

Rico Gutschmidt

Sein ohne Grund

Die post-theistische
Religiosität
im Spätwerk
Martin Heideggers

VERLAG KARL ALBER



Rico Gutschmidt

Sein ohne Grund

VERLAG KARL ALBER



Im Zentrum von Heideggers Denken steht eine quasireligiöse Umwendung des Menschen. Davon ausgehend entwickelt diese Arbeit das Konzept einer post-theistischen Religiosität, das nicht nur zum philosophischen Verständnis der religiösen Rede beiträgt, sondern auch eine neue Interpretation von Heideggers Spätwerk ermöglicht. In beiden Fällen geht es um die Unbegreiflichkeit der menschlichen Situation, die Religion wie Philosophie gleichermaßen herausfordert.

Der Autor:

Rico Gutschmidt studierte Mathematik und Philosophie und wurde 2009 an der Universität Bonn mit einer wissenschaftstheoretischen Arbeit im Fach Philosophie promoviert. Mit einer neuen philosophischen Ausrichtung wechselte er an die TU Dresden, wo er 2015 mit der vorliegenden Arbeit habilitiert wurde.

Rico Gutschmidt

Sein ohne Grund

Die post-theistische
Religiosität
im Spätwerk
Martin Heideggers

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Gedruckt mit Unterstützung der
Deutschen Forschungsgemeinschaft

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2016
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48838-6
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81838-1

Mir ist alles Wunder.

Schleiermacher, Über die Religion

Inhalt

Einleitung	9
1. Der späte Heidegger und die Theologie	15
1.1 Philosophie und Theologie	15
1.2 Theismus und Nonkognitivismus	35
1.3 Post-theistische Religiosität und die Situation des Menschen	53
2. Sein und Ereignis	64
2.1 Die ontologische Differenz	64
2.2 Leibniz-Frage und Satz vom Grund	88
2.3 Ontotheologie und kosmologischer Gottesbeweis	106
2.4 Ereignis und Geviert	125
3. Der Status der Sprache	145
3.1 Negative Theologie	145
3.2 Heidegger und Wittgenstein	167
3.3 Dichten und Denken	190
3.4 Entmythologisierung und absolute Metaphern	205
4. Die Rolle der Erfahrung	219
4.1 Stimmung und Vollzug	219
4.2 Umwendung und Metanoia	245
4.3 Destruktion und Irritation	261
4.4 Gelassenheit und grundloses Vertrauen	277

Inhalt

5. Heideggers Götter	305
5.1 Phänomenologische Hermeneutik von Negativität	305
5.2 Der Vorbeigang des letzten Gottes	310
5.3 Hölderlintheologie	332
5.4 Die Göttlichen im Geviert	355
6. Schlussbemerkungen	377
6.1 Zusammenfassung	377
6.2 Der gemeinsame Kern von Philosophie und Theologie	384
6.3 Wie nicht sprechen?	391
Literaturverzeichnis	398

Einleitung

Mit dem Erscheinen der *Schwarzen Hefte* ist Heidegger zu einem Thema geworden, das selbst die Tagespresse beschäftigt. Während Heideggers Verstrickung in den Nationalsozialismus nie ein Geheimnis war und in regelmäßigen Abständen immer wieder ausgiebig diskutiert wurde, hat die Debatte mit den jetzt bekannt gewordenen eindeutig antisemitischen Passagen eine neue Dimension erreicht. Dabei ist es allerdings voreilig, Heideggers gesamte Philosophie als antisemitisch zu verdammen oder den Antisemitismus gar ins Zentrum von Heideggers Philosophie zu stellen. Eine solche totale Verurteilung Heideggers und seiner Philosophie ist der Lage der Dinge genauso wenig angemessen wie ein völliger Freispruch. Für eine differenzierte Einschätzung ist es aber im Moment noch zu früh. Stattdessen gilt es abzuwarten, was die Forschung zum noch unveröffentlichten Nachlass ergibt, wobei es für die Beurteilung von Heideggers Philosophie eine erhebliche Rolle spielen wird, ob vielleicht in der Gesamtausgabe entsprechende Passagen gekürzt oder sogar verändert wurden.

Trotz Heideggers eminenter Wirkung auf die Entwicklung der Philosophie des 20. Jahrhunderts und einer ungebrochenen internationalen Forschungsaktivität wird in dieser Debatte auch die Frage gestellt, was von Heideggers Philosophie eigentlich bleibt. Worum geht es Heidegger im Grunde und kann man angesichts der zahlreichen Verschiebungen in seinem Denkweg überhaupt von einem geschlossenen Ansatz sprechen? Vor dem Hintergrund dieser Fragen wird in der vorliegenden Arbeit ein weiteres Mal die zeitlose Relevanz von Heideggers Denken herausgestellt. Dabei wird die These vertreten, dass Heideggers Philosophie im Kern in das Spannungsfeld von Philosophie und Theologie gehört und nur vor diesem Hintergrund angemessen zu verstehen ist. Der Fokus dieser Arbeit liegt auf den späteren Texten nach *Sein und Zeit*, es wird aber gezeigt, dass es in dieser Frage eine starke Kontinuität in Heideggers Denken in

allen Phasen gibt, von den frühen Vorlesungen bis zu den späten Vorträgen. Immer wieder geht es um die Kritik an einer Metaphysik, die Gott und Welt zu Gegenständen macht und dabei übersieht, dass damit die Frage, warum überhaupt etwas existiert, nicht beantwortet ist. Im Abgrund der Unbeantwortbarkeit der Frage nach dem letzten Warum, die eine seiende Welt genauso wie einen seienden Gott betrifft, sieht Heidegger die eigentliche Herausforderung des Denkens, um die es in der Betonung des Lebensvollzugs in den frühen Vorlesungen ebenso geht wie in der Seins- und Ereignisphilosophie um und nach *Sein und Zeit* und noch in der Rede vom Geviert in den späteren Texten. In allen Phasen seines Denkens geht es Heidegger um eine Umwendung des Menschen angesichts der Unbegreiflichkeit seiner Situation. Gegen die Selbstgewissheit einer metaphysischen Gesamtschau auf die Welt von einem Blick von nirgendwo, die in einer theistischen Gotteskonzeption genauso steckt wie in einem absoluten Naturalismus, bringt Heidegger die demütige Haltung der Gelassenheit ins Spiel, die auf die Grundlosigkeit der Welt bezogen ist, und die hier als grundloses Vertrauen rekonstruiert wird.

Gegen den ungeheuren Anspruch Heideggers, damit erstmals in der Geistesgeschichte des Abendlandes die Seinsvergessenheit aufgewiesen zu haben, wird hier gezeigt, dass er in einer langen Tradition religionsinterner Religionskritik steht, die sich ebenfalls gegen verdinglichende Gotteskonzeptionen wendet, und in deren Anschluss die Religiosität als eine Haltung des Vertrauens angesichts des Abgrunds der Grundlosigkeit verstanden werden kann, für den bei Heidegger das Sein steht. Diese Tradition reicht vom Bilderverbot des Alten Testaments bis zur Dekonstruktion der Postmoderne und ist besonders ausgeprägt in der negativen Theologie der Spätantike und in der Mystik des Mittelalters, deren Einfluss nie verblasste und besonders in der Philosophie des 20. Jahrhunderts eine erhebliche Rolle spielte. Heidegger kannte diese Tradition und entwickelte seine Philosophie in steter Auseinandersetzung mit ihr, hält seine Quellen aber meist verdeckt. Die These dieser Arbeit lautet, dass Heideggers Philosophie in diesen Kontext gehört und erst vor diesem Hintergrund angemessen zu verstehen ist. Außerdem kann diese Tradition mit Heideggers Philosophie ihrerseits besser verstanden werden, da er vor allem in seiner Sprachphilosophie Möglichkeiten aufweist, wie man sinnvoll von Gott sprechen kann, ohne damit auf ein seiendes Wesen im Sinne des Theismus zu referieren.

Dabei handelt es sich um ein altes Problem, das bereits im Para-

dox der negativen Theologie steckt, die jedes positive Verständnis Gottes negiert, aber dennoch von Gott spricht. Aus systematischer Perspektive scheint es hier nur die beiden Möglichkeiten des theistischen Realismus, der Gott als ein wahrhaft existierendes Wesen ansieht, oder des Nonkognitivismus zu geben, nach dem die religiöse Rede lediglich von subjektiven Zuständen handelt. Dagegen kann hier mit Heidegger gezeigt werden, wie man sinnvoll von Gott sprechen kann, ohne sich auf ein tatsächlich seiendes Wesen zu beziehen und ohne lediglich religiöse Gefühle zum Ausdruck zu bringen. Dazu wird eine Reformulierung des Gehalts der religiösen Rede in den Begriffen des Dass bzw. der Grundlosigkeit des Seienden vorgeschlagen, die insofern den gleichen Status wie die Rede von Gott hat, als sie ebenfalls nicht buchstäblich zu verstehen ist. In beiden Fällen handelt es sich um absolute Metaphern im Sinne Blumenbergs, die etwas zu verstehen geben, das sich nur auf diese Weise sagen lässt. Zum vollen Verständnis dieser Redeweisen gehört daher auch ihre Destruktion, wofür die negative Theologie ebenso steht wie zum Beispiel die Anfechtungserlebnisse Luthers und die Verzweiflung in der Philosophie des Existenzialismus. Mit Heidegger lässt sich zeigen, dass diese Destruktionen zu einer Haltung des grundlosen Getragenseins angesichts der Unbegreiflichkeit der menschlichen Situation führen, als die hier auch der Glaube verstanden wird. Dazu gehört der Übergang einer Umwendung, die der religiösen Metanoia nahe kommt, und die nicht von selbst herbeigeführt werden kann, sondern zwischen Aktivität und Passivität steht, was der klassischen Rede von der Gnade entspricht. Während sich Religionen wie der Buddhismus von vornherein als nicht-theistisch verstehen und ebenfalls auf diese Weise gelesen werden können, soll diese Sichtweise im Kontext theistischer Religionen als post-theistische Religiosität bezeichnet werden. Der christliche Glaube zum Beispiel hat zwar viele weitere Aspekte, die hier nicht gewürdigt werden können, kann aber im Kern als eine Haltung des grundlosen Vertrauens im Sinne einer solchen post-theistischen Religiosität angesehen werden.

Eine solche post-theistische Religiosität wird hier im Spätwerk Martin Heideggers freigelegt, womit nicht nur eine neue Interpretation dieser Philosophie vorgeschlagen wird, sondern auch ein Beitrag zu der religionsphilosophischen Fragestellung nach einem Verständnis der religiösen Rede zwischen Theismus und Nonkognitivismus, weshalb hier von einer wechselseitigen Befruchtung gesprochen werden kann. Dabei geht es aber nicht nur um Heidegger-Interpretation

und Religionsphilosophie, sondern um ein Verständnis der Situation des Menschen überhaupt, der von etwas abhängt, was er nicht begreift. Diese Situation kann sprachlich vergegenwärtigt werden, etwa in der Rede von Gott oder im Verweis auf die Grundlosigkeit der Welt, muss aber in der Erfahrung einer Umwendung auch erlebt werden, die zu einer Haltung führt, die man als grundloses Vertrauen bezeichnen kann. Der Status der Sprache und die Rolle der Erfahrung werden in der vorliegenden Arbeit anhand von Heideggers Spätphilosophie genauer untersucht. Diese Untersuchung versteht sich dabei nicht als philologische Rekonstruktion der vielen Einzelaspekte in Heideggers Werk, sondern als systematische Interpretation des gesamten Anliegens von Heideggers Philosophie. Erst vor dem Hintergrund seines grundsätzlichen philosophischen Anliegens können Heideggers Arbeiten zur Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik, Ontologie, Erkenntnistheorie, Sprache, Religionsphilosophie, Kunst, Technik, Geschichte der Philosophie und zu zahlreichen weiteren Themen angemessen verstanden werden. Alle diese Einzelthemen sind auf sein Grundanliegen bezogen, um das es in dieser Arbeit gehen soll.

