zur Theologie, er muß aber nicht von der Theologie zum religiösen Bewußtsein u. seiner Lebendigkeit leiten“ [M. Heidegger – E. Blochmann: *Briefwechsel 1918–1969*, hrsg. J. W. Storck, Marbach/Neckar 1989, S. 10]). – Religionsnähe verweist dann auf Geschichtsnähe, wobei Geschichte auch vor allem als geschichtliches Leben, Geschichtlichkeit, und nicht als Historie oder Geschichtswissenschaft verstanden wird. Dieser Punkt geht besonders klar von der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung Nietzsches hervor, deren Titel in dieser Hinsicht schon selber vielsagend ist: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ (Religionsnähe liegt bei Nietzsche allerdings nicht so klar auf der Hand – für Heidegger war er immerhin „der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph“, dessen Wort „Gott ist tot“ keineswegs „ein atheistischer Lehrsatz“ sei [Die *Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, hrsg. H. Heidegger, Frankfurt/Main: Klostermann, 1983, S. 13; Nietzsche: *Der Wille zur Macht als Kunst, Gesamtausgabe*, Bd. 43, hrsg. B. Heimbüchel, Frankfurt/Main: Klostermann, 1985, S. 193] –, wohl aber eine mit Volksnähe verknüpfte Lebensnähe, verschmolzen mit starken Zügen der für die deutsche philosophische Tradition ebenso charakteristischen Kulturkritik.)

⁶⁰ Wenn wir in den beiden vorherigen Anmerkungen das Denken Heideggers in den Zusammenhang Natorps und dadurch der deutschen philosophischen Tradition zu stellen versucht haben, so ist nicht ohne Interesse darauf hinzuweisen, dass Natorp selbst das Den-

schichte und Christentum sich gegenseitig bestimmen ließ: Ohne Religion keine Geschichte, und ohne Geschichte keine Religion.⁶¹ Die Geschichte kann erst vom Christentum her, das selbst geschichtsöffnend, geschichtstiftend ist, erklärt werden, da ja das Wesen des Christentums selbst in seinem Geschichtlichkeitsein, in seinem Ereignischarakter liegt. Die Interpretation der Religion auf ihren praktischen Charakter hin, dass sie nämlich Sache des Lebens, der Praxis, nicht Sache der Theorie ist, kommt eindeutig bei Kant zum Ausdruck, dessen Absage an die Gottesbeweise im Bereich der theoretischen Vernunft unter gleichzeitigem Festhalten an der Postulatenlehre in der praktischen oft missverstanden bzw. verkannt wurde.⁶² Dieser Charakter wird von Fichte und dem jungen Hegel mit Nachdruck geltend gemacht (es genüge hier ein Hinweis auf die ausgesprochene Theologiefeindlichkeit des jungen Schelling und Hegel⁶³); und, um zu Schelling zu kommen, genüge

ken des jungen Heidegger einmal in den Zusammenhang der deutschen philosophischen Tradition gestellt hat. Als Heidegger ihm den auf Veranlassung Husserls im Oktober 1922 entstandenen Auszug „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“ (siehe *Dilthey-Jahrbuch* 6, 1989, S. 235–269) zugesandt hatte, schrieb Natorp an Husserl am 9. XI. 1922: „Es ist bei den Kollegen starkes Interesse für die Originalität seines [sc. Heideggers] Vorgehens. Ich habe das Mskr. auch nochmals u. mit nur noch verstärktem Eindruck gelesen. Ich bin fast erschüttert durch die Beobachtung, wie haarscharf seine ganze Ansicht des Hellenentums, seines entscheidenden Einflusses auf die gesamte abendländische »Kultur«, u. der eigenen Stellung (in dieser u. gegen sie) des deutschen Geistes, wie er in – Luther (und, denke ich, Kant) sich gegen das Vergangene stellt, – mit meinen eignen Gedanken zusammentrifft u. sie von vielen neuen Seiten auf einmal bestätigt.“ (E. Husserl: *Briefwechsel*. Bd. V: *Die Neukantianer*, in Verbindung mit E. Schuhmann hrsg. von K. Schuhmann, Dordrecht / Boston / London 1994, S. 163).

