

Albert Franz  
Wilhelm G. Jacobs  
(Hrsg.)

Religion und Gott  
im Denken der  
Neuzeit

Ferdinand Schöningh  
Paderborn · München · Wien · Zürich 2000

Schelling und die negative Theologie <i>Albert Franz</i> .....	136
Philosophisch begriffene christliche Religion zwischen Voll-Endung und Umformung <i>Falk Wagner</i> † .....	146
Gott und Christ bei Kierkegaard <i>Karol Toeplitz</i> .....	183
Heideggers Kritik der Ontotheologie <i>István M. Fehér</i> .....	200
Personenregister .....	225

## Vorwort

Vom 19. bis 22. November 1996 veranstaltete die *Internationale Schelling-Gesellschaft* in Wrocław (Breslau) in Zusammenarbeit mit dem Philosophischen Seminar der dortigen Universität und seinem Direktor, *Prof. Dr. Karol Bal*, eine Tagung zum Thema: „*Der Gottes- und Religionsbegriff in der Philosophie der Neuzeit.*“

Zu den nachhaltigsten Erfahrungen der Jahre nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes gehört es, gerade auch in Polen, daß mit der neuen Freiheit und dem Ende des staatlich verordneten Atheismus die Kirche bzw. die Kirchen gerade keine neue Glaubensblüte sondern eher das Gegenteil erleben. Zugleich ist unübersehbar, daß zwar den Kirchen immer mehr Gläubige abhanden kommen, das institutionalisierte Christentum also an Überzeugungskraft und Anhängerschaft verliert, desungeachtet aber eine „neue Religiosität“ in vielfältigen, nicht selten exotischen Formen, ja teilweise gefährlichen Auswüchsen, zunehmend an Attraktivität zu gewinnen scheint. Wie immer man dazu stehen mag, die Frage, wie heute von Gott zu reden ist und was Religion heute zu sein hat, stellt sich damit in einer Weise und Dringlichkeit, die man vor wenigen Jahren wohl kaum für möglich gehalten hätte. Nicht zuletzt ist damit die Philosophie herausgefordert, sich über ihre Zeit erneut Gedanken zu machen. So schien es der *Internationalen Schelling-Gesellschaft* sinnvoll, in Form eines fachphilosophischen Dialogs zwischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus dem (ehemaligen) Osten und dem (ehemaligen) Westen den Bestand des neuzeitlichen Denkens über Gott und Religion erneut kritisch zu erörtern und sich des früher Erarbeiteten und seiner Bedeutung für heute und morgen zu vergewissern.

Wo und womit auch immer man neuzeitliche Philosophie beginnen läßt, jene Philosophie, ohne welche weder der ehemalige Ost-West-Gegensatz noch dessen Zusammenbruch begriffen werden können, ist jedenfalls mit Descartes da. Dieser führt bekanntlich jene radikale Zweifelsbewegung durch, bei welcher sich zeigt, daß man alles bezweifeln kann, nur das Zweifeln selbst nicht. Denn bezweifelte man das Zweifeln, so zweifelte man ja. So findet Descartes im Zweifel zum Akt des Bewußtseins als dem unhintergehbaren, unerschütterlichen Fundament der Philosophie. Mit diesem Resultat ist aber noch nicht erwiesen, warum denn das Bewußtsein zweifelt. Soviel steht fest: Zweifel ist ein Zeichen von Unvollkommenheit. Unvollkommenheit aber kann nur als solche bewußt werden, wenn und insofern sie sich an einem Vollkommenen als unvollkommen entdeckt. So aber ist der Begriff des vollkommenen Wesens, d.i. der Begriff Gottes, auf seine Sachhaltigkeit kritisch zu überprüfen, damit die Reflexion des Zweifels zu Ende kommen kann.

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	7
Von der Geschichtlichkeit des Glaubens in der Philosophie. Bemerkungen zum neuzeitlichen Gottesbegriff <i>Claus-Artur Scheier</i> .....	11
Gottesvorstellungen im Rationalismus und Empirismus <i>Rainer Specht</i> .....	24
Kritik und Neubegründung der Religion bei Kant. Ein Versuch, einige klassische Texte neu zu lesen <i>Richard Schaeffler</i> .....	39
Für eine Postulatenlehre ohne Gott <i>Gerhard Schönrich</i> .....	64
Der Gottesbegriff in der Religionsphilosophie bei Kant und Schleiermacher <i>Maciej Potepa</i> .....	82
Fichtes Gottesanschauung <i>Wilhelm G. Jacobs</i> .....	99
Fichtes philosophische Religion in der <i>Anweisung zum seligen Leben</i> <i>Peter L. Oesterreich</i> .....	109
Schellings Gottesbegriff <i>Walter E. Ehrhardt</i> .....	126

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Religion und Gott im Denken der Neuzeit / Albert Franz; Wilhelm G. Jacobs (Hrsg.) – Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 2000  
ISBN 3-506-72602-1

Umschlaggestaltung: INNOVA GmbH, D-33178 Borcheln

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem  
und alterungsbeständigem Papier © ISO 9706

© 2000 Ferdinand Schöningh, Paderborn  
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zulässigen Fällen ist ohne vorherige Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany  
Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn  
ISBN 3-506-72602-1

# Heideggers Kritik der Ontotheologie

István M. Fehér

Dem Thema der Ontotheologie und ihrer Kritik begegnet man im Denken des sog. zweiten Heidegger, d.h. in jener Periode seines Denkweges, die nach einer entscheidenden Kehre liegt. Diese Kehre dürfte wohl im Zuge der dreißiger Jahre im Denken Heideggers vollzogen worden sein, Schriften bzw. Manuskripte, die Einsicht in sie gewähren, wurden jedoch der Öffentlichkeit erst in den vierziger und fünfziger Jahren zugänglich gemacht – und auch dann in mehrfach fragmentarischer Weise. Da Heideggers Kritik der Ontotheologie u.a. mit seiner ihm eigenen Auffassung der Theologie wesentlich zu tun hat und auch mit seiner Kritik des metaphysischen Gottesbegriffs im innigsten zusammenhängt, scheint es mir angebracht zu sein, gerade im Blick auf die Themenstellung unserer Tagung, die dem *Gottes- und Religionsbegriff in der neuzeitlichen Philosophie* gilt, einen etwas breiteren Rahmen in bezug auf die Stellung, die Begriffe wie Gott, Religion, Theologie, Philosophie bzw. Metaphysik in Heideggers Denken einnehmen, zu entwerfen, in welchen Rahmen dann die eigentliche Behandlung des Themas „Heideggers Kritik der Ontotheologie“ eingebettet werden soll. Dabei möchte ich so vorgehen, daß ich zunächst einen kurzen Überblick über Heideggers Denkweg zu skizzieren suche, um sodann auf das Thema der Ontotheologie und ihrer Kritik bei Heidegger zu kommen; die Behandlung des Themas wird durch Rückgriff auf den im ersten Schritt entworfenen Interpretationshorizont unter gleichzeitiger Erweiterung dieses Horizontes erfolgen.