Eines dieser Einzelthemen betrifft die Epochen der Menschheitsgeschichte, für die Heidegger in zahlreichen Variationen große Untergänge und Wiederauferstehungen prophezeit, was eine seltsame Parallele zu der individuellen Transformation einer existenziellen Erschütterung hin zu der gelassenen Haltung des grundlosen Vertrauens darstellt. Die Spannung zwischen der individuellen und menschheitsgeschichtlichen Wendung kann hier nicht aufgelöst werden. Das Denken in Epochen lässt sich nicht nur mit Hegel verbinden, sondern auch mit den Theorien Oswald Spenglers, die Heidegger kannte und schätzte, und mit den Ideen der konservativen Revolution, der Heidegger ebenfalls anhing. Auch seine Verstrickung in die Ideologie des Nationalsozialismus ist hier zu nennen, was zu der Eingangsfrage nach der bleibenden Geltung von Heideggers Philosophie zurückführt. In dieser Frage wird hier gezeigt, dass Heidegger in einen umfassenderen Zusammenhang gehört, in dem Antisemitismus und Nationalsozialismus keine Rolle spielen und der die zeitlose Frage nach der Situation des Menschen betrifft. Heideggers Philosophie trägt nicht nur zu einem besseren Verständnis des Religiösen bei, sondern setzt sich auch auf neue und innovative Weise mit der Situation des Menschen auseinander. Dabei weist er insbesondere Wege zu einem angemessenen Verhältnis zu dieser Situation, was zum immer-

währenden Grundanliegen der Religionen ebenso gehört, wie zum zeitlosen Anspruch der Philosophie.

Ich bedanke mich bei Thomas Rentsch für die ausgezeichnete Zusammenarbeit in Dresden, bei Beatrix Weber und Lucilla Guidi für die zahlreichen intensiven und anregenden Diskussionen, bei Karlheinz Ruhstorfer und Günter Figal für die äußerst wohlwollenden Gutachten zu dieser Arbeit im Rahmen meines Habilitationsverfahrens, bei der Fritz Thyssen Stiftung für ein Post-Doc-Stipendium, mit dem ich dieses Projekt vorbereiten konnte, und bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die dreijährige Finanzierung meiner Stelle, mit der ich das Projekt durchgeführt habe.

Chicago, im Frühjahr 2016

Rico Gutschmidt

1. Der späte Heidegger und die Theologie

1.1 Philosophie und Theologie

Heideggers Verhältnis zur Theologie ist ein Thema mit vielen Aspekten. Es ist allein schon auf der biographischen Ebene interessant zu verfolgen, wie Heidegger sich nach und nach von seiner katholischen Herkunft entfernt. Aufgewachsen als Sohn des Mesners im provinziellen katholischen Milieu Meßkirchs, begann er seinen Weg mit einer geistlichen Ausbildung, unterstützt durch kirchliche Stipendien, zunächst im Jesuitenorden und dann als Student der Theologie in Freiburg. Die geistliche Laufbahn hat er aber wieder verlassen, um sich ganz der Philosophie zu widmen, bis ihm schließlich, wie es in einem vielzitierten Brief vom 9. Januar 1919 an seinen theologischen Freund Engelbert Krebs heißt, »[e]rkenntnistheoretische Einsichten [...] das *System* des Katholizismus problematisch und unannehmbar [...]« gemacht haben.¹ Dies hielt ihn nicht davon ab, in seiner Marburger Zeit sehr eng mit dem protestantischen Theologen Rudolf Bultmann zusammenzuarbeiten, was zu einer so starken Annäherung an den Protestantismus führte, dass Bultmann festhalten konnte: »Er kommt aus dem Katholizismus, ist aber ganz Protestant.«² Die Nähe zu Bultmann gibt zu der Vermutung Anlass, Heidegger hätte ganz im Sinne von dessen Entmythologisierungsprogramm die Ergebnisse seiner eigenen frühen religionsphilosophischen Studien, in denen er unter anderem die Briefe des Paulus mit seiner phänomenologischen Methode der *formalen Anzeige* untersucht, in *Sein und Zeit* lediglich in säkularisierter Gestalt in seine Existenzialanalysen

¹ Zitiert nach Safranski 2001, S. 127, Hervorhebung im Original. Ausführliche Angaben zu Heideggers Biographie in Hinblick auf sein Verhältnis zur Theologie finden sich in Brkic 1994, S. 28–63. Neben der zitierten Arbeit von Safranski gibt es etliche Biographien und Einführungen mit biographischen Hinweisen, zum Beispiel Pöggeler 1983, Rentsch 1989, Figal 1999, Thomä 2003, Fischer 2008 und Denker 2011.

² Zitiert nach Brkic 1994, S. 39.

übernommen. Gegen diesen Verdacht verwahrte sich Heidegger selbst allerdings ausdrücklich, etwa wenn er im *Humanismusbrief* über das Konzept des *Verfallens* schreibt: »Das Wort meint nicht einen ›moralphilosophisch‹ verstandenen und zugleich säkularisierten Sündenfall des Menschen [...].«³ Heidegger verstand sich nicht als Kryptotheologe, zumal er sich immer weiter von der Theologie entfernte und auch die Nähe zum Protestantismus eine kurze Episode geblieben ist. Bereits 1929 schrieb er an Elisabeth Blochmann: »So muß uns der heutige Katholizismus u. all dergleichen, der Protestantismus nicht minder, ein Greuel bleiben.«⁴ Diese Abneigung gegen das Christentum überhaupt machte sich dann immer unverhohlener in seinen späteren Texten bemerkbar, in denen er sich dezidiert vom Christentum abgrenzt und stattdessen an den griechischen Mythos und den griechisch-christlichen Synkretismus Hölderlins anknüpft. Ganz explizit findet sich diese Abkehr erst in den 1989 postum veröffentlichten *Beiträgen zur Philosophie*, deren Abschnitt über den *letzten Gott* mit dem Motto »Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen« eröffnet wird.⁵ Aber auch die zu Lebzeiten veröffentlichten Texte lassen in dieser Frage nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig, weshalb sich Hans Jonas bereits in den sechziger Jahren zu der Warnung veranlasst sah: »Meinen theologischen und christlichen Freunden möchte ich zurufen: Seht ihr nicht, womit ihr zu tun habt? Fühlt ihr nicht den tief heidnischen Charakter von Heideggers Denken?«⁶

Trotz dieser langwierigen Ablösung vom Christentum blieb Heidegger seiner Herkunft aber in gewisser Weise treu und wurde zum Beispiel auf seinen Wunsch hin nach katholischem Ritus begraben und hielt sich auch beim Betreten von katholischen Kirchen an die üblichen Gepflogenheiten. Sein katholischer Schüler Max Müller hat ihn einmal auf diese Inkonsistenz angesprochen und als Antwort erhalten:

Aber ich bin doch kein Feld-Wald-und-Wiesen-Pantheist. [...] Und wo so viel gebetet worden ist, da ist das Göttliche in einer ganz besonderen Weise

³ GA 9, S. 332. Dass es sich hier gegen Heideggers Selbstverständnis doch um eine säkularisierte Theologie handelt, wird vielfach und nicht ganz zu Unrecht behauptet, vgl. u. v. a. Caputo 1993, Hübner 2000 und Brogan 2006.

⁴ Storck 1989, S. 32.

⁵ GA 65, S. 403.

⁶ Jonas 1967, S. 327.

nahe. Wie Sie nun auch die Gestalt deuten, ich würde meinen, das Göttliche war auch einmal in der Gestalt Christi ungewöhnlich nahe. Heute ist es so wohl nicht mehr. Aber eine Kirche jahrhundertalter Verehrung ist ein Ort, wo man Ehrfurcht haben muß.⁷

Schwerer wiegt jenseits des Anekdotischen die Selbstauskunft Heideggers in seinem Rückblick *Mein bisheriger Weg* von 1937/38:

Und wer wollte verkennen, daß auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging – eine Auseinandersetzung, die kein aufgegriffenes »Problem« war und ist, sondern Wahrung der eigensten Herkunft – des Elternhauses, der Heimat und der Jugend – und schmerzliche Ablösung davon in einem. Nur wer so verwurzelt war in einer wirklichen gelebten katholischen Welt, mag etwas von den Notwendigkeiten ahnen, die auf dem bisherigen Weg meines Fragens wie unterirdische Erdstöße wirkten. Die Marburger Zeit brachte dazu noch die nähere Erfahrung eines protestantischen Christentums – alles aber schon als Jenes, was von Grund aus überwunden, nicht aber zerstört werden muß.⁸

Diese Selbsteinschätzung wird 1959 in *Unterwegs zur Sprache* noch einmal mit den viel berühmteren Worten bekräftigt: »Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.«⁹ Dies bestätigt, was sich anhand des biographischen Hintergrunds schon andeutete, dass nämlich an Heideggers Verhältnis zur Theologie nicht nur der biographische Aspekt von Interesse ist. Darüber hinaus steht sein ganzer philosophischer Ansatz in einem Spannungsverhältnis zur Theologie, was im Folgenden anhand weiterer Einzelaspekte erläutert wird. Der »Weg seines Fragens« war offenbar und auch gemäß Heideggers eigener Auskunft von der Auseinandersetzung mit dem Christentum geprägt, das er, in seinen Worten, zwar überwinden, aber nicht zerstören wollte. Diese zwiespältige Haltung führt zum nächsten Aspekt des Themas, nämlich zu der Frage nach dem Verhältnis von Heideggers Philosophie zur christlichen Theologie bzw. zum Christentum ganz allgemein. Dass es hier eine starke Affinität gibt, zeigt allein schon die umfassende theologische Rezeption, die allerdings, neben der positiven Aufnahme bei Rudolf Bultmann und Karl Rahner, zu-

⁷ Gesprächsaufzeichnung von Max Müller, zitiert nach Brkic 1994, S. 50.

⁸ GA 66, S. 415.