⁶¹ Vgl. Wilhelm Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hrsg. B. Groethuysen. 9. unveränd. Aufl., Stuttgart – Göttingen 1990, S. 139, 253f.; F.D.E. Schleiermacher: *Über die Religion*, a.a.O., S. 63 („Geschichte im eigentlichen Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr [...] und alle wahre Geschichte hat überall zuerst einen religiösen Zweck gehabt und ist von religiösen Ideen aus gegengen“). Zusammenfassend hierzu s. Theodore Kiesel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley – Los Angeles – London 1993, S. 86ff., 92 („History is always religious, and religion historical“).

⁶² Für Kant ist eine Religion, die vom Ethischen (das für ihn mit Praktischem gleichbedeutend ist) absieht, eher Aberglaube, und die Existenz Gottes sowie die Unsterblichkeit der Seele stellen für ihn niemals theoretisch gesicherte Erkenntnisse dar, sondern sie dienen lediglich dem moralischen Vernunftgebrauch, derart, dass sie erst im Zusammenhang mit dem ethisch ausgerichteten, auf das moralisch Gute abzielende Leben, d.h. als Postulate der praktischen Vernunft (vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 238ff.), in Frage kommen können und überhaupt zugelassen werden dürfen. Es ist nur die Ethik, die den Zugang zur Metaphysik schaffen kann, wie umgekehrt auch das Metaphysische sich erst ethisch sozusagen „ausfüllen“ lässt.

⁶³ Vgl. vor allem Schellings und Hegels Briefwechsel in den 1790er Jahren: *Briefe von und an Hegel*, hrsg. J. Hoffmeister, 3., durchgesehene Auflage, Hamburg: Meiner, 1969, S. 13ff. bes. Schellings Verweis auf den „Unfug der Theologie“ (S. 21). Siehe dann Hegels abschätzende Verwendung des Begriffs Theologie (sowie Metaphysik) in seinen Jugendschriften: *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, hrsg. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970, z.B. Bd. 1, S. 17, 19, 225; Bd. 2, S. 555. Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund siehe W. Dilthey: *Der Jugendgeschichte Hegels*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, hrsg. H. Nohl, 5. Aufl., Stuttgart – Göttingen: Vandenhoeck, 1959, in unserem Zusammenhang bes. S. 61. Der Widerstand gegen die aristotelisch-scholastische

es, aus der kürzlich edierten *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* eine Stelle zu zitieren, die da lautet: „Gerade das Geschichtliche ist das Wesen des Christentums [...]. Man spreche überhaupt nicht immer von der Lehre Jesu – diese Lehre ist Christus selbst. Das Christentum ist keine eigentliche Lehre, sondern eine Sache [...]“.⁶⁴

Heideggers Bemühungen galten ebenso der (von Husserl her vermittelten und wesentlich uminterpretierten) ‚Sache selbst‘, und im schon mehrmals angeführten Vortrag *Phänomenologie und Theologie* heißt es entsprechend dem eben Ausgeführten, die Theologie könne „nicht Wissenschaft vom Christentum sein als einem weltgeschichtlichen Vorkommnis, sondern sie ist eine Wissenschaft, die selbst zu dieser Geschichte des Christentums gehört, von ihr getragen wird und sie selbst wieder bestimmt“, und zwar „etwa so, wie jede historische Disziplin selbst eine geschichtliche Erscheinung ist“.⁶⁵

Heideggers Versuch einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition bis zu ihrem Anfang bei den Griechen ist also zunächst theologisch motiviert, nämlich durch die Bestrebung, der Theologie eine neue, angemessene Begrifflichkeit zu finden, sie von der ihr unangemessenen, entlehnten Begrifflichkeit der Philosophie zu befreien.⁶⁶ Diese Bestrebung erweist sich alsbald als Illusion. 1923 ist die Frage noch offen, als Heidegger sagt, dass „die christliche Theologie ständig von der Hand in den Mund gelebt hat und in der Aneignung wissenschaftlich begrifflicher Mittel Anschluß an die jeweilige Philosophie suchte [...]“. *Ob eine Theologie möglich ist, die ohne Anleihen an eine Philosophie ihre eigene Begrifflichkeit schöpft, soll hier nicht diskutiert werden.* Jedenfalls hat bisher die Theologie nur von

Theologie, besonders die *theologia gloriae* des Mittelalters, ist entscheidend von Luther her geprägt, der ihr im Rückgriff auf Paulus die *theologia crucis* gegenüberstellt hatte; an diese Auffassung der Theologie hat sich auch der junge Heidegger angeschlossen. Siehe hierzu John van Buren: *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington and Indianapolis 1994, S. 157ff., bes. 163; ders.: „Martin Heidegger, Martin Luther“, in: *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, hrsg. Th. Kiesel, J. van Buren, Albany, New York 1994, S. 159–174.