## 1. 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 Streben<sup>1</sup> führt beim späten Heidegger zu einer großangelegten Auseinandersetzung mit der ganzen Geschichte der europäischen Philosophie, die 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 von Sein auf der Grundlage einer Fundamentallontologie 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 Medi-

<sup>1</sup> Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen <sup>15</sup>1979, 19ff. Das besagte Streben taucht bereits am Ausgangspunkt des zu *Sein und Zeit* führenden Weges. im Jahre 1923 auf; siehe ders., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe [GA], Bd. 63, hg. von K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a.M. 1988, 75f und 108. Siehe ferner das im Oktober 1922 entstandene, erst kürzlich edierte Manuskript Heideggers: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Anzeige der hermeneutischen Situation), hg. von H.-U. Lessing. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), 235-269, hier 249. 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 sowenig ein bloß negativer Begriff, daß sie 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*. Gesamtausgabe, Bd. 24, hg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a.M. 1975, 31; Hervorhebung I.M.F.). 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“ (M. Heidegger, *Ontologie*. GA 63 (siehe oben in dieser Anm.), 75f), der jedoch unmittelbar dem Aufbau dient und „dem Bestand dessen, was sie [die Destruktion] ‚abbaut‘ sich immer verpflichtet weiß“ (M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Gesamtausgabe, Bd. 59, hg. von C. Strube. Frankfurt a.M. 1993, 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“ (M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24 (siehe oben in dieser Anm.), 31).

tation 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 zur These vom Ende der Philosophie gelangt.

Das von Nietzsche vermittelte Thema der Metaphysik entsteht und gewinnt charakteristische Züge in der zweiten Denkperiode Heideggers. Der Begriff Metaphysik hat gleichwohl eine nicht ganz uninteressante Vorgeschichte im Denken Heideggers; und es wird nicht ohne Nutzen sein, hierauf einen kurzen Blick zu werfen.

Als Heidegger zu philosophieren begann, hingen nach langen Jahrzehnten erkenntnistheoretischen Philosophierens, wie es im damals herrschenden Neukantianismus der Zeit geübt wurde, die Bemühungen um eine Wiederbelebung der Metaphysik sozusagen in der Luft. 1920 erschien Peter Wusts Buch *Die Auferstehung der Metaphysik*, das diesen Bestrebungen charakteristischen Ausdruck verliehen hatte. Auf den „metaphysischen Drang“ der Zeit wird im ersten Satz der während des ersten Weltkrieges abgehaltenen Probevorlesung Heideggers hingewiesen;<sup>2</sup> im Schlußkapitel seiner zu gleicher Zeit entstandenen Habilitationsschrift findet sich ein Hinweis auf die „Notwendigkeit eines metaphysischen Abschlusses des Erkenntnisproblems“, und anschließend wird die Metaphysik für die Philosophie reklamiert: „Die Philosophie kann ihre eigentliche Optik, die Metaphysik, auf die Dauer nicht entbehren“, heißt es programmatisch.<sup>3</sup> Schon einige Jahre später hat er dieses unproblematische Verhältnis zur Metaphysik jedoch völlig revidiert und die Seinsfrage (zunächst als Frage nach Sein und Zeit und dann als Frage nach der Metaphysik als Geschichte des Seins) aus einer – ja, als eine – Auseinandersetzung mit der ganzen metaphysischen Tradition entwickelt. Die Orientierung an der Metaphysik bleibt dabei nach wie vor im Mittelpunkt seines Interesses, sie beinhaltet jedoch nicht einfach einen Erneuerungsversuch derselben. Vielmehr stellt sie den Versuch dar, in eine Dimension zu gelangen, von der aus sich die Kategorien der metaphysischen Tradition gleichsam ableiten lassen. Diese tiefere Dimension bildet bei Heidegger in *Sein und Zeit* die fundamentalontologische existentielle Analytik, in seinem Spätdenken das sog. andenkende Denken. Gleich im ersten Satz von *Sein und Zeit* ist davon die Rede, daß „unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die ‚Metaphysik‘ wieder zu beja-

<sup>2</sup> M. Heidegger, Frühe Schriften. Gesamtausgabe, Bd. 1, hg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a.M. 1978, 415.

<sup>3</sup> Ebd., 403 und 406.

hen“. Diese Formulierung ist jedoch distanzierend, und der Titel „Metaphysik“ steht hier wie anderswo im Hauptwerk zwischen Anführungszeichen, als Zeichen eines ironischen Hinweises auf eine oberflächliche Modeerscheinung.<sup>4</sup> Um es in aller Kürze anzugeben, besteht Heideggers Hauptbedenken darin, die Frage nach dem Sein sei bei aller Bejahung der Metaphysik heute in Vergessenheit geraten. Daraus wird auch klar, daß die grundlegende Fragestellung des Hauptwerks zumindest teilweise einer Zeittendenz entspringt, und daß Heidegger durch seine Frage nach dem Sein auf eine ihm eigene Weise dem metaphysischen Drang des Zeitalters zu entsprechen suchte. *Sein und Zeit* ist wohl das bedeutendste Werk der ersten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, das den Bruch mit dem damaligen, vorwiegend erkenntnistheoretisch orientierten Philosophieren weder in bloßer Abwendung von diesem, wie es etwa in der Lebensphilosophie, der Ideologie- und Kulturkritik oder dem Historismus geschah, noch in äußerlicher Übernahme oder kritischer Verbesserung traditioneller Lehrgehalte, wie es z.B. bei Nicolai Hartmann der Fall war,<sup>5</sup> sondern in ursprünglich systematischer Absicht durchzuführen versucht hat.

Die Stellung der Seinsfrage bzw. der Fundamentalontologie zur Metaphysik ist nun weitgehend nicht eindeutig. In *Sein und Zeit* war der Fundamentalontologie grundlegende Funktion weniger im Blick auf die Metaphysik als vielmehr im Blick auf die Ontologie zugewiesen; von Metaphysik war da mit ziemlichem Abstand die Rede.<sup>6</sup> Eine positiv umakzentuierte Stellung zur Metaphysik kommt in den gleich auf *Sein und Zeit* folgenden Schriften Ende der zwanziger Jahre, vor allem in Heideggers Kant-Buch, zum Vorschein. Die Kritik der reinen Vernunft, so führte Kant aus, „ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst“, „die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik“;<sup>7</sup> und Heidegger versteht nun die Fundamentalontologie in seinem Kant-Buch als den „Grund der Möglichkeit der Metaphysik“ bzw. „die erste Stufe der Metaphysik“. Wenn die *Kritik der reinen Vernunft* für Heidegger dementsprechend vor allem als „Grundlegung der Metaphysik“ galt, so sei sein Hauptanliegen in *Sein und Zeit*, wie er im Rückblick im Kant-Buch schreibt, die „fundamentalontologische Grundlegung der Metaphysik“ gewesen.<sup>8</sup> In der

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (wie Anm. 1), 2 und 21f. Vgl. früher noch mit starkem ironischem Klang die Bezugnahme auf Peter Wusts Buch *Auferstehung der Metaphysik* (M. Heidegger, *Ontologie*. GA 63 (wie Anm. 1), 20).