⁹ GA 12, S. 91. Der Einfluss der religiösen Tradition auf Heideggers Philosophie wird in Abschnitt 4.1 noch genauer erläutert.

nächst hauptsächlich ablehnend war und in den 30er und 40er Jahren die Unvereinbarkeit von Heideggers Philosophie mit der Theologie behauptet hat, wofür auf der protestantischen Seite die Namen Karl Löwith, Emil Brunner und Karl Barth und später Eberhard Jüngel und Gerhard Ebeling stehen, und auf katholischer Seite die Namen Erich Przywara, Alfred Delp und Hans Urs von Balthasar. Es gab dann aber viele weitere Versuche, Heideggers Philosophie für die Theologie fruchtbar zu machen, so etwa in der *katholischen Heideggerschule* um Max Müller, Johannes Baptist Lotz und Bernhard Welte, aber zum Beispiel auch von Alfred Jäger, Richard Schaeffler und Hans Hübner, während etwa der frühe Heinrich Ott zumindest die Neutralität von Heideggers Philosophie gegenüber der Theologie vertreten hat. Auf die Einzelheiten dieser Positionen kann hier nicht eingegangen werden, auch ist die Forschung dazu inzwischen nicht mehr zu überblicken.¹⁰ Es gibt hierzu und auch zum Verhältnis von Heideggers Philosophie zur Theologie jenseits der theologischen Rezeption zahlreiche Monographien, unzählige Aufsätze und eine auch gegenwärtig ungebrochene Aufmerksamkeit mit immer neuen Publikationen. Gegenstand der Forschung ist dabei unter anderem das Verhältnis von Heideggers Philosophie zur Theologie ganz allgemein,¹¹ der Einfluss der Theologie auf Heideggers Denken,¹² die Grenzen und Möglichkeiten einer theologischen Interpretation und die Frage nach der theologischen Fruchtbarkeit von Heideggers Philosophie,¹³ das Verhältnis von Heideggers Philosophie zu den Positionen einzelner Theologen bzw. wichtiger Gestalten des Christentums¹⁴ und das Verhältnis von Heideggers Philosophie zum Christentum überhaupt.¹⁵ Bei allen genannten Fragestellungen müssen sowohl Heideggers explizite Äußerungen zur Theologie berücksichtigt werden, als auch

¹⁰ Zur theologischen Heideggerrezeption vgl. Schaeffler 1988, S. 299–308, Brkic 1994, S. 15–20, und Anelli 2008, S. 23 ff. und S. 316 f.

¹¹ Hier und zu den folgenden Themen sei nur auf eine Auswahl an wichtigen Sammelbänden und Monographien verwiesen: Vgl. u. a. Robinson/Cobb 1964, Jäger 1978, Caputo 1978, Jung 1990, Brkic 1994, Prudhomme 1997, Capelle 2001.

¹² Vgl. u. a. Ott 1959, Schaeffler 1978 und Crowe 2006. Vgl. dazu auch Abschnitt 4.1 unten.

¹³ Vgl. u. a. Macquarrie 1968, Brechtken 1972, Gall 1987, Schalow 2001, Westphal 2001, Hemming 2002 und Dillard 2008.

¹⁴ Vgl. u. a. Lotz 1975, Helting 1997, Sikka 1997, Giannaras 2005, Metzl 2007 und Pöggeler 2009.

¹⁵ Vgl. u. a. Braun 1990, Macquarrie 1994, Coriando 1998b, Fischer 2007 und Fischer/von Hermann 2011.

seine indirekte Auseinandersetzung mit dem Religiösen, die sich nicht nur in der quasi-religiösen Sprache der Spätphilosophie findet, sondern in seinem gesamten philosophischen Ansatz.

Ein weiterer Aspekt des Themas ist daher die Frage nach Heideggers impliziter Religionsphilosophie bzw. Phänomenologie der Religion. Hier gibt es zahlreiche Arbeiten, die sich mit Heideggers Untersuchungen über die Religion befassen, etwa in den frühen Vorlesungen über Paulus, Augustinus und die Phänomenologie des religiösen Lebens. Untersucht werden aber auch die quasi-religiösen Konzepte der Spätphilosophie und die Möglichkeiten, diese zu einer eigenständigen Phänomenologie des Religiösen zu bündeln. Dabei geht es um den Begriff des *letzten Gottes* und dessen *Vorbeigang* in den *Beiträgen zur Philosophie*, um das Konzept der *Göttlichen im Geviert* in den späten Vorträgen und Aufsätzen, um die religiöse Rede im Anschluss an Hölderlin in den entsprechenden Vorlesungen der 30er und 40er Jahre und um Heideggers Untersuchungen zur griechischen Religiosität bzw. zum griechischen Mythos, die er vor allem anhand von Parmenides und Heraklit durchführt.¹⁶

Auf die Einzelheiten all dieser thematischen Aspekte¹⁷ kann aber im Laufe der vorliegenden Arbeit nur dann eingegangen werden, wenn sie für deren Fragestellung bedeutsam sind. Es gibt nämlich noch einen weiteren Aspekt des Themas, der im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen soll: Die Frage nach dem allgemeinen Verhältnis von Philosophie und Theologie vor dem Hintergrund von Heideggers Philosophie. Es geht um die Frage, ob und gegebenenfalls wie sich theologische Gehalte philosophisch reformulieren lassen bzw. ob sie überhaupt aus philosophischer Perspektive verstanden werden können. Während es bei den bis hier angeführten Aspekten vor allem um Heideggers Verhältnis zur christlichen Theologie geht, unternimmt die vorliegende Arbeit den Versuch, anhand von Heideggers Philosophie den Status und den Gehalt der religiösen Rede ganz allgemein zu verstehen. Es gibt zwar viele verschiedene religiöse Traditionen und jeweils wieder unterschiedliche Sprachformen, aber wenn sich Heideggers Spätphilosophie mit ihrer Rede zum Beispiel vom letzten Gott oder den Göttlichen im Geviert zwischen rein philosophischer Erläuterung und quasi-mythischem Sprechen bewegt und diesen be-

¹⁶ Vgl. u. a. Williams 1977, Kovacs 1990, Cupitt 1998, Vedder 2007 und Crowe 2008.

¹⁷ Vgl. Anelli 2008, S. 19–32, für einen Überblick zu den Ergebnissen einiger der genannten Forschungsfragen.

sonderen Status auch reflektiert, dann lässt sich von einer Untersuchung dieser Redeweisen zwischen Philosophie und Religion ein besseres philosophisches Verständnis der religiösen Rede als solcher erwarten.

Die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie wird von der ganzen angegebenen Forschung bisher nur am Rande in den Blick genommen. Auch wenn das Urteil von Anelli 2008 über diese »übliche Forschung«, eher »philosophische Philologie«¹⁸ zu betreiben, die in der hier interessierenden systematischen Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie »[...] lediglich Assoziationen und äußere Ähnlichkeiten zu erfassen vermag, die aber jedenfalls nie in der Lage ist, die Sache des Problems zu erfassen«,¹⁹ zwar sicher zu kurz greift, handelt es sich aber in der Tat um einen noch unterbelichteten Strang der Forschung. So wies Max Müller bereits 1949 darauf hin, dass die (bei Müller: polemische) Auseinandersetzung mit Heideggers Philosophie allein aus der Perspektive der (bei Müller: katholischen) Theologie sinnlos wäre, »[...] da die Ebene, in der sich beide überhaupt begegnen können, noch gar nicht bestimmt ist.«²⁰ Dieses Verdikt betrifft die jahrtausendealte Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie und hat bis heute nichts von seiner Gültigkeit verloren. Auch wenn die analytische Religionsphilosophie mit ihrer szientistischen Diskussion theistischer Konzepte den Anschein erweckt, ist es nach wie vor alles andere als klar, auf welcher Ebene eine Begegnung von Philosophie und Theologie gedacht werden kann. Die Annahme, dass Heideggers Philosophie zu dieser Frage etwas beizutragen hat, ist Ausgangspunkt dieser Arbeit, die außerdem den Versuch unternimmt, vor dem Hintergrund des Problems der Möglichkeit einer gemeinsamen Ebene von Philosophie und Theologie wiederum zu einer neuen Lesart von Heideggers Philosophie zu finden.

Gegen die Möglichkeit einer solchen gemeinsamen Ebene sprechen zunächst Heideggers explizite Aussagen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie. So heißt es etwa in der *Einführung in die Metaphysik* von 1935:

Eine »christliche Philosophie« ist ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis. Zwar gibt es eine denkend fragende Durcharbeitung der christlich er-

¹⁸ A. a. O., S. 318.

¹⁹ A. a. O., S. 318 f.

²⁰ Zitiert nach Müller 1986, S. 81.

fahrenen Welt, d. h. des Glaubens. Das ist dann Theologie. Nur Zeiten, die selbst nicht mehr recht an die wahrhafte Größe der Aufgabe der Theologie glauben, kommen auf die verderbliche Meinung, durch vermeintliche Auffrischung mit Hilfe der Philosophie könne eine Theologie gewinnen oder gar ersetzt und dem Zeitbedürfnis schmackhafter gemacht werden. Philosophie ist dem ursprünglich christlichen Glauben eine Torheit.²¹

Gegen eine christliche Philosophie wendet er sich auch er in seiner *Nietzsche*-Vorlesung von 1940. Eine solche Verbindung wäre demnach nicht nur ein hölzernes Eisen, sondern auch ein viereckiger Kreis:

Diejenigen, die in solcher Weise von dem handeln, was das Seiende im Ganzen ist, sind »Theologen«. Ihre »Philosophie« ist nur dem Namen nach Philosophie, weil eine »christliche Philosophie« noch widersinniger als der Gedanke eines viereckigen Kreises bleibt. Viereck und Kreis kommen ja noch darin überein, daß sie räumliche Gebilde sind, während christlicher Glaube und Philosophie abgründig verschieden bleiben.²²

Diese starken Abgrenzungen können aber relativiert werden, wenn man berücksichtigt, was Heidegger unter Philosophie und Theologie

²¹ GA 40, S. 9. Dieses Urteil bezieht Heidegger auch auf seine eigene Philosophie, wie er in einem Brief an Walter Strolz vom Juni 1965 festhält: »Ist im Prinzip der Unterschlupf ins seinsgeschichtliche Denken etwas anderes als der in die aristotelisch-scholastische-hegelsche Metaphysik? Ist dies alles nicht ein Beweis des Unglaubens an den Glauben, ein Versuch, diesem eine Stütze und eine Krücke, von welcher Art auch immer, zu verschaffen? Ist der Glaube nicht nach dessen eigenem Sinn die Tat Gottes? Wozu ›Seinsverständnis‹ und ›Seinsgeschichte‹? ›ontologische Differenz‹? Es gibt in der biblischen Botschaft keine Lehre vom ›Sein‹. Wer aber – ich meine in diesem Fall nicht Sie – aus dem alttestam. Wort ›Ich bin, der ich bin‹ eine Ontologie herauszaubert, weiß nicht, was er tut. Ist solches Hantieren mit der Philosophie und das Schielen nach ihr nicht eine einzige Kleingläubigkeit? Mir scheint, die moderne Theologie beider Konfessionen sucht nur immer die Zeitgemäßheit des Christentums, aber nicht die von Kierkegaard in der Verzweiflung gedachte Gleichzeitigkeit mit dem Christlichen«, zitiert nach Strolz 1990, S. 51. Auf die Begründung ontologischer Ansätze mit dem genannten alttestamentlichen Wort weist u. a. Joseph Möller hin, vgl. Möller 1985, S. 9.