⁶⁴ F. W. J. Schelling: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hrsg. Walter E. Ehrhardt, Hamburg 1992, Teilband I, S. 17.

⁶⁵ „Phänomenologie und Theologie“, GA, Bd. 9, S. 51.

⁶⁶ Darin dürfte man den Einfluss Overbecks erblicken. Siehe hierzu die folgenden drei Belege: „Die christliche Theologie und die in ihrem Einfluss stehende philosophische ‚Spekulation‘ [...] sprechen in erborgten, ihrem eigenen Seinsfelde fremden Kategorien“ (PIA, S. 263 = PIA-R, S. 62f. bzw. GA, Bd. 62, S. 389f. Herv. im Original). „[Die] altchristliche Er rungenschaft wurde durch das Eindringen der antiken Wissenschaft in das Christentum verbildet und verschüttet“ (*Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, GA, Bd. 58, hrsg. H.-H. Gander, Frankfurt/Main: Klostermann, 1993, S. 205). „Der Sinn dieser Zeitlichkeit ist auch für die faktische Lebenserfahrung grundlegend, ebenso für Probleme wie etwa das der Ewigkeit Gottes. Diese Probleme wurden bereits im Mittelalter nicht mehr ursprünglich gefaßt, infolge des Eindringens der platonisch-aristotelischen Philosophie in das Christentum, und unsere heutige Spekulation, die über Gott spricht, vermehrt das Chaos noch. [...] Auch in der heutigen Philosophie sind noch hinter der griechischen Einstellung die christlichen Begriffsbildungen verborgen.“ (*Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA, Bd. 60, S. 104; Herv. Verf.) Eben deswegen bedarf es der „Destruktion“ (siehe Anm. 6 oben)

der Philosophie gelebt.“⁶⁷ Mitte der dreißiger Jahre heißt es dagegen: „Alle Glaubenstheologie ist nur auf Grund der Philosophie möglich, auch dann, wenn sie die Philosophie als Teufelswerk zurückweist.“⁶⁸ Heidegger scheint die Hoffnung aufgegeben zu haben.

Philosophie und Theologie sind in der abendländischen Überlieferung so eng miteinander verbunden, dass weder die Theologie ohne Philosophie noch diese ohne jene auskommt. Die an den frühen Vorlesungen zur grundsätzlichen Charakterisierung der Philosophie in Anspruch genommene Haltung, nämlich Beunruhigung des eigenen Daseins, geht auf Augustinus' *inquietum cor nostrum* zurück.⁶⁹ Die Einsicht in den unangemessenen (mit späterem Ausdruck: ontotheologischen, metaphysischen) Charakter der Begrifflichkeit der Theologie führt ihn während des ersten Weltkrieges zum Bruch mit dem ‚System‘ des Katholizismus, d.h. dem scholastischen Aristotelismus (nicht aber mit dem Christentum als solchem),⁷⁰ und in den Nachkriegsjahren zu einer eigentümlichen, prinzipiellen Atheismus. Philosophie ist demgemäß grundsätzlich a-theistisch, d.h. nicht dem Inhalt, sondern der Haltung nach. Philosophie muß ohne Gott auskommen; sie „darf sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen.“⁷¹

Dass diese Haltung nicht pauschal gegen die Religion, sondern viel eher gegen eine bestimmte – uneigentliche, wie man sagen möchte – religiöse Einstellung gerichtet ist, zeigt eine charakteristische Bemerkung der ersten Marburger Vorlesung. Es heißt da eingangs: „[Die] Feigheit vor dem Fragen verbrämt sich oft mit Religiosität. Letztliches, vor sich selbst gestelltes Fragen erscheint *dieser* Religiosität als Vermessenheit.“⁷² *Dieser*

⁶⁷ GA, Bd. 17, S. 118 (Herv. Verf.). Vgl. jetzt auch *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA, Bd. 60, S. 310: „Bei der Theologie ist stets zu beachten ihre ständige Abhängigkeit von Philosophie und der Lage des jeweiligen theoretischen Bewußtseins überhaupt. Die Theologie hat bis jetzt keine originäre theoretische Grundhaltung der Ursprünglichkeit des Gegenstandes entsprechend gefunden.“

⁶⁸ Schellings *Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 61.

⁶⁹ M. Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, GA, Bd. 58, S. 62; vgl. noch *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA, Bd. 60, S. 105 („Unsicherheit“); *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA, Bd. 61, hrsg. W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/Main: Klostermann, 1985, S. 174 („Unruhe“).