<sup>5</sup> Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (wie Anm. 1), 208; ders., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Bd. 65, hg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1989, 94 und 205.

<sup>6</sup> Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (wie Anm. 1), 2 und 21f. Siehe hierzu O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1983, 177.

<sup>7</sup> I. Kant, *KrV B XXII, XXXVI*.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a.M. 1973, 232; vgl. ebd., 13ff und 225ff. Es sei angemerkt, daß die so charakterisierte Stellung der Fundamentalontologie zur Metaphysik in dieser Schärfe erst in den Jahren zwischen etwa 1928 und 1930 zum Vorschein kommt.

Antrittsrede „Was ist Metaphysik?“ wird deren Möglichkeit transzendentalphilosophisch in der existenzialen Verfassung des Daseins als eines sich in das Nichts hineinhaltenden, über das Seiende hinausgehenden Wesens (nicht so sehr als Lehre, sondern vielmehr) als Geschehen, in der Schrift „Vom Wesen des Grundes“ auch als Transzendenz, Überstieg genannt, gegründet.<sup>9</sup>

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.<sup>10</sup> 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 der Subjektivität [...], sei es [...] die Bestimmung des höchsten Seienden als des Absoluten im Sinne der unbedingten Subjektivität“.<sup>11</sup>

Die dem Wesen der Metaphysik zugehörige Seinsvergessenheit kann gemäß Heideggers neuer Sichtweise nicht einfach eingeholt oder rückgängig gemacht werden; eine systematische Antwort auf die Seinsfrage zu suchen, sei schon als Versuch selber in der Metaphysik, in deren wesentlich ungeschichtlichem, oder, wie es nun heißt, vorstellend-begründend-rechnerischem Denken verfangen – eine eigentümliche Spannung, die in das Hauptwerk von Anfang an hineingelegt war. „[...] bei der Veröffentlichung von ‚Sein und Zeit‘ [wurde] der dritte Abschnitt des ersten Teiles, ‚Zeit und Sein‘, zurückgehalten“, so sagt Heidegger im Rückblick, „weil das Denken im zureichenden Sagen“ der hier geforderten „Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der

<sup>9</sup> Vgl. M. Heidegger, Was ist Metaphysik? In: Ders., Wegmarken. Gesamtausgabe, Bd. 9, hg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1976, 103-122, hier 122; ders., Vom Wesen des Grundes. In: Ebd., 123-175, hier 135ff, bes. 140.

<sup>10</sup> Vgl. M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik. Tübingen<sup>4</sup> 1976, 14.

<sup>11</sup> M. Heidegger, Nietzsche. Pfullingen 1961, Bd. 2, 350; vgl. ebd., 347. Siehe auch zusammenfassend, in Abgrenzung von Heideggers eigener Frage, M. Heidegger, Vier Seminare. Frankfurt a.M. 1977, 44f: „Die Metaphysik geht vom Seienden aus, erhebt sich bis zum Sein, um zum Seienden als solchem zurückzukehren und es im Licht des Seins aufzuhellen“. 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. auch ebd., 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“.

Metaphysik nicht durchkam“.<sup>12</sup> Solange das Denken des Seins „sich selber noch als Fundamentalontologie bezeichnet“, also mit systematischem Anspruch auftritt, „stellt es sich mit dieser Benennung selbst in den eigenen Weg und verdunkelt ihn“.<sup>13</sup>

Heideggers Kehre kann an entscheidenden Punkten durch die Grunderfahrung charakterisiert werden, daß die Seinsvergessenheit, die er 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“.<sup>14</sup> Damit stellt sich für das Denken des späten Heidegger „die Aufgabe, Sein so zu denken, daß die Vergessenheit ihm wesentlich zugehört“.<sup>15</sup> 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, eine 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.

„Erinnerung [ist] erst möglich“, heißt es in der eben im Jahre des Erscheinens von *Sein und Zeit* gehaltenen Vorlesung Heideggers, „auf dem Grunde und aus dem Grunde der ursprünglichen, zum Dasein gehörenden Vergessenheit“.<sup>16</sup> Wenn „das Vergessen [...] das Charakteristische [hat], daß es sich selbst vergißt“, daß also „nicht nur das Vergessene, sondern das Vergessen selbst vergißt“,<sup>17</sup> dann wird daraus auch ersichtlich, warum – wie es im Kant-Buch heißt – „alle fundamentalontologische Konstruktion [...] im Entwerfen das in den Entwurf Genommene der Vergessenheit entreißen“ muß, und warum „der fundamentalontologische Grundakt der Metaphysik des Daseins als der Grundlegung der Metaphysik [...] eine ‚Wiedererinnerung‘“ ist.<sup>18</sup> Diese Wiedererinnerung muß sich aber, wie aus Heideggers Spätwerk hervorgeht, als ein Sicherinnern an etwas, „was noch nie gedacht wurde“, verstehen.<sup>19</sup> – Das Schwierigste aber, so könnten wir hinzufügen, das der Vergessenheit entrissen und in die Erinnerung gebracht werden soll, ist das Vergessen selbst. Dieses

<sup>12</sup> M. Heidegger, Brief über den „Humanismus“. In: Ders., Wegmarken. GA 9 (wie Anm. 9), 313-364, hier 328f.

<sup>13</sup> M. Heidegger, Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“ In: Ebd., 365-383, hier 380.

<sup>14</sup> O. Pöggeler, Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Freiburg-München 1983, 402.

<sup>15</sup> M. Heidegger, Zur Sache des Denkens. Tübingen<sup>2</sup> 1976, 32.

<sup>16</sup> M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie. GA 24 (wie Anm. 1), 412.

<sup>17</sup> Ebd., 411. Später siehe z.B. M. Heidegger, Parmenides. Gesamtausgabe, Bd. 54, hg. von M.S. Frings. Frankfurt a.M. 1982, 105.

<sup>18</sup> M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (wie Anm. 8), 226f.

<sup>19</sup> M. Heidegger, Zur Sache des Denkens (wie Anm. 15), 32.

wird phänomenologisch als eine wesentliche Negativität, als ein Ausbleiben erfahren, und dementsprechend kann Heidegger sinnvoll von einem Entzug des Seins sprechen.

Metaphysik ist nun zunächst ein Denken, und zwar ein solches, das, wie wir gesehen haben, 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.<sup>20</sup> 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, auf ein Verfügbarmachen, Rechnen, Kalkulieren aus ist, die die ganze Erde erobert. Metaphysik ist als Geschichte ein Geschick, ein Schicken des Seins selbst, das immer wieder Grundbegriffe wie φύσις, εἶδος, *summum ens*, *Natur* usw. ausprägt, ohne in irgendeinem je erschöpft zu werden. Metaphysik ist Platonismus, eine Verschiebung des Ortes der Wahrheit ins Schauen der Ideen, und als solcher Subjektivismus. Gegenüber der Metaphysik bedürfe es eines „anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens“<sup>21</sup> eines „Übergang[s] vom vorstellenden in das andenkende Denken“.<sup>22</sup>

## 2. Metaphysik als Ontotheologie und ihre Kritik

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-theologische 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 Meta-

<sup>20</sup> Vgl. M. Heidegger, Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“ In: Ders., Wegmarken. GA 9 (wie Anm. 9), 379: „Als Metaphysik ist sie von der Erfahrung des Seins durch ihr eigenes Wesen ausgeschlossen“; ders., Brief über den „Humanismus“. In: Ebd., 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.“

<sup>21</sup> Ebd., 327.