²² GA 48, S. 163 f. Noch 1953 hebt Heidegger an der Evangelischen Akademie in Hofgeismar seinen Respekt vor dem Glauben hervor, den er auch mit seiner Philosophie nicht erreichen würde: »Innerhalb des Denkens kann nichts vollzogen werden, was vorbereitend oder mitbestimmend wäre für das, was im Glauben und in der Gnade geschieht. Wenn ich vom Glauben so angesprochen wäre, würde ich die Werkstatt schließen. [...] Die Philosophie betreibt nur solches Denken, das der Mensch von sich aus vermag; wo er von der Offenbarung angedredet wird, hört es auf«, zitiert nach Noack 1954, S. 33. Zu Heideggers expliziten Aussagen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie vgl. auch Gethmann-Siefert 1974, S. 39–138.

versteht. Was zunächst die Philosophie betrifft, so ändern sich Heideggers Vorstellungen im Laufe der Zeit. Zunächst denkt er dabei vor allem an die Phänomenologie, später hat er aber ein Zerrbild vor Augen, das er als *Metaphysik* bzw. *Ontotheologie* kritisiert und der ganzen abendländischen Philosophiegeschichte zuschreibt. Gegen diese »schlechte«, metaphysische Philosophie bringt er die Erfahrung des konkreten Lebens ins Spiel, und es wird sich zeigen, dass seine Vorstellung von »richtiger« Philosophie bzw. vom *Denken*, wie er es nennt, vor allem vom Primat des religiösen Erlebens gegenüber dogmatischen Glaubenskonzeptionen ausgeht.²³ Heidegger hält seine diesbezüglichen religiösen Quellen aber meist verdeckt und erhebt im Gegenteil mit seinem philosophischen Ansatz den Anspruch, sich von der gesamten abendländischen Geistesgeschichte abzusetzen. In den folgenden Kapiteln wird gezeigt, dass dieser Ansatz mit Erfahrungen zu tun hat, die denen des Glaubens entsprechen, was trotz der expliziten Ablehnung Heideggers doch für die Möglichkeit einer gemeinsamen Ebene von Philosophie und Theologie spricht. Dies wird am Ende der Arbeit im sechsten Kapitel wieder aufgegriffen, in dem auf Grundlage der Untersuchungen der folgenden Kapitel die Idee eines gemeinsamen Kerns von Philosophie und Theologie entwickelt wird.

Während sich so eine Nähe von Heideggers Philosophie zum religiösen Erleben zeigen lässt, muss die Frage, was sich Heidegger genau unter Theologie vorstellt, dagegen offen bleiben. Gemeint ist jedenfalls mehr als die Wissenschaft des Glaubens als einer besonderen Erfahrung. Im Vortrag *Phänomenologie und Theologie*, den er 1927 in Tübingen und 1928 in Marburg gehalten hat, und der erst 1970 veröffentlicht wurde, bestimmt er zwar die Theologie in diesem Sinne: »Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche von

²³ Dies wird im vierten Kapitel anhand von Heideggers frühen Vorlesungen zur *Phänomenologie des religiösen Lebens* erläutert, in denen er sich vor allem auf Paulus bezieht. In *Sein und Zeit* betont er diesen Vorrang anhand von Luther: »Die Theologie sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott. Sie beginnt langsam die Einsicht Luthers wieder zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem ›Fundament‹ ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen ent wachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt«, GA 2, S. 13 f., Hervorhebungen gelöscht.

der Philosophie absolut verschieden.«²⁴ Hier ist der Begriff der Philosophie noch positiv konnotiert und steht für eine *ontologische* Reflexion jenseits der positiven bzw. *ontischen* Wissenschaften. Von einer solchen Philosophie wird die Theologie hier abgegrenzt, die als positive Wissenschaft auf die »Christlichkeit«²⁵ bezogen sei, was von Dalferth 2011 so rekonstruiert wird, dass die Theologie als Wissenschaft laut Heidegger »Vollzugsweisen gläubiger Existenz« thematisiert.²⁶ Aber bereits in der Zeit, in der Heidegger in seinem öffentlichen Vortrag den Wissenschaftscharakter der Theologie hervorhebt und sie *damit* von der Philosophie unterscheidet, ist er in seinen privaten Mitteilungen sicher, dass die Sache so leicht nicht ist. An Elisabeth Blochmann schreibt er im August 1928: »Zwar bin ich persönlich überzeugt, daß Th(eologie) *keine* Wissenschaft ist – aber ich bin heute noch nicht im Stande, das *wirklich zu zeigen* u. zwar so, daß dabei die große geistesgeschichtliche Funktion der Theologie *positiv* begriffen ist.«²⁷ Ebenso direkt schreibt er im Dezember 1928 an Rudolf Bultmann: »Theologie steht in einer ganz anderen Weise als die Philosophie außerhalb der Wissenschaften.«²⁸ Die Erfahrung des Glaubens, die er vor Augen hat, ist demnach nicht ohne weiteres wissenschaftlich zu erfassen, weshalb die »große geistesgeschichtliche Funktion der Theologie« offenbar nicht darin besteht, eine Wissenschaft zu sein. Diese Einschätzung bestätigt Heidegger bei der Publikation des genannten Vortrags im Jahre 1970, der er einen Brief vom 11. März 1964 beifügt, der mit den Worten schließt:

Aber hinter der genannten Problemstellung verbirgt sich die positive Aufgabe für die Theologie, in ihrem eigenen Bereich des christlichen Glaubens aus dessen eigenem Wesen zu erörtern, was sie zu denken und wie sie zu sprechen hat. In dieser Aufgabe ist zugleich die Frage eingeschlossen, ob die Theologie noch eine Wissenschaft sein kann, weil sie vermutlich überhaupt nicht eine Wissenschaft sein darf.²⁹

²⁴ GA 9, S. 49.

²⁵ »Wir behaupten nun: das Vorliegende (Position) für die Theologie ist die Christlichkeit«, GA 9, S. 52, Hervorhebungen gelöscht.

²⁶ Dalferth 2011, S. 1001.

²⁷ Brief an Elisabeth Blochmann vom 8. August 1928, Storck 1989, S. 25, Hervorhebungen im Original.

²⁸ Brief an Rudolf Bultmann vom 12. Dezember 1928, Großmann/Landmesser 2009, S. 87.

²⁹ GA 9, S. 77.

Wenn die Theologie wie die Philosophie laut Heidegger keine Wissenschaft sein kann bzw. sein darf, stellt sich die Frage, welchen Status die Theologie stattdessen hat. Es kann hier nur vermutet werden, dass das, was er unter einer angemessenen, nicht wissenschaftlichen Theologie versteht, seinem eigenen Denken sehr nahe kommt. Dies zeigt sich in einem weiteren Brief an Bultmann, in dem Heidegger, wieder bezogen auf den genannten Vortrag und diesem geradezu entgegengesetzt, eine gewisse Nähe von Philosophie und Theologie einräumt: »Was keine genügende Durcharbeitung erfährt, ist *der* Charakter der Theologie, der sie in gewisser formaler Weise der Philosophie insofern gleichstellt, als sie auch auf das Ganze geht, aber *ontisch*.«³⁰ Oben wurde aus Heideggers *Nietzsche*-Vorlesung von 1940 zitiert, die Frage, was das Seiende im Ganzen ist, sei ein theologisches Problem. Aber auch in Heideggers Philosophie des Seins und des Ereignisses geht es um das Ganze des Seienden, was im zweiten Kapitel genauer ausgeführt wird. Heidegger unterstellt im Brief an Bultmann der Theologie, dieses Ganze *ontisch* zu thematisieren, was etwas vereinfacht bedeutet, dass dieses Ganze als Gegenstand gedacht wird, der begrifflich erfasst werden kann, während der Anspruch seiner Philosophie darin besteht, dieses Ganze *ontologisch* zu reflektieren, also so, dass im Gegenteil die Unbegreiflichkeit dieses Ganzen erfahren wird, wofür bei Heidegger der Begriff des Seins steht. Gegen Heidegger geht diese Arbeit aber davon aus, dass auch die Theologie, recht verstanden, mit der Rede von Gott gerade die Unbegreiflichkeit des Seienden im Ganzen zum Ausdruck bringt, was auch Heidegger meinen dürfte, wenn er von einer »wahren« Theologie spricht, die *keine* ontische Wissenschaft ist. Außerdem wird hier im weiteren Verlauf gezeigt, dass auch der Vollzug des Glaubens nicht ontisch, also gegenständlich erfasst werden kann, weshalb sich auch in dieser Hinsicht eine »wahre« Theologie von Heideggers Konzept einer wissenschaftlichen Theologie abgrenzen lässt. Das Ganze des Seienden und das Problem des Vollzugs sind zentrale Aspekte der in dieser Arbeit zu untersuchenden Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie im Ausgang von Heidegger. Diese Frage wird in den folgenden Kapiteln anhand von Heideggers gesamtem philosophischen Projekt in den Blick genommen, was weit über die expliziten Aussagen Heideggers zu dieser Frage hinausgeht. Dieses philosophische

³⁰ Brief an Bultmann vom 23. Oktober 1928, Großmann/Landmesser 2009, S. 62, Hervorhebung im Original.

Projekt thematisiert das Ganze des Seienden auf eine Weise, die zu ihrem vollen Verständnis auch erfahren werden muss, was ganz ähnlich für die Theologie gilt, die ebenfalls »auf das Ganze geht«, und deren Gehalte ebenfalls zu vollziehen sind, was im nächsten Abschnitt kurz und im vierten Kapitel ausführlich erläutert wird. Dieser Vollzug wird von Heidegger emphatisch als *Denken* charakterisiert, das mit seinem Bezug auf das Ganze des Seienden dem sehr nahe kommen dürfte, was er unter einer »wahren« Theologie versteht, die keine ontische Wissenschaft sein darf, wenn auch offen bleiben muss, was er unter einer solchen Theologie tatsächlich versteht. Insgesamt zeigt dieser Exkurs zu Heideggers Vorstellungen von Philosophie und Theologie, dass diese sich bei Heidegger näher sind, als es die oben zitierten Charakterisierungen vermuten lassen.

Diese Nähe lässt sich neben der Frage nach dem Seienden im Ganzen auch anhand der Frage nach dessen *Grund* aufzeigen, die Heidegger in seiner Ontotheologiekritik mit der Rede von Gott verbindet. Es ist Heideggers zentrales Anliegen, das Konzept eines grundlosen Seins bzw. Ereignisses zu etablieren, wogegen er der gesamten abendländischen Philosophie pauschal unterstellt, auf die ontologische Frage nach dem Sein des Seienden im Ganzen und vor allem auf die Frage nach dessen Grund theologisch mit dem Verweis auf einen das Sein tragenden Gott als *causa prima*, der sich selbst als *causa sui* verursacht, zu antworten bzw. ein das gesamte Seiende tragendes Sein mit Gott zu identifizieren. Dieser Vorwurf wird von Heidegger erst seit den 30er Jahren entwickelt und in letztgültiger Fassung im Text *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* von 1957 vorgestellt.³¹ Das Problem der Grundlosigkeit des Seienden und die Frage, welches Verhältnis die Rede von Gott zu dieser Grundlosigkeit hat, steht im Zentrum der Überlegungen dieser Arbeit und, das wird zu zeigen sein, auch im Zentrum der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie. Es soll hier untersucht werden, in-

³¹ GA 11, S. 51–79. Der Begriff der Ontotheologie wird zuerst von Kant verwendet und bezeichnet in der *Kritik der reinen Vernunft* diejenige Theologie, die vom ontologischen Gottesbeweis ausgeht, vgl. KrV B 660. Heidegger verwendet den Begriff in dem oben erläuterten weiteren Sinn: »Heidegger uses the term ›ontotheology‹ in a wider sense to signify the basic constitution of Western metaphysics up until Hegel, which is, as the science of being, simultaneously a science of God as the cause of all beings different from Him«, Hopping 1995, S. 208. Zu Heideggers Konzept der Ontotheologie und zur Entwicklung seiner Ontotheologiekritik vgl. auch Peacocke 1998, Fehér 2000, Thomson 2000 und Barrón 2010.

wiefern Heideggers Ontotheologiekritik berechtigt ist, die neben den klassischen theistischen Konzeptionen nicht zuletzt auch die gegenwärtige analytische Religionsphilosophie mit ihren Argumenten rund um den Theismus betrifft, und was diese Kritik für ein philosophisches Verständnis der religiösen Rede bedeutet. Zunächst macht Heidegger auch im Kontext der Frage nach dem Grund, der in der Gottesvorstellung der *causa sui* präsent ist, den oben bereits zitierten Erlebnischarakter des Glaubens geltend, wenn er wie Pascal auf den Unterschied zwischen dem Gott der Väter und dem Gott der Philosophen aufmerksam macht. Die Lösung einer ontologischen Fragestellung durch den Verweis auf einen das Sein tragenden Gott bietet keine angemessene Rekonstruktion von Religiosität, was Heidegger in den folgenden vielzitierten Worten aus der besagten Schrift zur Ontotheologie zum Ausdruck bringt: »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.«³² Heidegger übersieht hier freilich mit Pascal, dass die Vertreter der klassischen Gottesbeweise den »philosophischen Gott« durchaus mit ihrer gelebten Religiosität zu verbinden wussten,³³ und außerdem geben seine Alternativkonzeptionen, also zum Beispiel die Rede vom letzten Gott oder die mythisch-religiösen Hölderlin-Interpretationen, auch nicht gerade Anlass zu religiösen Riten mit Musik und Tanz.³⁴ Allerdings sind die theologischen Kon-

³² GA 11, S. 77.