⁷⁰ Siehe Heideggers Brief an den Theologen Engelbert Krebs am 9. Januar 1919: „Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens haben mir das System des Katholizismus problematisch u. unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne).“ (Bernhard Casper: „Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923“, in: *Kirche am Oberrhein. Festschrift für Wolfgang Müller*, hrsg. R. Bäumer, K. Suso Frank, H. Ott, *Freiburger Diözesan Archiv* 100, 1980, S. 534–541, hier S. 541; siehe jetzt in: *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1, S. 67f.).

⁷¹ GA, Bd. 61, S. 197.

⁷² M. Heidegger, GA, Bd. 17, S. 2 (Herv. vom Verf.).

Religiosität also, nicht der Religiosität im allgemeinen. Philosophie ist nur unter der Voraussetzung atheistisch, dass die Religion das Fragen ausschließt. Religion aber, scheint Heidegger anzudeuten, braucht nicht notwendig mit *Fragen* unverträglich zu sein. Eher umgekehrt. Denn, wie eine Bemerkung aus den *Beiträgen* heißt: „Die Fragenden [...] sind die ursprünglich und eigentlich Glaubenden“⁷³ oder laut der berühmten Behauptung: „das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“. Die wirklich Fragenden sind zugleich die wirklich Glaubenden. Eine Religiosität, die vor dem Fragen zurückweicht, ist eine Verfallsform, eine uneigentliche Seinsart derselben, kein wirklicher Glaube, sondern eine Bequemlichkeit. Es ist die letztere, die der Philosophie gegenübersteht, nicht die Religion als solche. Angesichts der „gewaltsam unechten Religiosität“ von heute – und nicht im allgemeinen – scheint Heidegger bereit zu sein, „den billigen Vorwurf des Atheismus“ auf sich zu nehmen (dieser sei „sogar, wenn er ontisch gemeint ist, völlig gerechtfertigt“).⁷⁴ Wenn in Heideggers so genanntem Natorp-Bericht von 1922 von Atheismus die Rede ist, so präzisiert Heidegger sein Verständnis dieses Terminus sogleich wie folgt: „atheistisch besagt hier: sich freihaltend von verführerischer, Religiosität lediglich beredender, Besorgnis“.⁷⁵

Heideggers Haltung hängt im wesentlichen mit seiner in den Nachkriegsjahren erfolgreicher hermeneutischer Neudefinierung bzw. Neuaneignung des Philosophiebegriffs zusammen, sie entspringt aus ihr; dem neuen Philosophiebegriff zufolge ist „Philosophie [...] die im faktischen Leben selbst seiende Weise des Erkennens, in der faktisches Dasein sich [...] auf sich selbst stellt.“⁷⁶ „Philosophie muss in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell a-theistisch sein“.⁷⁷ Angenommen wohlgemerkt –

⁷³ M. Heidegger, GA, Bd. 65, S. 369.

⁷⁴ M. Heidegger, GA, Bd. 26, S. 211. „Ob aber nicht der vermeintliche ontische Glaube an Gott im Grunde Gottlosigkeit ist?“, fragt er anschließend. Und in dem Zusammenhang fragt es sich ebenfalls, ob nicht „der echte Metaphysiker religiöser ist denn die üblichen Gläubigen, Angehörigen einer ‚Kirche‘ oder gar die ‚Theologen‘ jeder Konfession“ (ebd.). Diese Sachen wurden, wie Heidegger bemerkt, in der Vorlesung öffentlich nicht behandelt. In einem mündlich ebenfalls nicht vorgetragenen Zusatz des Wintersemesters 1942/43 heißt es: „Man hat aus den Erörterungen über ‚das Römische‘ eine Feindseligkeit gegen ‚das Christliche‘ herausgehört. Es bleibe der Theologie überlassen, darüber nachzudenken, ob die hier versuchte Besinnung auf das Wesen der Wahrheit, in ihrem Zusammenhang gedacht, für die Bewahrung des Christlichen nicht fruchtbarer sein könnte als die irgeleitete Sucht, auf der ‚Basis‘ der modernen Atomphysik neue ‚wissenschaftlich‘ fundierte Beweise für das Dasein Gottes und für die ‚Willensfreiheit‘ zu konstruieren.“ (M. Heidegger, GA, Bd. 54, S. 248.)