<sup>22</sup> M. Heidegger, Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“ In: Ders., Wegmarken. GA 9 (wie Anm. 9), 381.

physik später von der kirchlichen Theologie des Christentums aufgenommen und durch sie umgebildet wurde.“<sup>23</sup>

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 als Metaphysik Theologie in dem ursprünglichen und wesentlichen Sinn,“ heißt es da, „daß das Begreifen (λόγος) des Seienden im Ganzen nach dem Grunde (d.h. der Ur-sache) des Seyns fragt und dieser Grund θεός, Gott, genannt wird.“<sup>24</sup> „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.“ Und Heidegger fügt charakteristischerweise hinzu, die Schellingsche Freiheitsabhandlung sei „deshalb eines der tiefsten Werke der Philosophie, weil sie in einem einzigartigen Sinne ontologisch und theologisch *zugleich* ist“.<sup>25</sup> Es ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Nennung des Ausdrucks Ontotheologie hier noch ohne irgendeinen Bezug auf eine, gar in seinem Sinne verstandene Metaphysik erfolgt, und daß deren negativer Unterton daher noch überhaupt nicht mitklingt. Dieser Befund weist darauf hin, daß in Heideggers Denken das Konzept der Ontotheologie dem der Metaphysik als Geschichte des Seins vorausgegangen sein und daß der Zusammenschluß beider in einem, d.h. die Zurechnung der Ontotheologie zur Metaphysik als deren Verfassung erst etwas später vollzogen worden sein dürfte. Ähnlich wie in der späteren Konzeption dagegen wird in der Schelling-Vorlesung ein Punkt bestimmt, auf den wir noch zurückkommen müssen, nämlich in welchem Sinne bei dem Ausdruck Ontotheologie von Theologie die Rede ist.

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.“<sup>26</sup> „In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der

<sup>23</sup> Ebd., 378f.

<sup>24</sup> M. Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), hg. von H. Feick. Tübingen 1971, 61.

<sup>25</sup> Ebd., 62. Über den Zusammenhang von *prima philosophia* und *Theologie* siehe schon die Bemerkungen in der Vorlesung 1929/30: M. Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe, Bd. 29/30, hg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1983, 65.

<sup>26</sup> M. Heidegger, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: Ders., Identität und Differenz. Pfullingen 1957, 35-73, hier 55.

Metaphysik“.<sup>27</sup> 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 die Metaphysik als die Frage nach dem Seienden als solchem *und* im Ganzen bestimmt“ wurde.<sup>28</sup> Da nun aber „die Metaphysik [...] das Sein des Seienden sowohl in der ergründenden Einheit des Allgemeinen, d.h. des überall Gleich-Gültigen, als auch in der begründenden Einheit der Allheit, d.h. des Höchsten über allem“ 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.“<sup>29</sup> Da die Metaphysik auf diese Weise vielfach mit Grund und Gründen zu tun hat, und letztere offensichtlich logische Charaktere darstellen, kann und muß „die Metaphysik [...] sachgemäßer und deutlicher“ als „Onto-Theo-Logik“ gedacht und bestimmt werden.<sup>30</sup>

Aus dieser Charakterisierung ist ersichtlich, daß das, was auf dem Wege oder am Leitfaden der Gründe bzw. des Gründens oder Be-gründens nicht zugänglich ist, notgedrungen aus dem Gesichtskreis der Metaphysik herausfällt. „Die Metaphysik denkt das Seiende als das Seiende in der Weise des begründenden Vorstellens“, heißt es im Aufsatz über „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“.<sup>31</sup> Sein als Unverborgenheit, als das Element alles Seienden, das nicht und nie gegenständlich, d.h. seiendhaft, vorstellbar und begründbar bleibt, ist daher von der Metaphysik mit Notwendigkeit übersehen oder übersprungen.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Ebd., 58.

<sup>28</sup> Ebd., 51.

<sup>29</sup> Ebd., 55.

<sup>30</sup> Ebd., 56.

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. In: Ders., *Zur Sache des Denkens* (wie Anm. 15), 62.

<sup>32</sup> Vgl. M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*. Gesamtausgabe, Bd. 45, hg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1984, 96: „Begründung setzt [...] in sich und für sich die Möglichkeit der Richtigkeit voraus. Zur Begründung und Begründbarkeit gehört eine bestimmte Art von Wahrheit, nämlich die Richtigkeit der Vorstellung und der Aussage“.

Zu den Grenzen des Begründungsdenkens siehe Heideggers Schelling- und Hegel-Interpretationen – vgl. etwa M. Heidegger, *Schellings Abhandlung* (wie Anm. 24), 219: „Das Absolute ist [...] das unbeweisbare, d.h. des Beweises nicht bedürftige, weil alle Nachweisung des Seienden sich im Aether des Absoluten vollzieht“; M. Heidegger/E. Fink, *Heraklit*. Seminar Wintersemester 1966/67. Frankfurt a.M. 1970, 83: „Hegel setzt nicht erst im Endlichen an, um dann ins Unendliche zu gelangen, sondern er fängt bereits im Unendlichen an. Er ist schon von vornherein im Unendlichen“. Vgl. auch ebd., 258 und M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*. In: Ders., *Holzwege*. GA 5, hg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1970, 115-208, insbesondere 143f und 151; ders., *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Gesamtausgabe, Bd. 32, hg. von I. Görland. Frankfurt a.M. 1980, 43; 48; 54; 75; 188. Es sei angemerkt, daß die Grenzen des Begründens, des Beweises (bezogen vorwiegend auf das Absolute) ein Thema darstellen, das im Deutschen Idealismus bereits vielfach zu Sprache