³³ In diesem Sinne ist das *et hoc omnes Deum nominant* bei Thomas von Aquin zu verstehen. Explizit gegen diese vielzitierte Stelle bei Heidegger richtet sich der Hinweis auf Bonaventura in Peperzak 2003: »As for Heidegger's appeal to his own criterion for a godly God, it is remarkable that, for example, Bonaventura, whose profound involvement with religion cannot be doubted, did not have any problem with an ontological approach to God«, a. a. O., S. 108. Mit Crowe 2008 lässt sich hier anschließen: »But Aquinas, Descartes, and Leibniz would all, no doubt, be surprised to learn that the God for Whom they argue is something other than the ›God and Father of Our Lord Jesus Christ‹. Heidegger, unfortunately, seems simply to *assume* that there is *always* a difference here«, a. a. O., S. 141, Hervorhebungen im Original. Im Sinne Heideggers kritisiert dagegen zum Beispiel Möller 1985 die Identifikation des Gottes der Philosophen mit dem Gott der Väter bei Thomas von Aquin: »Wenn auch Thomas in der *analogia entis* das negative Moment betont und auf die Erkenntnis Gottes angewendet wissen will, gelingt es ihm doch nicht, die Spannung des Gottes der Philosophen zum lebendigen Gott denkerisch gebührend zum Ausdruck zu bringen. In dem ›et hoc omnes intelligunt deum‹ siegt dann doch die Identität, obwohl er sonst Glauben und Wissen sorgfältig voneinander abhebt«, a. a. O., S. 9.

³⁴ Hierzu hält Brkic 1994 polemisch fest, dass die klassischen Konzepte philosophi-

zeptionen der natürlichen Theologie auch viel subtiler, als es Heideggers Rekonstruktion des »philosophischen Gottes« als *causa sui* nahelegt. Es geht ihm aber nicht um die Feinheiten dieser philosophisch-theologischen Entwürfe, sondern vor allem um die Frage, was das Problem des ersten Grundes bzw. das der Grundlosigkeit des Seins überhaupt bedeutet.³⁵ In diesem Kontext bringt er den wesentlichen systematischen Punkt ins Spiel, dass die Kritik an einem ontotheologisch falsch verstandenen *causa-sui*-Gott und damit die Einsicht in die Grundlosigkeit des Seienden zu einer neuen Haltung führt, die der Haltung einer vertieften Religiosität entspricht, die er zwar nicht unter diesem Namen entwickelt, für die aber sein Konzept des *göttlichen Gottes* steht. Dieser zeigt, wie bereits die Göttlichen im Geviert, den quasi-religiösen Charakter seiner eigenen Seins- und Ereignisphilosophie an: »Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *Causa sui* preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher.«³⁶ Damit ist die religiöse Dimension von Heideggers zentralen Konzepten des Seins und des Er-

scher Theologie genauso wenig zum Tanzen einladen, wie Heideggers Entwürfe: »Hat Aristoteles tatsächlich von den hellenistischen Kultbeamten erwartet, daß sie das »erste unbewegte Bewegende«, das er »den Gott« nennt, daß sie das *Primum movens immobile* in Delphi als Kultmythos vortragen und verehren? Hat Thomas von Aquin von seinen dominikanischen Mitbrüdern wirklich erwartet, daß sie ihre Choralgesänge auf das *Ipsum esse subsistens* anstimmen? Hat Karl Rahner wahrlich von den aufgeklärten Christen des ausgehenden 20. Jahrhunderts erwartet, daß sie in den Familiengottesdiensten ihre Fürbitten auf das »Übernatürliche Existential« richten? Oder anders gefragt, glaubte Heidegger, daß der heutige Mensch zu den Göttern Hölderlins beten und opfern kann? Glaubte er, daß der Mensch von heute vor dem »letzten Gott« ins Knie fallen und vor ihm musizieren und tanzen kann? Wir möchten sehr daran festhalten, daß er dies wahrhaftig nicht geglaubt hat!«, a. a. O., S. 314, Hervorhebungen gelöscht.

³⁵ Dazu heißt es bei Möller 1985: »Die Kritik Heideggers an dem Philosophengott erschöpft sich nicht darin, daß dieser ein Gott sei, zu dem man nicht beten könne. Der Gott der Metaphysik ist in Heideggers Metaphysikkritik einbezogen. Der Metaphysik wirft Heidegger vor, sowohl das Sein selbst als auch die Differenz des Seienden zum Sein nicht zu bedenken«, a. a. O., S. 14. Diese laut Heidegger von »der« Metaphysik übersehene *ontologische Differenz* des Seienden zum Sein betrifft gerade die Grundlosigkeit des Seienden, wobei im Laufe der Arbeit geklärt werden soll, wie die Rede von der Grundlosigkeit genauer zu verstehen ist.

³⁶ GA 11, S. 77. Die Konzeption des göttlichen Gottes erinnert unter anderem an Paul Tillichs Vorstellung eines *Gottes über Gott*, der erst dann erscheint, wenn der Gott des Theismus »in der Angst des Zweifels untergegangen ist«, Tillich 1991, S. 139, was im fünften Kapitel noch genauer ausgeführt wird. Weitere religionsinterne Ablehnungen des Theismus werden im nächsten Abschnitt erläutert.

eignisses angesprochen. Sein und Ereignis sollen als keines Grundes bedürftig zu verstehen sein, wobei ein solcher Grund zumindest der Struktur nach einem sich selbst begründenden Gott ähneln würde.³⁷ Ohne einen solchen Grund hat man es dagegen nicht mit dem klassischen Gott der Philosophen zu tun, sondern mit dem göttlichen Gott, der somit weder theistisch zu verstehen ist, noch als bloßer Ausdruck eines Gefühls, sondern der für diese Grundlosigkeit steht, zu der man sich im Glauben bzw. grundlos vertrauend verhalten muss, was zu Heideggers Konzept der *Inständigkeit* in der *Wahrheit des Seins* bzw. im Ereignis passt, die damit als eine zumindest quasi-religiöse Haltung anzusehen ist. Über die Grundlosigkeit ist bei Heidegger die Seins- und Ereignisphilosophie mit der quasi-religiösen Rede vom göttlichen bzw. letzten Gott und auch mit den Göttlichen im Geviert verbunden, weshalb an dieser Stelle die Ebene einer Verbindung von Theologie und Philosophie zu suchen ist. Dies wird in den folgenden Kapiteln genauer ausgeführt. Mit Fischer 1995 kann zum Anliegen der vorliegenden Arbeit festgehalten werden, dass Heidegger im Sinne konstruktiver Religionskritik ein vermeintliches Wissen von Gott aufheben möchte, das schließlich schon im alttestamentlichen Bilder- und Bilderverbot als verfehlt erkannt wird, und das zum Beispiel auch Kant mit seinen Widerlegungen der Gottesbeweise ablehnt, um im Abgrund der Vernunft (Kant)³⁸ die wahre Religiosität bzw. den Glauben, den göttlichen Gott (Heidegger) zu finden: »Auch Heidegger arbeitet so gesehen wie einst Kant daran, das Wissen aufzuheben, um zum Glauben Platz zu schaffen«,³⁹ wobei die »Aufhebung des Wissens« hier auf die Unbegreiflichkeit des Abgrunds der Vernunft bzw. der Grundlosigkeit von Sein bzw. Ereignis zu beziehen ist.

³⁷ Zu Heideggers *causa-sui*-Rekonstruktion heißt es bei Peperzak 2003: »No great philosopher has ever maintained that God is the cause or ground of his own being, and even Spinoza and Descartes did not and could not think that, because it is unthinkable, a pure contradiction«, a. a. O., S. 107 f. Diese philosophiehistorische Perspektive soll hier nicht weiter verfolgt werden, da Heidegger auf das prinzipielle Problem des Kausal-Regresses aufmerksam macht, der weder durch den Zirkel einer *causa sui*, noch durch den Regress-Stopper einer *causa prima* zu beenden ist. Dass man damit tatsächlich in den Bereich des Undenkbaren und Widersprüchlichen gerät, wird im Laufe dieser Arbeit noch weiter herausgearbeitet und ganz im Sinne von Heideggers Konzept des göttlichen Gottes mit einer post-theistischen Religiosität verbunden.

³⁸ Vgl. KrV B 641.

³⁹ Fischer 1995, S. 362. Westphal 2007 verbindet diesen Kantischen Anspruch ganz konkret mit Heideggers Schrift *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* von 1957, vgl. a. a. O., S. 261 und S. 263.

Nun wird freilich auch das allgemeine Verhältnis von Theologie und Philosophie vor dem Hintergrund von Heideggers Philosophie bereits in der Forschung untersucht, wenn auch bei weitem nicht so umfassend, wie die oben angeführten anderen Aspekte des Themas. Um den Kontext der vorliegenden Arbeit zu präzisieren, sollen für *diesen* Aspekt einige der entsprechenden Arbeiten kurz vorgestellt werden. So findet sich eine erste größere Auseinandersetzung mit dieser Frage in der Monographie über *Heidegger und die Theologie* von Gethmann-Siefert 1974, die neben der Behandlung der oben erwähnten Fragestellungen des Verhältnisses Heideggers zur Theologie und der theologischen Rezeption Heideggers auch einen eigenen Abschnitt über »philosophische Theologie im Anschluss an Heidegger« enthält.⁴⁰ Gethmann-Siefert entwickelt hier das Desiderat einer »nachmetaphysischen philosophischen Theologie«⁴¹ in dem Sinne, dass der von Heidegger behauptete ontotheologische Fehler der Metaphysik vermieden und also Gott weder als Grund des Seienden noch überhaupt als Seiendes gedacht werden soll. Ohne den Anspruch, eine solche philosophische Theologie selbst zu entwickeln, untersucht sie daraufhin unter anderem Weischedels Klassiker über den *Gott der Philosophen*,⁴² und kommt in Bezug auf diesen zu dem Urteil, dass es sich dabei um einen Ansatz »[...] in jener traditionellen, durch die Heideggersche Kritik zurecht falsifizierten Weise einer philosophischen Theologie« handelt.⁴³ Sie weist überzeugend nach, dass es Weischedel mit dem Konzept des »Gott als das Vonwoher der Fraglichkeit«⁴⁴ nicht gelingt, »[...] die hypostasierende Redeweise der philosophischen Theologie zu vermeiden.«⁴⁵ Zu diesem Schluss kommt sie auch bei den anderen von ihr untersuchten Ansätzen einer philosophischen Theologie, die der Ontotheologiekritik Heideggers gerecht zu werden versuchen,⁴⁶ wobei freilich zu bedenken bleibt, dass auch Heidegger selbst mit seinen Konzepten des letzten Gottes bzw. der Göttlichen im Geviert hypostasierende Redeweisen verwendet, deren Status er allerdings sprachphilosophisch reflektiert. Anhand von Heideggers Sprachphilosophie und mit Blick auf Wittgen-

⁴⁰ Gethmann-Siefert 1974, S. 241–266.