⁷⁵ M. Heidegger: PIA, S. 247 (= PIA-R, S. 28 bzw. GA, Bd. 62, S. 363).

⁷⁶ *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA, Bd. 63, S. 18 (Herv. vom Verf.). Zu Heideggers hermeneutischer Wende in den Nachkriegsjahren siehe meinen Aufsatz „Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of ‚Destruction‘ on the Way to Being and Time“, in: *Phenomenology and Beyond: Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, Bd. 21, hrsg. John D. Caputo, L. Langsdorf, *Philosophy Today*, Bd. 40, n. 1, Frühjahr 1996, S. 9–35.

⁷⁷ GA, Bd. 61, S. 197. Siehe noch GA, Bd. 17, S. 2: „[Die] Feigheit vor dem Fragen verbrämt sich oft mit Religiosität. Letztliches, vor sich selbst gestelltes Fragen erscheint dieser Religiosität als Vermessenheit“ (Herv. vom Verf.). Siehe ferner PIA, S. 246 (= PIA-R, S. 27f.; GA, Bd. 62, S. 362f.):

könnten wir hinzufügen –, dass Religion das Fragen nicht aushält. Ob das so sein muss, bleibt noch unentschieden. Mitte der 30er Jahre scheint Heidegger auch diese Hoffnung – die wesentlich mit einer philosophisch-theologisch in die Wege zu leitenden religiösen Erneuerung zusammenhängt – aufgegeben zu haben. In der *Einführung in die Metaphysik* heißt es eingangs: Der Gläubige „kann nicht eigentlich fragen, ohne sich selbst als einen Gläubigen aufzugeben“. Das Fragen als das den Philosophen Auszeichnende wird also dem Gläubigen nicht mehr zugemutet. „Aber andererseits ist jener Glaube“, fügt er immerhin hinzu, „wenn er sich nicht ständig der Möglichkeit des Unglaubens aussetzt, auch kein Glauben, sondern eine Bequemlichkeit [...]“.⁷⁸ Womit stillschweigend wieder einmal zwischen eigentlichem und uneigentlichem Glauben unterschieden wird. Nur noch die Philosophen bzw. die Fragenden, oder – wie es später heißt – die Denkenden, bleiben die einzigen „ursprünglich und eigentlich Glaubenden“. Der Denkhorizont der sich metaphysisch verhaltenden Theologie und ihre Sprache reichen für die ihnen zugemutete Aufgabe nicht zu. „Das Heilige läßt sich überhaupt nicht ‚theologisch‘ ausmachen, denn alle ‚Theologie‘ setzt den *Theos*, den Gott, schon voraus und dieses so gewiss, dass immer dort, wo die Theologie aufkommt, der Gott schon die Flucht begonnen hat.“⁷⁹

„Wenn erstens die Philosophie nicht eine erfundene, im Leben nur mitlaufende Beschäftigung mit irgendwelchen »Allgemeinheiten« und beliebig zu setzenden Prinzipien ist, sondern als *fragendes Erkennen*, das heißt als *Forschung*, nur der genuine explizite Vollzug der Auslegungstendenz der Grundbewegtheiten des Lebens, in denen es diesem um sich selbst und sein Sein geht – und wenn zweitens Philosophie gesonnen ist, das faktische Leben in seiner entscheidenden Seinsmöglichkeit in Sicht und Griff zu bringen, das heißt wenn sie bei sich selbst radikal und klar ohne Seitenblicke auf weltanschauliche Betriebsamkeiten sich dafür entschieden hat, das faktische Leben von ihm selbst her aus seinen eigenen faktischen Möglichkeiten auf sich selbst zu stellen, das heißt, wenn die Philosophie *grundsätzlich atheistisch* ist und das versteht – dann hat sie entscheidend gewählt und für sich zum Gegenstand erhalten das faktische Leben hinsichtlich seiner Faktizität.“

Der A-theismus der Philosophie wird in einer anschließenden Anmerkung noch weiter bestimmt:

„Jede Philosophie, die in dem, was sie ist, sich selbst versteht, muss als das faktische Wie der Lebensauslegung gerade dann, wenn sie dabei noch eine ‚Ahnung‘ von Gott hat, wissen, dass das von ihr vollzogene sich zu sich selbst Zurückreißen des Lebens, religiös gesprochen, eine Handaufhebung gegen Gott ist. Damit allein aber steht sie ehrlich, d.h. gemäß der ihr als solcher verfügbaren Möglichkeit vor Gott; atheistisch besagt hier freihaltend von verführerischer, Religiosität lediglich beredender, Besorgnis.“