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.*“<sup>33</sup> Auf diesen wichtigen Schluß folgen ein paar Seiten später, gleichsam nebensächlich, einige ergänzende Bemerkungen, die nicht von ungefähr (nicht ohne Grund, möchte man sagen) berühmt geworden sind: „*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

kam. Siehe z.B. folgende Überlegungen des jungen Schelling: „Kein Satz kann seiner Natur nach grundloser sein, als der, der ein Absolutes im menschlichen Wissen behauptet. Denn eben, weil er ein Absolutes behauptet, kann von ihm selbst weiter kein Grund angegeben werden. Sobald wir ins Gebiet der Beweise treten, treten wir auch ins Gebiet des Bedingten“ (F.W.J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, Historisch-Kritische Ausgabe, Reihe 1, Bd. 3, hg. von H. Buchner, W.G. Jacobs, A. Pieper, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, 76 = Schellings sämtliche Werke, hg. von K.F.A. Schelling, Bd. 1, 308). Der junge Hegel schien der Sache nach hiermit ganz einverstanden zu sein, indem er schrieb: „[...] das Widerstreitende kann als Widerstreitendes nur dadurch erkannt werden, daß schon vereinigt worden ist; die Vereinigung ist der Maßstab, an welchem die Vergleichung geschieht. [...] Wenn nun gezeigt wird, daß die entgegengesetzten Beschränkten als solche nicht bestehen könnten, daß sie sich aufheben müßten, daß sie also, um möglich zu sein, eine Vereinigung voraussetzen (schon um zeigen zu können, daß sie Entgegengesetzte seien, wird die Vereinigung vorausgesetzt), so wird damit bewiesen, daß sie vereinigt werden müssen, daß die Vereinigung sein soll. Aber die Vereinigung selbst, daß sie ist, ist dadurch nicht bewiesen [...]; und [sie] kann nicht bewiesen werden, denn die Entgegengesetzten sind die Abhängigen, die Vereinigung in Rücksicht auf sie [ist] das Unabhängige; und beweisen heißt die Abhängigkeit [aufzeigen]“ (G.F.W. Hegel, *Werke*. Theorie-Werkausgabe, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt a.M. 1970, Bd. 1, 251). Während Hegel diese Einsicht später preisgegeben zu haben scheint, hielt Schelling an ihr weiterhin fest, etwa in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* von 1810: „[...] wie gelangen wir zur Erkenntnis [...] des Absoluten? - Auf diese Frage gibt es keine Antwort. Die Existenz des Unbedingten kann nicht erwiesen werden, wie die des Bedingten. Das Unbedingte ist das Element, worin allein Demonstration möglich ist“ (Schellings sämtliche Werke, hg. von K.F.A. Schelling, Bd. VII, 417-486, hier 423). Vgl. desweiteren J.G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. In: *Fichtes Werke*, hg. von I.H. Fichte. (Reprint) Berlin 1971, Bd. 1, 27-81, hier 47f: *Der Grundsatz der Wissenschaftslehre ist „schlechterdings keines Beweises fähig [...]“*. Auf ihn gründet sich alles Wissen, und ohne ihn wäre überhaupt kein Wissen möglich; er aber gründet sich auf kein anderes Wissen, sondern er ist der Satz des Wissens schlechthin“. Vgl. auch Fichtes Abhandlung *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, ebd., Bd. 5, 180f, Anm.: „[...] *alle Erklärung macht abhängig* [...]“. Wenn der Satz, von welchem sie [sc. die Wissenschaftslehre] ausgeht, bewiesen werden könnte, so wäre er ebendarum nicht Grundsatz [...]. Aller Beweis setzt etwas schlechthin Unbeweisbares voraus“. – Es sei hinzugefügt, daß solche Einsichten bei den Idealisten allerdings nicht – wie bei Heidegger – im Zusammenhang einer prinzipiellen Kritik der Metaphysik sowie einer Neubestimmung auf die Frage der Wahrheit auftreten.

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (wie Anm. 26), 57 (Hervorhebung I.M.F.).

göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.<sup>34</sup>

Die Interpretation dieser gewichtigen Textpassage möchte ich mit der Erläuterung des im Ontotheologiebegriff mitspielenden Begriffs der Theologie verknüpfen. Ganz allgemein kann man nämlich zwei verschiedene Theologiebegriffe bei Heidegger unterscheiden, einen positiven und einen negativen. Letzterer ist der kirchliche, von der ontotheologischen Metaphysik herrührende, vorwiegend aristotelisch-scholastisch geprägte 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 und „als begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz“ 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“.<sup>35</sup> Theologie in diesem positiven Sinne „entspringt“ aus dem Glauben und „springt in ihn zurück“.<sup>36</sup> Die wahre Aufgabe der Theologie, „zu der sie wieder finden müsse“, so formuliert Gadamer im Blick auf Heideggers Theologiebegriff, sei es, „das Wort zu suchen, das imstande sei, zum Glauben zu rufen und im Glauben zu bewahren“.<sup>37</sup> Hätte es 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 seine Laufbahn begann. Wohl im Blick auf den metaphysischen Gottesbegriff sagt Heidegger in dem im Mittelpunkt unserer Erörterungen

<sup>34</sup> Ebd., 70f (Hervorhebung I.M.F.).

<sup>35</sup> Vgl. M. Heidegger, Phänomenologie und Theologie. In: Ders., Wegmarken. GA 9 (wie Anm. 9), 45-78, hier 55f.

<sup>36</sup> „Alle theologische Erkenntnis ist [...] auf den Glauben selbst gegründet, sie entspringt aus ihm und springt in ihn zurück“ (ebd., 61). Auffallend ist die Ähnlichkeit zwischen Heideggers Theologie- und Philosophiebestimmung, insofern 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*“ (M. Heidegger, *Sein und Zeit* (wie Anm. 1), 38; Hervorhebung I.M.F.). Dieser Begriff ist antizipiert in 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 auch M. Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe, Bd. 60, hg. von M. Jung, T. Regehly und C. Strube. Frankfurt a.M. 1995, 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*“ (Hervorhebung I.M.F.). Die Theologie verhält sich dementsprechend so zum Glauben wie die Philosophie zur faktischen Lebenserfahrung.

<sup>37</sup> H.-G. Gadamer, Die Marburger Theologie. In: Ders., Neuere Philosophie. I: Hegel, Husserl, Heidegger. Gesammelte Werke, Bd. 3. Tübingen 1987, 197.

stehenden 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“.<sup>38</sup>

In dem in der Metaphysik als Ontotheologie mitspielenden Begriff der Theologie ist nun ein distanzierter oder gar distanzierender Ton kaum zu überhören. Diese Theologie ist metaphysisch, sie ist eine Ausprägung der Metaphysik, die Gott als Seiendes, wenngleich als das höchste Seiende, anspricht, und zwar auf der Ebene der *theoria*, des theoretischen Verhaltens.<sup>39</sup> Heideggers Bemühen, zu einem ursprünglicheren Verständnis der Theologie zurückzufinden, wird besonders klar, wo er Hegels Behauptung, der Anfang der Wissenschaft solle eigentlich mit Gott gemacht werden, wie folgt erläutert: „Wenn sie mit Gott den Anfang machen muß, ist sie die Wissenschaft von Gott: Theologie. Dieser Name spricht hier in seiner späteren Bedeutung. Darnach ist die Theologie die Aussage des *vorstellenden Denkens* über Gott.“<sup>40</sup> Theologie heißt jedoch anfänglich und in ursprünglichem Sinne etwas anderes: „Zunächst meint Θεόλογος, Θεολογία das mythisch-dichtende Sagen von den Göttern ohne Beziehung auf eine Glaubenslehre und eine kirchliche Doktrin.“ In der zitierten Passage der Schelling-Vorlesung Heideggers,<sup>41</sup> wo ja die Ontotheologie als Ausdruck noch weitgehend neutral, d.h. an eine in seinem Sinne verstandene Metaphysik noch nicht gebunden war, 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“,<sup>42</sup> die nicht gleichzusetzen sei mit „irgendeiner dogmatisch-kirchlichen“ Theologie oder „Glaubenstheologie“.<sup>43</sup> „Wenn [...] hier von ‚theologisch‘ und ‚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 (Politeia 379a); im Neuen Testament kommt dieses Wort gar nicht vor.“<sup>44</sup>

Für Heidegger fällt somit, wie Winfried Franzen zusammenfassend formulierte, die „überkommene Theologie [...] unter das Verdikt der Kritik an der Metaphysik als seinsvergessener Onto-Theo-logie [...]. Eine sich davon

<sup>38</sup> M. Heidegger, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (wie Anm. 26), 51.