⁴¹ A. a. O., S. 251.

⁴² Weischedel 1983.

⁴³ Gethmann-Siefert 1974, S. 262.

⁴⁴ Weischedel 1983, Band 2, S. 206 ff.

⁴⁵ Gethmann-Siefert 1974, S. 259.

⁴⁶ A. a. O., S. 259 ff.

stein wird im dritten Kapitel dieser Arbeit gezeigt, dass hier nur hypostasierend gesprochen werden *kann*, was aber nicht bedeutet, damit auch auf einen tatsächlich seienden Gegenstand zu referieren.

Thurnher 1992 stellt Heideggers Spätphilosophie selbst als ein »Gegenparadigma zur Ontotheologie« heraus, als einen eigenen Versuch also, sich der Gottesfrage ohne ontotheologische Verfehlungen zu nähern. Dabei wird zwar das »Fehlen einer geschlossenen philosophisch-theologischen Erörterung«⁴⁷ bei Heidegger konstatiert, zu den quasi-religiösen Redeweisen der Spätphilosophie heißt es aber immerhin: »Sie sind [...] als ›Weisungen‹ in jene Dimension zu verstehen, in die alles Fragen nach dem Göttlichen zielt.«⁴⁸ Diese Ansätze Heideggers werden dann systematisch als eine »Hermeneutik der Befindlichkeit gegenüber dem Theion«⁴⁹ charakterisiert, wobei aber erstens zu fragen ist, welches »Theion« hier offenbar vorausgesetzt wird, und zweitens, ob die Analyse von Befindlichkeiten schon alles ist, was sich über das Verhältnis von Philosophie und Theologie sagen lässt, wenn man keine Ontotheologie vertreten will. Dies führt zu der tieferliegenden systematischen und für diese Arbeit zentralen Frage, ob vielleicht nach Heideggers Ontotheologiekritik überhaupt nur noch von Befindlichkeiten gesprochen werden kann, oder ob es doch möglich ist, der hypostasierenden religiösen Rede von Gott einen Sinn zu geben, der zwar nicht als Referenz auf einen *seienden* Gott zu verstehen ist, aber dennoch über den Ausdruck von religiösen Gefühlen hinausgeht.

Figal 2000 verweist auf die Möglichkeit, in Heideggers Philosophie selbst eine philosophische Theologie freizulegen. Untersucht werden hier vor allem, wie auch bei Thurnher 1992, die *Beiträge zur Philosophie*, die als Privatschrift zwischen 1936 und 1938 entstanden sind und erst 1989 in der Gesamtausgabe veröffentlicht wurden.⁵⁰ Figal spricht Heideggers Ansätzen die Kraft zu, die »gemeinsame Wurzel von Philosophie und religiöser Erfahrung«⁵¹ zu erfassen, und würdigt Heideggers Kritik der Ontotheologie insofern, als sie zeige, »[...] daß die religiöse Erfahrung des philosophischen Denkens bedarf, damit sie sich nicht in unangemessenen Vergegenständli-

⁴⁷ Thurnher 1992, S. 82.

⁴⁸ A. a. O., S. 83.

⁴⁹ A. a. O., S. 97.

⁵⁰ GA 65. Die Bände GA 65 ff. gehören ebenfalls in diesen Kontext.

⁵¹ Figal 2000, S. 188.

chungen verstrickt und das ›Gespräch‹ zwischen Gott und Mensch zur Bezogenheit auf eine jenseitige, sich im Diesseits offenbarende Gestalt mißdeutet.«⁵² Zu der eben besprochenen Spannung zwischen einer nur »negativistischen« (Figal) Theologie bloßer Befindlichkeiten und einer vielleicht doch möglichen positiven Bezugnahme der religiösen Rede heißt es weiterhin mit Verweis auf Heideggers Konzept des letzten Gottes: »Die Theologie des ›letzten Gottes‹ ist nicht darum negativistisch, weil dieser sich der menschlichen Erfassungskraft entzöge oder in seinem Wesen verborgen wäre. Obwohl die negativen Begriffe das suggerieren könnten, geht es in ihnen doch gerade darum, das Wesen des ›letzten Gottes‹ zu nennen. Dieser Gott ist aus einer negativen Erfahrung gedacht, aber seine Erfahrung selbst ist derart, daß die negativen Begriffe etwas Positives zu verstehen geben sollen.«⁵³ Der letzte Gott, dessen Nähe laut Heidegger gerade in seiner *Verweigerung* besteht – »Die äußerste Ferne des letzten Gottes in der Verweigerung ist eine einzigartige Nähe«⁵⁴ –, könnte in der Tat dafür stehen, dass sich die religiöse Rede auf eine Struktur prinzipieller Entzogenheit bzw. Unhintergebarkeit bezieht, womit sie einen Sinn jenseits eines bloßen Gefühlsausdrucks erhalten würde, ohne dabei auf einen seienden Gott zu verweisen. Der Status dieser Rede wird allerdings noch weiter zu untersuchen sein, da einerseits Heidegger mit dem Verweis auf einen letzten Gott ebenfalls vergegenständlichend wie von einem seienden Wesen spricht, und da andererseits die Rede von Entzogenheit bzw. Unhintergebarkeit auf räumlichen Metaphern beruht, die buchstäblich verstanden genauso sinnlos sind, wie es laut Figal der Verweis auf einen seienden Gott ist.

Entgegen der Darstellung von Anelli 2008 wird die systematische Fragestellung der gemeinsamen Ebene von Philosophie und Theologie im Ausgang von Heidegger also durchaus in der Forschung beachtet, wobei es allerdings tatsächlich meist bei Hinweisen dazu bleibt, dass Heideggers Spätphilosophie implizit eine philosophische Theologie und damit eine Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie enthalte, die bisher aber noch nicht explizit und umfassend herausgearbeitet wurde. Auch die oben angegebenen Monographien zu Heideggers impliziter Religionsphilosophie stellen zwar zu

⁵² Ebd.

⁵³ A. a. O., S. 178.

⁵⁴ GA 65, S. 412.

allen Stationen von Heideggers Denkweg die jeweiligen Aussagen mit religiösen Bezügen zusammen, gelangen aber nicht zu einer Aussage über das allgemeine Verhältnis von Theologie und Philosophie vor dem Hintergrund von Heideggers Philosophie. Die zahlreichen jüngeren Aufsätze zu diesem Thema⁵⁵ kommen ebenfalls über den Aufweis von »Assonanzen und äußeren Ähnlichkeiten«⁵⁶ zu den konfessionellen Theologien kaum hinaus.

Der Ansatz von Anelli selbst erschöpft sich nun schließlich in seinem größten Teil seinerseits in einer Gegenüberstellung von Heideggers gesamtem Denkweg mit einigen wesentlichen Ergebnissen der jüngeren Theologie, um dann davon ausgehend als Desiderat das Konzept einer *Phänomeneutik* zu entwerfen, das als Symbiose aus Phänomenologie und Hermeneutik »eine neue Theorie der Wirklichkeit und des Seins«⁵⁷ darstellen und das »Verhältnis von Grund und Subjekt« unter dem Aspekt in den Blick nehmen soll, dass »[...] der Prozess der Selbstkonstitution des Subjekts nicht unabhängig ist vom Sich-Zeigen des Grundes«,⁵⁸ wobei der »[...] Bestand und die Identität des Subjekts einerseits und das Sich-Geben des Grundes andererseits als ein einziges Ereignis konzipiert« wird.⁵⁹ Auf eine hermeneutische Theologie im Ausgang von Heidegger will auch Pöggeler 2009 hinaus, ebenso der Entwurf von Wucherer-Huldenfeld 2011, der es im Ausgang von unter anderem Heidegger unternimmt, eine wiederum phänomenologisch-hermeneutische philosophische Theologie zu entwickeln. Der Ansatz einer solchen Phänomeneutik des Ereignisses kann dabei durchaus zum Verständnis des Verhältnisses von Theologie und Philosophie beitragen, wobei aber zu klären sein wird, welchen Status die Rede von Ereignis und Grund hier hat und was mit diesen Begriffen genau gemeint ist. Eine bloße »Hermeneutik der Befindlichkeit gegenüber dem Theion«, wie sie Thurnher 1992 fordert, greift zum Beispiel zu kurz, da sie bereits ein *Theion* voraussetzt, dessen Status philosophisch erst noch zu klären wäre. Im fünften Kapitel dieser Arbeit wird dagegen das Konzept einer phänomenologischen Hermeneutik von Negativität vorgeschlagen, bei dem schon mitbedacht ist, dass die Rede von einer Negativität

⁵⁵ U. a. Peperzak 2003 und 2009, Andrews 2005, Dobie 2005, Brogan 2006, Wrathall 2006 und Wendte 2007.

⁵⁶ Anelli 2008, S. 318 f.

⁵⁷ A. a. O., S. 339.

⁵⁸ A. a. O., S. 370.

⁵⁹ A. a. O., S. 371.

nur bildlich zu verstehen ist. Damit enthält dieses Konzept eine performative Komponente, was dem ebenfalls in dieser Arbeit zu zeigenden Umstand gerecht wird, dass sich die Rede von Gott nur aus ihrem Vollzug heraus verstehen lässt.

Insgesamt kann hier festgehalten werden, dass zwar das Problem einer systematischen Einordnung von Heideggers Philosophie vor dem Hintergrund einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie schon lange erkannt ist, bis auf wenige Ansätze in jüngster Zeit aber kaum in Angriff genommen wurde. Die vorliegende Arbeit wird in dieser Hinsicht vor allem auf die Spannung zwischen der Ontotheologiekritik und dem bewusst mythisch-hypostasierenden Sprechen Heideggers eingehen. An dieser Stelle liegt der Kern des Problems, da es zum einen nicht klar ist, wie der Status der religiösen Rede zu verstehen ist, wenn man keine Ontotheologie vertritt, und da es zum anderen nach wie vor Ansätze philosophischer Theologie gibt, die hinter die Ontotheologiekritik zurückfallen. Genannt seien dazu nur die eher traditionellen Entwürfe von Josef Schmidt, der zum Beispiel im Rahmen seiner »systematischen Rekonstruktion des kosmologischen Gottesbeweises« von einem *unendlichen Seienden* spricht,⁶⁰ und von Lorenz Puntel, der sich zwar explizit mit Heidegger auseinandersetzt, dann aber erstaunlicherweise eine Ontotheologie reinsten Wassers liefert.⁶¹ Auch in der analytischen Religionsphilosophie mit unter anderem John Hicks *eschatologischem Verifikationismus*, Alvin Plantingas *reformierter Erkenntnistheorie* oder Richard Swinburnes Wahrscheinlichkeitsargumenten geht man wie selbstverständlich von einem seienden Gott aus, der eine kausale Rolle in der Welt einnimmt, und an den zu Glauben eine Frage mehr oder weniger guter Argumente ist. Diese Ansätze werden auch in der Theologie aufgegriffen, wofür nur auf das Lehrbuch zur Fundamentaltheologie von Armin Kreiner verwiesen sei, in dem von Gott als von einer Entität die Rede ist, der man wie anderen Entitäten, etwa wie jenen der Naturwissenschaft, Eigenschaften zu- bzw. absprechen kann.⁶² Damit zeigt sich ein weiteres Mal die Berechtigung der Klage von Hans Hübner über die zeitgenössische Theologie, nach der »[...] es in der Tat bis heute Äußerungen von Theologen gibt, die Gott als den Schöpfer der Welt im Sinne eines kausalen Erklärens vorstellen,

⁶⁰ Schmidt 2003, S. 61 ff.