Wenn Philosophie in „letztliches, vor sich selbst gestelltes Fragen“ versetzt wird, so muss dieses Fragen der „Religiosität als Vermessenheit“ erscheinen, denn, wie es Mitte der 30er Jahre heißt, der Gläubige „kann nicht eigentlich fragen, ohne sich selbst als einen Gläubigen aufzugeben [...]“. Aber andererseits ist jener Glaube“, fügt er hinzu, „wenn er sich nicht ständig der Möglichkeit des Unglaubens aussetzt, auch kein Glauben, sondern eine Bequemlichkeit [...]“ (*Einführung in die Metaphysik*, S. 5). – Ich habe diese Probleme ausführlicher zu diskutieren versucht in meinem Aufsatz „Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in his Early Lecture Courses up to *Being and Time*“. In: *American Catholic Philosophical Quarterly* (früher: *The New Scholasticism*) Bd. LXIX, no. 2, Frühjahr 1995, S. 189–228.

⁷⁸ M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, S. 5.

⁷⁹ M. Heidegger GA, Bd. 52, S. 132f.

Auch dasjenige, was von dem jungen Heidegger prinzipieller Atheismus genannt wird, ist der deutschen philosophischen Tradition nicht unbekannt und lässt sich ungezwungen mit einem Schelling-Zitat erläutern bzw. parallelisieren. Dass die Parallele auf der Hand liegt, ergibt sich auch daraus, dass Heidegger selbst dieses Zitat hoch eingeschätzt zu haben scheint, da er es am Anfang seiner Schelling-Vorlesung angeführt hat, und zwar wohl deshalb, weil die in diesem zu Sprache kommende Haltung ihm sehr nahe lag.

Selbst Gott muss der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie stellen will. Hier heißt es: Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden. Nur derjenige ist auf den Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte und selbst von allem verlassen war, dem alles versank und der mit dem Unendlichen sich allein gesehen: ein großer Schritt, den Plato mit dem Tode verglichen.⁸⁰

Schelling habe, so betont Heidegger, diesen Schritt mehrmals getan. Dieses Zitat liest sich aber auch im wesentlichen als Selbstinterpretation, und zwar in zweifacher Weise. Denn erstens musste auch Heidegger um seinen eigenen Standort leidenschaftlich kämpfen, und auch er musste, wie er in bezug auf Schelling sagt, „immer wieder alles loslassen und immer wieder dasselbe auf einen neuen Grund bringen“.⁸¹ Zur Zeit der Abhaltung seiner Schelling-Vorlesung, d.h. Mitte der dreißiger Jahre, musste er nach dem Scheitern von *Sein und Zeit* eine Neuorientierung suchen. Und zweitens musste auch er erfahren, was es heißt, Gott lassen zu müssen. Somit wurde er ebenso wenig wie Schelling (oder Fichte und Hegel, die ebenso des Atheismus bezichtigt wurden) zu einem Atheisten im geläufigen, gängigen Sinne. Die Theologie und der Glaube der Herkunft wurden ihm allerdings eben „problematisch u. unannehmbar“.⁸² Auch er musste den „Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie“ aufsuchen, und er fand ihn in seinen frühen Vorlesungen in seiner Hermeneutik der Faktizität, die Gott (Gott in einem metaphysisch-theologischen Sinne) ebenso aufgibt und aufgeben muss, wie Schelling es um einer „wahrhaft freien Philosophie“ willen reklamiert.

Heideggers Philosophie bzw. sein spätes Seinsdenken nimmt in genau dem Maße religiöse Töne an, als er von der metaphysisch-ontotheologisch bestimmten Theologie der Herkunft Abstand nimmt. Gott-los (und d.h. hier zugleich: wort-los, erschweigend) in einem prägnanten Sinne ist und bleibt dieses Denken deshalb, weil es ihm um den lebendigen Gott geht, nicht um den metaphysischen Gott, den Gott als Causa sui, zu dem „der Mensch weder beten, noch [...] ihm opfern [kann]“.⁸³ *Es geht um den Gott, vor dem der*

Mensch aus Scheu ins Knie zu fallen und vor dem er zu musizieren und zu tanzen sehr wohl vermag. Der Ort dieses Gottes steht leer, Heideggers Sagen möchte ihm den Raum freihalten und für seine mögliche Ankunft Bereitschaft wecken und wahren.