<sup>39</sup> Vgl. H. Franz, Das Denken Heideggers und die Theologie. In: O. Pöggeler (Hg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Köln-Berlin 1969, 191ff.

<sup>40</sup> M. Heidegger, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (wie Anm. 26), 50 (Hervorhebung I.M.F.); zum folgenden vgl. ebd.

<sup>41</sup> Siehe oben S. 207 mit Anm. 24 und 25.

<sup>42</sup> M. Heidegger, Schellings Abhandlung (wie Anm. 24), 62.

<sup>43</sup> Ebd., 61.

<sup>44</sup> Ebd.

freimachende Theologie [...] hält Heidegger aber anscheinend für eine echte Möglichkeit, die freilich von der Philosophie grundsätzlich getrennt bleibt.<sup>45</sup>

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.<sup>46</sup> Wenn wir an diesem Punkt ein wenig ausholen, so können wir im Blick auf die in den letzten Jahren aus dem Nachlaß herausgegebenen Vorlesungsmanuskripte wie auf die ebenso zugänglich gewordenen Vorlesungsnachschriften und andere Dokumente (vor allem Briefe) sagen, daß Heideggers ursprüngliche Absicht nicht zuletzt darin erblickt werden kann, eine Erneuerung der dem christlichen Glauben zugrundeliegenden und ihn in begrifflicher Fassung vermittelnden aristotelisch-scholastischen Theologie in die Wege zu leiten. „Heidegger hat seinen Denkweg in der Nähe einer Theologie begonnen, die immer stärker zu der Überzeugung kam, es gelte nun – nach Jahrhunderten, ja Jahrtausenden der Verunklärung des urchristlichen Glaubens durch Philosophie wie Theologie – den christlichen Glauben ganz neu in seiner Ursprünglichkeit zu erfahren.“<sup>47</sup> Die Theologie, heißt es ausdrücklich in *Sein und Zeit*, „beginnt langsam die Einsicht Luthers wieder zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem ‚Fundament‘ ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt“.<sup>48</sup> Eine Kritik der Theologie sei jedoch nicht schon mit einer Kritik des Glaubens, „dessen Auslegung die Theologie sein sollte“, gleichbedeutend.<sup>49</sup> Heideggers lebensphilosophische Umgestaltung der transzendentalen Phänomenologie Husserls, sein Rückgang auf das Urchristentum, wie es aus seinen kürzlich 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.

<sup>45</sup> W. Franzen, Martin Heidegger. Stuttgart 1976, 112.

<sup>46</sup> Es waren nach Gadamer „theologische Fragen, die von Anfang an ihm drängten“ (Gadamer, Die Marburger Theologie (wie Anm. 37), 199.

<sup>47</sup> O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (wie Anm. 6), 35f.

<sup>48</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (wie Anm. 1), 10.

<sup>49</sup> Ausführlicher zitiert: „[...] eine Auseinandersetzung mit dem Christentum [ist] keineswegs und unbedingt eine Bekämpfung des Christlichen, so wenig 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: Ders., Holzwege. GA 5 (Wie Anm. 32), 209-267, hier 220).

### 3. 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 verstanden wissen wollte, darf als allgemein 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 unseres 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 Jahre 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‘ sei<sup>50</sup> – „d.h. ein Forscher des *logos* der Theologie nach den Normen einer ‚radikalen Wissenschaftlichkeit“.<sup>51</sup> Die Bemerkung, er habe „überhaupt keine Philosophie“, begegnete dann auch mehrfach in seinen Vorlesungen.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith, hg. von H. Tietjen. In: D. Papenfuss/O. Pöggeler (Hg.), Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. 2: Im Gespräch der Zeit, Frankfurt a.M. 1990, 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 (M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1982, 96). Siehe auch den berühmten Satz des späten Heidegger: „Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“ (M. Heidegger, Die Frage nach der Technik. In: Ders., Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1978, 13-44, hier 44). Dabei sollte auch dieses nicht übersehen werden, daß Fragen für Heideggers hermeneutisch neudefinierten Philosophiebegriff und sein hermeneutisches 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 I.M. Fehér, Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte. Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffes. In: Heidegger Studien, Bd. 13 (1997), 47-68). Der Satz „Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“ stellt also eine charakteristische Verschmelzung von Philosophie und Theologie dar.

<sup>51</sup> Th. Kiesel, War der frühe Heidegger tatsächlich ein „christlicher Theologe“? In: A. Gethmann-Siefert (Hg.), Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, Bd. 2, 59-75, hier 60.

<sup>52</sup> M. Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe, Bd. 20, hg. von P. Jaeger. Frankfurt a.M. 1979, 417. Vgl. auch Anfang und Ende der ersten Marburger Vorlesung Heideggers: „Hier wird keine Grundlegung, kein Programm oder System gegeben: nicht einmal Philosophie ist zu erwarten“ (M. Heidegger, Einführung in die phänomenologi-

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 hundert Jahre zuvor 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.<sup>53</sup>

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 es, falls es ihr nicht entsprechen, falls es 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*

schè Forschung. Gesamtausgabe, Bd. 17, hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1994, 1). 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“ (ebd., 276f). Vgl. auch ders., *Der Begriff der Zeit*. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft, Juli 1924, hg. von H. Tietjen, Tübingen 1989, 6: „Die [folgende] Abhandlung ist [...] nicht philosophisch“; ders., *Ontologie*. GA 63 (wie Anm. 1), 20: „Die Hermeneutik ist selbst nicht Philosophie“; ders., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65 (wie Anm. 5), 421: „[...] die Philosophie [ist] jetzt zuerst Vorbereitung der Philosophie“; ders., *Zur Sache des Denkens* (wie Anm. 15), 51: Es ist ein Irrtum zu meinen, „daß es eine Philosophie Heideggers gebe“.

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*. In: Ders., *Wegmarken*. GA 9 (wie Anm. 9), 46.

*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 Christentums 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 Christentums 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 zu 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 nichts anderes als ein Stück der Verweltlichung des Christentums, ein Luxus, den es sich gestattete, der aber, wie jeder Luxus, nicht umsonst zu haben ist.“<sup>54</sup>

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 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*“.<sup>55</sup> Heidegger verpflichtet sich anschließend auf „*die wahrhafte Idee der christlichen Philosophie*“ und fügt erläuternd hinzu: „christlich keine Etikette für eine schlechte und epigonhafte griechische.“ Der dergestalt

<sup>54</sup> F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. Reprographischer Nachdruck der 2., um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrten Auflage. Leipzig 1903 (Darmstadt 1989), 33f.