⁶¹ Puntel 2010.

⁶² Vgl. Kreiner 2006.

also die geschaffene Welt durch ihre *causa*, die man Gott nennt, erklären.«⁶³ Auf der anderen Seite gibt es natürlich zahlreiche theologische Arbeiten bzw. ganze Strömungen, die Heideggers Ontotheologiekritik zu berücksichtigen versuchen. Dazu gehören insbesondere Ansätze postmoderner christlicher Theologie, die, zum Teil im expliziten Rekurs auf Heidegger, eine bewusst mythische Sprache verwenden, wofür unter anderem die Arbeiten von David Tracy stehen, der zu diesem Zweck an Phantasie und Einbildungskraft appelliert.⁶⁴ Die Frage ist dann freilich, ob es sich dabei um mehr als den Ausdruck von Befindlichkeiten handeln kann, was in dieser Arbeit anhand von Heideggers eigenem mythischen Sprechen untersucht werden soll. Auch wenn Heidegger die *Erfahrung* des Glaubens gegen die klassischen theistischen Konzeptionen ausspielt, ist mit der Rede von einem göttlichen Gott doch sicher mehr gemeint, als ein besonderer Gefühlszustand, wobei zu zeigen sein wird, wie hier ein positiver Gehalt philosophisch expliziert werden kann. Von Heidegger beeinflusst ist auch die französische Phänomenologie, die nach ihrer »theologischen Wende«⁶⁵ bei Lévinas oder Marion von einer irgendwie vorhandenen *Alterität* bzw. von einem *Gott ohne Sein* ausgeht und phänomenologisch die subjektiven Bezüge zu diesen Entitäten analysiert, wobei hier wieder zu fragen ist, was das für Entitäten sein sollen und ob man mit ihnen dem Ontotheologieverdacht entgeht.

Ein wesentliches Problem in der Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie liegt also offenbar darin, die Rede von Gott philosophisch so zu rekonstruieren, dass es sich nicht nur um den Ausdruck von religiösen Gefühlen handelt, wie es die Position des *Nonkognitivismus* behauptet, dass es aber auch nicht um ein seiendes Wesen geht, was der klassischen Position des *Theismus* entsprechen würde. Für dieses Problem wird sich die Spannung zwischen Ontotheologiekritik und bewusst mythisch-hypostasierendem Sprechen bei Heidegger als fruchtbar erweisen. Diese Spannung wird im Verlauf der Arbeit als nur scheinbarer Gegensatz aufgelöst, indem der Gehalt der Rede von Gott auf die besagte Grundlosigkeit bezogen und

⁶³ Hübner 1999, S. 144.

⁶⁴ Vgl. Tracy 1981. Schalow 2001 und Westphal 2001 liefern ebenfalls Ansätze postmoderner christlicher Theologie, die explizit von Heidegger ausgehen. Weitere theologische Ansätze, bei denen das metaphorische Sprechen eine zentrale Rolle spielt, finden sich unter anderem bei Paul Ricoeur und Eberhard Jüngel.

⁶⁵ So der berühmte Titel von Dominique Janicaud, vgl. Janicaud 1991.

der metaphorische Status auch der Rede von dieser Grundlosigkeit berücksichtigt wird.

1.2 Theismus und Nonkognitivismus

Heidegger steht mit seiner Kritik an der Ontotheologie und dem gleichzeitigen Eintreten für eine neue Religiosität des göttlichen Gottes in einer langen Tradition religionsinterner Religionskritik bzw. religionsinterner Aufklärung,⁶⁶ die immer wieder falsche Vorstellungen vom Göttlichen kritisiert hat, um mit dieser Kritik zu einem angemessenen religiösen Selbstverständnis beizutragen und zu einer vertieften Religiosität zu führen. So werden bereits im alttestamentlichen Bilderverbot verfehlte Gottesvorstellungen abgewehrt, und Xenophanes entlarvt lange vor Feuerbach, Marx und Freud die Götter als menschliche Projektionen, wobei in beiden Fällen die Religion nicht wie bei diesen bekämpft, sondern im Gegenteil gezeigt werden soll, dass die wahren Götter in Bildern und Projektionen nicht zu erfassen sind. Ähnliche Kritik an menschlichen Vorstellungen vom Göttlichen findet sich in der negativen Henologie bei Platon und im Neuplatonismus, im Mittelalter in der Tradition der negativen Theologie, in der von der natürlichen Theologie geprägten Neuzeit in den Positionen von zum Beispiel Luther und Pascal, und schließlich, vorbereitet von unter anderem Schleiermacher und Kierkegaard, in den Arbeiten von Jaspers, Heidegger und Wittgenstein, die zuletzt zu postmodernen Konzeptionen wie denen von Derrida, Lévinas und Marion führten, die ihrerseits wiederum an mittelalterliche Konzepte negativer Theologie anknüpfen.⁶⁷ Damit ist es eine berechtigte Frage, ob die aufklärerische Religionskritik bis hin zu den gegenwärtigen

⁶⁶ Zu diesem Begriff vgl. Schnädelbach 2006: »[...] Aufklärung als Religionskritik fand von jeher im Bereich des Religiösen selbst statt«, a. a. O., S. 334.

⁶⁷ Zur negativen Theologie und ihrer postmodernen Rezeption vgl. Westerkamp 2006. Die letztgenannten Positionen französischer Phänomenologie sind außerdem ganz direkt von Heideggers Ontotheologiekritik beeinflusst. Zu den theologischen Ansätzen in der jüngeren französischen Philosophie, etwa bei Ricœur, Lévinas, Girard, Henry und bei den späteren Arbeiten selbst von Derrida und Lyotard, heißt es kritisch bei Kreiner 2006: »Der Einfluss Heideggers macht sich zum einen in der Selbstverständlichkeit bemerkbar, mit welcher die traditionelle Rede von Gott als überwunden vorausgesetzt wird, und zum anderen in dem Bestreben, nur ja nicht den Anschein eines onto-theologischen Rückfalls zu erwecken«, a. a. O., S. 112. Vgl. dazu auch den kritischen Sammelband *God in France* von Jonkers/Welten 2005.

New Atheists nicht Bilder kritisiert, die ohnehin unangemessen sind und von den Religionen selbst kritisiert werden, womit diese Kritik eher zu einer Vertiefung von Religiosität führen könnte als diese, wie intendiert, zu diskreditieren.

Die religionsinterne Kritik an theistischen Konzepten bewegt sich aber auf einem schmalen Grat, da zum Beispiel die negative Theologie von Feuerbach nicht ganz zu Unrecht als »subtiler, verschlagener Atheismus« charakterisiert wurde.⁶⁸ Die konstruktive Religionskritik ist an der Oberfläche kaum von ihrer destruktiven Spielart zu unterscheiden, wofür auch das Beispiel Kants einschlägig ist, der, zumindest in der unmittelbar nachfolgenden Debatte und besonders nach Mendelssohns Diktum vom *Alleszermalmer*, hauptsächlich als destruktiver Religionskritiker wahrgenommen wurde, nach eigenem Verständnis aber das (vermeintliche) Wissen aufheben musste, um zum (wahren) Glauben Platz zu bekommen,⁶⁹ der also gerade durch seine Widerlegungen der klassischen Gottesbeweise dem Glauben bzw. der wahren Religiosität zu ihrem eigenen Recht verhelfen wollte.⁷⁰ Auch berühmte Äußerungen von Theologen, wie Dietrich Bonhoeffers »Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht«,⁷¹ oder zum Beispiel Paul Tillichs Konzept eines *Gottes über Gott*, das über einen theistisch verstandenen Gott hinausweist,⁷² lassen den Vorwurf Feuerbachs berechtigt erscheinen, der sich bereits in der Frage David Humes findet, ob derartige Verweise auf die Unbegreiflichkeit Gottes nicht zuletzt auf Atheismus hinauslaufen: »Oder wie unterscheidet

⁶⁸ Zitiert nach Feuerbach 1971, S. 56.

⁶⁹ KrV B XXX.

⁷⁰ Die *Kritik der reinen Vernunft* stand von 1827 bis zu dessen Aufhebung 1966 auf dem Index der katholischen Kirche. Inzwischen gibt es zahlreiche Arbeiten, die Kants positives Verhältnis zur Religion in seiner Philosophie bestätigt finden, vgl. für einen Überblick Sommer 2007. Exemplarisch sei hier Möller 1985 zitiert: »Kant war durch die Gottesfrage in seinem inneren Leben betroffen, noch im Opus postumum wird die Gottesfrage intensiv aufgegriffen«, a. a. O., S. 11.

⁷¹ Aus Bonhoeffers Habilitationsschrift *Akt und Sein* von 1929, zitiert nach Bonhoeffer 1956, S. 94.

⁷² Tillich 1991. Ähnliche Abweisungen des Theismus finden sich bei zahlreichen weiteren Autoren, exemplarisch sei hier nur noch auf die Theologie Karl Barths verwiesen, von der es in Verweyen 2008 heißt: »Der Grundfehler der in Philosophie und Theologie üblichen Gottesbegriffe liegt darin, Gott als Seiendes unter Seienden, wenn auch als das höchste, vollkommenste etc. Wesen zu begreifen. [...] Ein Gottesbegriff dieser Art unterliegt zu Recht dem Verdacht, einer bloßen Projektion vom Menschen gewünschter Qualitäten in eine ihm unerreichbare Transzendenz zu entstammen, die damit aber alles andere als schlechthin unbedingte ist«, a. a. O., S. 70.

ihr Mystiker, die ihr die absolute Unbegreiflichkeit der Gottheit behauptet, euch von Skeptikern oder Atheisten, die erklären, daß die erste Ursache aller Dinge unbekannt und unerkennbar sei?«⁷³ Diese Nähe des Anspruchs auf eine vertiefte Religiosität, die durch die Kritik an falschen Vorstellungen erreicht werden soll, zu bloßem Atheismus wird aber offenbar bewusst in Kauf genommen und findet sich in Kierkegaards *Doppel-Reflexion der Mitteilung* sogar konzeptualisiert: »Verteidigung und Angriff derart zur Einheit zu bringen, daß keiner unmittelbar ersehen kann, ob man angreift oder verteidigt, so daß der eifrigste Anhänger und der ärgste Feind der Sache, beide einen Verbündeten in einem vermuten könnten.«⁷⁴ Diese doppelte Vermutung steht bei allen zitierten Ansätzen religionsinterner Religionskritik im Raum und betrifft nun auch Heidegger, der, wie zitiert, ganz im Sinne dieser langen Tradition geltend macht, dass das gottlose Denken einem – allerdings nicht weiter erläuterten – göttlichen Gott näher sei. Mit Strube 1994 kann man zusammenfassen, dass Heidegger der Reihe nach Katholizismus, Protestantismus, Christentum und Theismus verlässt,⁷⁵ wobei er aber insbesondere letzteres mit einer vertieften Religiosität verbindet, für die der göttliche Gott steht, und deren vermeintliche Nähe zum Atheismus Heidegger selbst betont, wenn er etwa in der *Nietzsche-Vorlesung* aus dem Sommersemester 1937 festhält: »Was für den gemeinen Menschenverstand wie ›Atheismus‹ aussieht, und aussehen muß, ist im Grunde das Gegenteil. Und umgekehrt: was als ›Religiosität‹ und Gottverbundenheit sich anpreist, ist vielleicht ein Schwindel.«⁷⁶ Damit stellt sich aber die Frage, wie eine konstruktive Kritik an klassischen theistischen Konzeptionen möglich ist, ohne in bloßen Atheismus umzuschlagen, wie also insbesondere die alternativen Konzepte eines göttlichen Gottes oder Gottes über Gott zu verstehen sind, und was

⁷³ Zitiert nach Hume 1981, S. 45.