Mit Gottesfrage und Gottesbegriff scheint es also bei Heidegger folgendermaßen bestellt zu sein: Eine Gottesfrage gibt es sehr wohl bei ihm, zumal man berücksichtigt, „das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“,⁸⁴ d.h. das philosophisch grundlegende Tun des Fragens selbst bereits einem religiösen Verhalten entspricht – nicht aber einen Gottesbegriff, da hierzu die angemessene Begrifflichkeit und ein damit korrelatives Angesprochenwerden, besser: Angesprochenwordensein (und dessen Erfahrenhaben), fehlt. Es habe ja auch an der Sprache der Metaphysik gelegen, dass die im unveröffentlichten dritten Abschnitt des ersten Teiles von *Sein und Zeit* geforderte Kehre „nicht durchkam“.⁸⁵ Das Ringen um die Sprache hat freilich *Sein und Zeit* von Anfang an charakterisiert. Für seine Aufgabe, hieß es in der Einleitung, „fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die ‚Grammatik‘“.⁸⁶ Diese Sprachnot sollte sich als dauerhaft erweisen. Ein wesentliches Hindernis im Sagen vom Ereignis liege, wie Heidegger am Ende seines Vortrages über „Zeit und Sein“ sagt, seinerseits darin, in „Aussagesätzen“ gesprochen haben zu müssen.⁸⁷ Deswegen ist die „Logik“ jenes *logos*, die dem Seyn bzw. dem Ereignis entsprechen will, die „*Sigetik*“.⁸⁸ Das meint kein bloßes, sondern ein beredtes Schweigen, ein Erschweigen. „Die Sprache

(siehe hierzu aus seinsgeschichtlicher Sicht Heidegger: *Nietzsche*, Pfullingen: Neske, 1961, Bd. 2, S. 415ff.) Das metaphysisch vorgestellte Gott, der Gott der Metaphysik als Ontotheologie ist also kein lebendiger Gott. In Heideggers Spätdenken kehrt das Problem des A-theismus wieder und wird an der die Metaphysik kennzeichnenden Seinsvergessenheit festgelegt. „Der ‚A-theismus‘, recht verstanden, ist die seit dem Untergang des Griechentums die abendländische Geschichte übermächtigende Seinsvergessenheit, als der Grundzug dieser abendländischen Geschichte selbst. Der ‚A-theismus‘, wesensgeschichtlich verstanden, ist keineswegs, wie man gerne meint, das Produkt wildgewordener Freidenker. Der ‚A-theismus‘ ist nicht der ‚Standpunkt‘ sich hochmütig gebärdender ‚Philosophen‘. Der ‚A-theismus‘ ist vollends nicht das klägliche Gemächte der Machenschaft der ‚Freimauer‘. Die ‚Atheisten‘ solcher Art sind selbst bereits nur der letzte Auswurf der Götter-losigkeit“ (*Parmenides*, GA, Bd. 54, S. 166f.). Diesem A-theismus entgegenzuwirken ist eine der Hauptbestrebungen des vom späten Heidegger versuchten Seinsdenkens (und zwar hauptsächlich dadurch, dass es an die für die Metaphysik als Geschichte des Seins charakteristische Seinsvergessenheit und den daraus resultierenden Nihilismus erinnert), einen Gott hervorzaubern zu können beansprucht es allerdings nicht.

⁸⁴ M. Heidegger: „Die Frage nach der Technik“, *Vorträge und Aufsätze*, 4. Aufl., Pfullingen: Neske, 1978, S. 40.

⁸⁵ M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus“*, *Wegmarken*, GA, Bd. 9, S. 313–364, hier: S. 328f.: „[...] [B]ei der Veröffentlichung von ‚Sein und Zeit‘ [wurde] der dritte Abschnitt des ersten Teiles, ‚Zeit und Sein‘, zurückgehalten“, so sagte er im Rückblick, „weil das Denken im zureichenden Sagen“ der hier geforderten „Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam“.

⁸⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 39.

⁸⁷ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 2. Aufl., Tübingen 1976, S. 25.

⁸⁸ Vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 65, S. 12, S. 78ff. S. 510. Zum Sagen als Erschweigen, vgl. z.B. M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 1, S. 471; M. Heidegger, GA, Bd. 44, S. 233. Zum Schweigen als religiöses Phänomen in den frühen religionsphänomenologischen Vorlesungen, vgl. M. Heidegger, GA, Bd. 60, S. 312.

⁸⁰ *Schellings sämtliche Werke*, hrsg. K.F.A. Schelling, Bd. XI, S. 217f.; Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 7.