<sup>55</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Gesamtausgabe, Bd. 59, hg. von C. Strube, Frankfurt a.M. 1993, 91 (Hervorhebung I.M.F.).

formulierte Entwurf wäre dann der „Weg zu einer ursprünglichen christlichen – griechentumfreien – Theologie“.<sup>56</sup>

Heidegger dürfte jedoch 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“,<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> Ob Heidegger nun Overbecks radikaler Position zugestimmt hat oder nicht: Es dürfte ihm wohl daraus das eine klar geworden sein, daß der Zusammenhang zwischen 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 Wurzeln 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 es im Kriegsbuch von Paul Natorp, einem von Heideggers Lehrern.<sup>59</sup> Das Verpflichten des Christentums auf das Leben, auf die Geschichte bzw. die Geschichtlichkeit ist in der

<sup>56</sup> Ebd. Die zweite Hervorhebung I.M.F.

<sup>57</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*. In: Ders., *Wegmarken*. GA 9 (wie Anm. 9), 54.

<sup>58</sup> Wenn für Heidegger die „Auslegungstendenz“ zu den „Grundbewegtheiten des Lebens“ gehört (M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (wie Anm. 1), 246), und wenn Hermeneutik in seinem Sinne nichts anderes ist, als die „Selbstaufklärung der Faktizität“ (ders., *Ontologie*. GA 63 (wie Anm. 1) 14; vgl. ebd., 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, zur Selbstinterpretation liegen. Man vergleiche damit das theologische Programm Anselms, der im Vorwort zum *Proslogion* sagt, daß 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).

<sup>59</sup> P. Natorp, *Deutscher Weltberuf*. Geschichtsphilosophische Richtlinien. I. Buch: Die Weltalter des Geistes, Jena 1918, 87; zitiert nach T. Kisiel, *War der frühe Heidegger tatsächlich ein ‚christlicher Theologe‘?* (wie Anm. 51), 72.

deutschen philosophisch-theologischen Tradition seit der mittelalterlichen Mystik und dem Werk Luthers gar nicht ungewöhnlich.<sup>60</sup> Unter Heideggers Lehrern bzw. Zeitgenossen ist neben Natorp<sup>61</sup> vor allem Dilthey zu nennen,

<sup>60</sup> 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 Heideggers 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. 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 1992, 21f). Vgl. hierzu F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, neu hg. von Rudolf Otto, Göttingen 1920, z.B. 26ff, 31, 47, 73, 76, 79, 112. Siehe in diesem Zusammenhang auch Heideggers Brief an Elisabeth Blochmann am 07.11.1918: „[...] 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*, hg. von J.W. Storck, Marbach 1989, 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 aus 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 (M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27.05.1933. Hg. von H. Heidegger. Frankfurt a.M. 1983, 13); vgl. M. Heidegger, *F. Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*. Gesamtausgabe, Bd. 43, hg. von B. Heimbüchel. Frankfurt a.M. 1985, 193 –, wohl aber eine mit Volksnähe verknüpfte Lebensnähe, verschmolzen mit starken Zügen der für die deutsche philosophische Tradition ebenso charakteristischen Kulturkritik.

<sup>61</sup> Wenn wir in den beiden vorigen 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 Denken des jungen Heidegger einmal in den Zusammenhang der deutschen philosophischen Tradition gestellt hat. Als Heidegger ihm das auf Veranlassung Husserls im Oktober 1922 entstandene und erst kürzlich edierte Manuskript *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (wie Anm. 1) zugesandt hatte, schrieb Natorp an Husserl am 09.11.1922: „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

der, Schleiermacher folgend (dessen Werk seine lebenslangen Denkbemühungen galten), Geschichte und Christentum sich gegenseitig bestimmen ließ: Ohne Religion keine Geschichte, und ohne Geschichte keine Religion.<sup>62</sup> Die Geschichte kann erst vom Christentum her, das selbst geschichtsöffnend, geschichtstiftend ist, erklärt werden, da ja das Wesen des Christentums selbst in seinem Geschichtlichein, 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.<sup>63</sup> 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 Hegel<sup>64</sup>); und um zu Schelling zu kommen, sei aus der kürzlich

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“ (vgl. E. Husserl, Briefwechsel. Bd. 4: Die Neukantianer, in Verbindung mit E. Schuhmann hg. von K. Schuhmann. Dordrecht-Boston-London 1994, 163).

<sup>62</sup> Vgl. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Schriften, Bd. 1, hg. von B. Groethuysen. Stuttgart-Göttingen 1990, 139 und 253f.; Vgl. auch Schleiermachers Urteil: „Geschichte im eigentlichen Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endet mit ihr [...] und alle wahre Geschichte hat überall zuerst einen religiösen Zweck gehabt und ist von religiösen Ideen aus gegangen“ (F.D.E. Schleiermacher, Über die Religion (wie Anm. 60), 63). Zusammenfassend hierzu s. Th. Kisiel, The Genesis of Heidegger's Being and Time. Berkeley-Los Angeles-London 1993, 86ff, insbesondere 92: „History is always religious, and religion historical“.

<sup>63</sup> 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. KpV, 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.

<sup>64</sup> Vgl. vor allem Schellings und Hegels Briefwechsel in den 1790er Jahren: J. Hoffmeister (Hg.), Briefe von und an Hegel. Hamburg 1969, 13ff, bes. Schellings Verweis auf den „Unfug der Theologie“ (ebd., 21). Siehe sodann Hegels abschätzende Verwendung des Begriffs Theologie (sowie Metaphysik) in seinen Jugendschriften: G.F.W. Hegel, Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1970, z.B. Bd. 1, 17, 19, 225; Bd. 2, 555. Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund s. W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels. In: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4, hg. von H. Nohl. Stuttgart-Göttingen 1959, bes. 61. Der Widerstand gegen die aristotelisch-scholastische 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 J. van Buren, The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King. Bloomington and Indianapolis 1994, 157ff, bes. 163; ders., Martin Heidegger,

edierten *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* eine Stelle zitiert, die imstande sein dürfte, auf Heideggers von Overbeck her vermitteltes Problem neues Licht zu werfen:

„Gerade das Geschichtliche ist das Wesen des Christentumes [...]. Man spreche überhaupt nicht immer von der Lehre Jesu – diese Lehre ist Christus selbst. Das Christentum ist keine eigentliche Lehre, sondern eine Sache [...]. Wenn man behauptet, daß das Verständnis des Christentumes dadurch verdunkelt wurde, daß die Erkenntnis der Lehre zurückgetreten sei gegen die Objektivität, so kann man auch sehen, daß später unter dem Streite über die hervorragende Lehre die Sache selbst ins Dunkel trat. Meine Absicht ist nicht auf die Lehre, auf die Dogmatik, sondern lediglich auf die Sache, auf das Objekt gerichtet.“<sup>65</sup>

Daß diese Stellungnahme Schellings keine bloß vorübergehende oder willkürlich bezogene Position darstellt, zeigt sich darin, daß er den nämlichen Sachverhalt bereits in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* ganz ähnlich geschildert hatte: „Die absolute Beziehung ist, daß in dem Christentum das Universum überhaupt als *Geschichte* [...] angeschaut wird“<sup>66</sup> – 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“.<sup>67</sup>

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.<sup>68</sup> Diese

Martin Luther. In: Th. Kisiel/J. van Buren (Hg.), Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought. New York 1994, 159-174.