⁸¹ Heidegger: *Schellings Abhandlung*, S. 7.

⁸² Siehe Anm. 70 oben.

⁸³ *Causa sui* ist dagegen eine Begriffsbestimmung, und zu Begriffen kann man offensichtlich kaum beten oder ihm opfern. Sie ist eine begriffliche Ausprägung einer gewissen, sich in bestimmter Weise verhaltenden Philosophie, die auf die Idee der Kausalität zurückgreift

gründet im Schweigen“, heißt es in den *Beiträgen*. „Das Schweigen ist das verborgenste Maß-halten.“⁸⁹ Das mag sich in der Tat als „eine Bezweiflung der Möglichkeit der Theologie selbst“⁹⁰ herausnehmen. Aber bereits in *Sein und Zeit* wurde das Schweigen als eine „wesenhafte Möglichkeit des Redens“ interpretiert.⁹¹ Wenn *Logos* Rede ist, und das Erschweigen eine Möglichkeit der Rede, dann ist „im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen“⁹² – zum Erschweigen kommen – in der Tat eine Art von Theologie.

Einen Gottesbegriff kann aber auch deshalb im Denken Heideggers nicht geben, weil „was das Wort ‚Gott‘ nennen soll“, für Heidegger vom Wesen der Gottheit, diese vom Wesen des Heiligen, letzteres wiederum von der Wahrheit des Seins abhängig bleibt. Wie Heidegger selbst hierzu im *Humanismusbrief* schreibt: „Erst aus der Wahrheit des Seins lässt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen lässt sich das Wesen von Gottheit denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott‘ nennen soll.“⁹³ Wenn eine entsprechende Erfahrung der Wahrheit des Seins und des Heiligen ausbleibt, so bleibt, wie es scheint, auch kein Wesensraum für Gott und die Götter übrig, ein Raum, in dem sie erscheinen könnten. Diese Lücke lässt sich nicht mit Spekulationen beheben – die Philosophie kann keinen Gott hervorzubern. Solange die Dimension des Heiligen verschlossen bleibt, kann auch kein Gott hervortreten. „Vielleicht besteht das Auszeichnende dieses Weltalters in der Verschlossenheit der Dimension des Heilen. Vielleicht ist dies das einzige Unheil.“⁹⁴ Ein *Gottesbegriff* ist sinnvoll nur nach entsprechender Gotteserfahrung – als deren begriffliche Artikulation –, diese ist jedoch erst nach Aufschließung der Dimension des Heiligen möglich.

Wie immer man zu Heideggers denkerischem Beitrag zur Gottesfrage näher Stellung nehmen mag, man kann – soviel lässt sich als Fazit unserer Rekonstruktion feststellen – von hier aus der Behauptung ohne Vorbehalt zustimmen: „Wie kein anderer hat er in einer nichtreligiösen Zeit den Horizont für religiöse Erfahrung offen gehalten.“⁹⁵

⁸⁹ M. Heidegger, GA, Bd. 65, S. 510.

⁹⁰ H.-G. Gadamer, „Die Marburger Theologie“, GW 3, S. 197.

⁹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 164. Siehe S. 165: „Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich.“

⁹² „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, a.a.O., S. 51. Siehe Anm. 27 oben.

⁹³ M. Heidegger, Brief über den „Humanismus“, Wegmarken, GA, Bd. 9, S. 313–364, hier S. 351f.

⁹⁴ Ebd., S. 352.

⁹⁵ Rüdiger Safranski: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München – Wien 1994, S. 14. Dies dürfte wohl der Hauptgrund für Heideggers bestimmende Wirkung auf die Theologie gewesen sein: „Außer vielleicht zu Kants, Spinozas und Hegels Zeiten ist es gewiß noch nie vorgekommen, dass breite theologische Kreise des Protestantismus und Katholizismus während Jahrzehnten derart im magisch anziehenden oder abstoßenden Bann eines philosophischen Denkers standen. Man darf ohne Übertreibung von einer Geschichte der Theologie mit Heidegger sprechen. Selbst dort, wo Heidegger nicht ausdrücklich zum Gesprächspartner gemacht und als solcher offiziell interpretiert wurde, im Kreis der ‚Hermeneutiker‘, ja besonders hier stand er als der stille, große Riese des Denkens im Hintergrund der theologischen Auseinandersetzungen“ (Alfred Jäger: *Gott. Nochmals Martin Heidegger* Tübingen: Mohr, 1978, S. 84).