<sup>65</sup> F.W.J. Schelling, Urfassung der Philosophie der Offenbarung, hg. von W.E. Ehrhardt. Hamburg 1992. Teilband 1, 17.

<sup>66</sup> F.W.J. Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, hg. von H. Glockner. Stuttgart 1954, 107.

<sup>67</sup> M. Heidegger, Phänomenologie und Theologie. In: Ders., Wegmarken. GA 9 (wie Anm. 9), 51.

<sup>68</sup> 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“ (M. Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (wie Anm. 1), 263). „[Die] altchristliche Errungenschaft wurde durch das Eindringen der antiken Wissenschaft in das Christentum verbildet und verschüttet“ (M. Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20). Gesamtausgabe, Bd. 58, hg. von H.-H. Gander. Frankfurt a.M. 1993, 205). „Der Sinn dieser Zeitlichkeit ist auch für die faktische Lebenserfahrung grundlegend, ebenso für Probleme wie

Bestrebung erweist sich als bald als Illusion. 1923 ist die Frage noch offen, wenn 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 der Philosophie gelebt.“<sup>69</sup> Mitte der dreißiger Jahre, eben in der Schelling-Vorlesung, heißt es dagegen: „Alle Glaubenstheologie ist nur auf Grund der Philosophie möglich, auch dann, wenn sie die Philosophie als Teufelswerk zurückweist.“<sup>70</sup> 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 nostrum* zurück.<sup>71</sup> Die Einsicht in den unangemessenen (mit späterem Ausdruck: ontotheologischen, metaphysischen) Charakter der Begrifflichkeit der Theologie führt Heidegger während des ersten Weltkrieges zum Bruch mit dem „System“ des Katholizismus, d.h. dem scholastischen Aristotelismus (nicht aber mit dem Christentum als solchem),<sup>72</sup> und in den Nachkriegsjahren zu einem eigentümlichen, prinzipiellen Atheismus. Philosophie ist demgemäß

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“ (M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60 (wie Anm. 36), 104; Herv. I.M.F.). Eben deswegen bedarf es der „Destruktion“ (siehe Anm. 1).

<sup>69</sup> M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA 17 (wie Anm. 52), 118 (Herv. I.M.F.). Vgl. jetzt auch ders., *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60 (wie Anm. 36), 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.“

<sup>70</sup> M. Heidegger, *Schellings Abhandlung* (wie Anm. 24), 61.

<sup>71</sup> M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20). GA 58 (wie Anm. 68), 62; vgl. auch ders., *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60 (wie Anm. 36), 105 („Unsicherheit“); ders., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe, Bd. 61, hg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a.M. 1985, 174 („Unruhe“).

<sup>72</sup> 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)“ (zitiert nach B. Casper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923*. In: R. Bäumer/K.S. Frank/H. Ott (Hg.), *Kirche am Oberrhein*. Festschrift für Wolfgang Müller. Freiburger Diözesan-Archiv 100, 1980, 534-541, hier 541).

grundsätzlich atheistisch, 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.“<sup>73</sup> Diese Haltung hängt im wesentlichen mit Heideggers 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*.“<sup>74</sup> „Philosophie muß in ihrer radikalsten, *sich auf sich selbst stellenden* Fraglichkeit prinzipiell a-theistisch sein.“<sup>75</sup>

<sup>73</sup> M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA 61 (wie Anm. 71), 197.

<sup>74</sup> M. Heidegger, *Ontologie*. GA 63 (wie Anm. 1), 18. Zu Heideggers hermeneutischer Wende in den Nachkriegsjahren siehe I.M. Fehér, *Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of 'Destruktion' on the Way to Being and Time*. In: *Phenomenology and Beyond: Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, Bd. 21, hg. von J.D. Caputo, L. Langsdorf, *Philosophy Today*, Bd. 40, n. 1, Frühjahr 1996, 9-35.

<sup>75</sup> M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA 61 (wie Anm. 71), 197. Siehe auch ders., *Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA 17 (wie Anm. 52), 2: „[Die] Feigheit vor dem Fragen verbrämt sich oft mit Religiosität. Letztliches, *vor sich selbst gestelltes* Fragen erscheint dieser Religiosität als Vermessenheit“. Siehe ferner ders., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (wie Anm. 1), 246: „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, daß 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 Heidegger hinzu, „wenn er sich nicht ständig der Möglichkeit des Unglaubens aussetzt, auch kein Glauben, sondern eine Bequemlichkeit“ (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (wie Anm. 10), 5). – Ich habe diese Probleme ausführlicher zu diskutieren versucht in I.M. Fehér, *Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in his Early Lecture*

Auch dasjenige, was hier 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 Zitat zur 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.“<sup>76</sup>

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“.<sup>77</sup> 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 ebensowenig 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“.<sup>78</sup> 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“<sup>79</sup> 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 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

Courses up to Being and Time. In: American Catholic Philosophical Quarterly (früher: The New Scholasticism), Bd. LXIX, no. 2, 189-228.

<sup>76</sup> Schellings sämtliche Werke, hg. von K.F.A. Schelling, Bd. IX, 217f; M. Heidegger, Schellings Abhandlung (wie Anm. 24), 7.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Siehe oben Anm. 72.

<sup>79</sup> Vgl. Anm. 76.

sui, zu dem „der Mensch weder beten, noch [...] ihm opfern [kann]“.<sup>80</sup> *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 aufwecken.

Wie immer man zu Heideggers denkerischem Beitrag zur Religions- und Gottesfrage näher Stellung nehmen mag, kann man – so viel läßt sich als Fazit unserer obigen Rekonstruktion feststellen – von hier aus der Behauptung Rüdiger Safranskis ohne Vorbehalt zustimmen: „Wie kein anderer hat er in einer nichtreligiösen Zeit den Horizont für religiöse Erfahrung offen gehalten“.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Der metaphysisch vorgestellte Gott, der Gott der Metaphysik als Ontotheologie, ist 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“ (M. Heidegger, Parmenides, GA 54 (wie Anm. 17), 166f). Diesem A-theismus entgegentzuwirken ist eine der Hauptbestrebungen des vom späten Heidegger versuchten Seinsdenkens (und zwar hauptsächlich dadurch, daß es an die die Metaphysik als Geschichte des Seins auszeichnende Seinsvergessenheit und den daraus resultierenden Nihilismus erinnert), einen Gott hervorzaubern zu können beansprucht es allerdings nicht.

<sup>81</sup> R. Safranski, Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, München-Wien 1994, 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“ (A. Jäger, Gott. Nochmals Martin Heidegger, Tübingen 1978, 84).