⁷⁴ Zitiert nach Kierkegaard 1971, S. 136.

⁷⁵ A. a. O., S. 140.

⁷⁶ GA 44, S. 233. Eine ähnliche Einschätzung findet sich bereits in der *Leibniz-Vorlesung* aus dem Sommersemester 1928: »Lieber den billigen Vorwurf des Atheismus einstecken, der sogar, wenn er ontisch gemeint ist, völlig gerechtfertigt ist. Ob aber nicht der vermeintliche ontische Glaube an Gott im Grunde Gottlosigkeit ist? Und der echte Metaphysiker religiöser ist denn die üblichen Gläubigen, Angehörigen einer ›Kirche‹ oder gar die ›Theologen‹ jeder Konfession?«, GA 26, S. 211, vgl. dazu die Erläuterungen zum Gegensatz ontisch/ontologisch in Abschnitt 1.1 oben.

eine solche Kritik angesichts der Nähe zum Atheismus überhaupt motiviert.

Das dahinterliegende philosophische Problem deutet sich zum Beispiel im Lexikon *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* an. Dort wird einerseits geltend gemacht, dass der Glaube nicht ohne ein Gegenüber, also nicht ohne einen intentionalen Gehalt verstanden werden kann: »Christlicher G[laube] wird mißverstanden, wenn er als menschliche Haltung, als frommer Gemütszustand, als numinoses Gefühl oder auch als Seinsweise der Existenz bestimmt wird unter Absehen von seinem *Gegenüber*, das ihn begründet und trägt. G[laube] ist stets Glaube »an«, er trägt intentionalen Charakter.«⁷⁷ Andererseits wird ganz im Sinne der angeführten religionsinternen Religionskritik geltend gemacht, dass dieses Gegenüber nicht als Gegenstand zu verstehen ist: »Darf G[laube] nicht abgesehen von seinem Gegenüber verstanden werden, so darf umgekehrt dieses Gegenüber auch nicht einfach als G[laube]nsgegenstand von seiner lebendigen Erfahrung isoliert und verobjektiviert werden.«⁷⁸ Damit ist die doppelte Gefahr einer objektivistischen und subjektivistischen Engführung angesprochen. Glaube soll weder als das Fürwahrhalten bestimmter metaphysischer Aussagen verstanden werden, obwohl dies im Selbstverständnis vieler Gläubiger und oft auch in der Theologie der Fall ist, noch auf die bloß subjektiven Zustände des Gläubigen zurückgeführt werden. Die angebotene Lösung bedarf freilich einer genaueren philosophischen Explikation: »Streng genommen müßte vom G[laube]nsgegenstand und vom G[laube]nsakt zugleich gesprochen werden.«⁷⁹ Mit der Verbindung von Glaubensgegenstand und Glaubensakt kommt eine performative Dimension ins Spiel, die im Laufe der Arbeit noch genauer ausgeführt wird. Es wird gezeigt, dass die religiöse Rede mit einer Verbindung aus Hermeneutik und Phänomenologie *in ihrem Vollzug* zu verstehen ist. Nur so kann Heideggers Spätphilosophie und die religionsinterne Kritik an theistischen Vorstellungen verstanden werden.

Für die analytische Religionsphilosophie scheint dagegen die Unmöglichkeit einer so angedeuteten Lösung *zwischen* objektivistischer und subjektivistischer Engführung bereits fest zu stehen. Sie behandelt die religionsinternen Ablehnungen des Theismus als non-

⁷⁷ Graß 1958, Sp. 1601, Hervorhebung im Original.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd.

kognitivistische Positionen, das heißt so, dass die religiöse Rede nicht als (objektiver) Ausdruck von Wahrheitsansprüchen über ein Wesen namens Gott zu verstehen ist, sondern lediglich als (subjektiver) Ausdruck einer bestimmten Haltung gegenüber der Welt. Eine solche subjektivistische Glaubensauffassung wird tatsächlich von der oben zitierten Tradition nahegelegt, vor allem von Autoren wie Schleiermacher, der mit seiner Bestimmung der Religion als »Sinn und Geschmack für das Unendliche«⁸⁰ bzw. als »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit«⁸¹ ebenso das religiöse Gefühl in den Vordergrund stellt, wie Rudolf Otto mit seinen phänomenologischen Analysen der »numinösen Erfahrung«.⁸² Man kann bereits die Glaubensauffassung bei Thomas von Aquin so rekonstruieren, dass es sich dabei um eine besondere subjektive Haltung handelt.⁸³ Auch die religionsphänomenologischen Analysen von William James weisen in diese Richtung, ebenso wie die grundlegende Rolle der *Stimmung* bei Heidegger, und nicht zuletzt stehen die zitierten Arbeiten der jüngeren französischen Phänomenologie aus analytischer Perspektive unter dem Verdacht, von nichts als subjektiven Zuständen zu sprechen. Eine entsprechende nonkognitivistische Lesart der religiösen Rede als Ausdruck einer Einstellung zur Welt oder eines Lebensgefühls ohne kognitive Wahrheitsansprüche hat besonders prominent Richard Hare mit seiner Konzeption des *blik* vertreten.⁸⁴ Während der *blik*, also die grundlegende Einstellung gegenüber der Wirklichkeit, bei Hare aber noch in Aussagesätzen mit Wahrheitsansprüchen formuliert werden kann, beschränkt sich der Nonkognitivismus in den Positionen von Paul van Buren oder Kai Nielsen ganz auf subjektive Zustände.⁸⁵

⁸⁰ Schleiermacher 2003, S. 36.

⁸¹ KGA I/13.1, S. 39.

⁸² Otto 2004.

⁸³ So zum Beispiel Ricken 2003, der den Glauben bei Thomas von Aquin folgendermaßen beschreibt: »Er [der Glaube] ist wie eine Charaktereigenschaft, wie eine Haltung, die das Leben eines Menschen von Grund auf prägt; er geht tiefer als das Fürwahrhalten einer metaphysischen These«, a. a. O., S. 299.

⁸⁴ Hare 1955, S. 99 ff.

⁸⁵ Vgl. dazu Löffler 2006, S. 123 f. Einen Überblick zu diesen Positionen bietet zum Beispiel Laube 1999. Der Haupteinwand gegen den Nonkognitivismus besteht im Glaubensverständnis der Religionen, nach dem die religiöse Rede kognitive Wahrheitsansprüche erhebt, die in ihrer Komplexität durch eine nonkognitivistische Lesart nicht erfasst werden. So heißt es etwa bei Löffler 2006 mit Bezug auf die Dreifaltigkeitslehre: »Religiöse Überzeugungen sind also teilweise auch derart komplex, dass

Damit scheinen sich theistischer Realismus und Nonkognitivismus als unversöhnliche Positionen gegenüber zu stehen: Entweder referiert die religiöse Rede auf ein existierendes Wesen namens Gott, oder sie ist lediglich Ausdruck einer besonderen Haltung gegenüber der Wirklichkeit. Entweder steht der Glaube für das Fürwahrhalten bestimmter Aussagen, oder er ist eine solche besondere Einstellung. Aber auch wenn diese Alternative streng und unüberbrückbar wirkt, hat die religionsinterne Aufklärung etwas anderes vor Augen. Wenn Heidegger dem gottlosen Denken, das hier als die Ablehnung des klassischen Theismus verstanden wird, einen göttlichen Gott gegenüberstellt, meint er sicher nicht den Ausdruck einer Haltung. Die Frage ist aber, wie eine solche Position *zwischen* Nonkognitivismus und theistischem Realismus möglich sein soll.

Als Versuch einer Antwort auf diese Frage kann zum Beispiel die *Analogielehre* des Thomas von Aquin verstanden werden kann. Diese Lehre betrifft vor allem die Eigenschaften Gottes, die man sich nicht wie die Eigenschaften der Menschen vorstellen könne, die diesen aber *analog* seien.⁸⁶ Diese Konzeption kann auch auf die Frage der *Existenz* Gottes übertragen werden, wofür der im 20. Jahrhundert von Erich Przywara geprägte Begriff der *analogia entis* steht.⁸⁷ Das Sein Gottes ist demnach unbegreiflich und kann mit den endlichen Begriffen des Menschen nur analog erfasst werden. Es darf aber mit Recht bezweifelt werden, dass man damit der Alternative zwischen Theismus und Nonkognitivismus entkommt, da der Begriff des Seins letztlich so unbegreiflich nicht ist, vor allem wenn es darum geht, ob etwas existiert oder nicht.⁸⁸ Solange man nicht mehr zum Begriff der Existenz sagt, gibt es in der Frage, ob Gott ein seiender Gegenstand ist oder nicht, eben nur diese beiden Möglichkeiten des Seins oder Nichtseins, wie unbegreiflich dieser Gegenstand auch sein mag – so leicht dürfte eine Zwischenposition in dieser Frage also nicht zu beziehen sein. Zu diesem Schluss kommt auch Heidegger, der in sei-

eine vollständige nonkognitive Umdeutung schon aus dieser Sicht wenig aussichtsreich erscheint«, a. a. O., S. 125.

⁸⁶ Für einen Überblick zur Lehre von Thomas von Aquin, ihrer Rezeption und kritischen Diskussion vgl. zum Beispiel Kreiner 2006, S. 77–91.

⁸⁷ Przywara 1962. Zum Thema Heidegger, Przywara und Theologie vgl. auch Metz 2007.

⁸⁸ Die Analogielehre kann vermutlich als ein Vorläufer der gleich zu erläuternden jüngeren sprachkritischen Philosophien vor allem Wittgensteins und Heideggers angesehen werden.

ner *Aristoteles*-Vorlesung aus dem Sommersemester 1931 die Konzeption der *analogia entis* kritisiert und deutlich macht, dass man in Bezug auf Gott überhaupt nicht von Sein sprechen kann, auch nicht analog. Dazu verweist er auf Meister Eckhart, der für seine philosophische Entwicklung eine entscheidende Rolle gespielt hat:

Die Analogie des Seins – diese Bestimmung ist keine Lösung der Seinsfrage, ja nicht einmal eine wirkliche Ausarbeitung der Fragestellung, sondern der Titel für die härteste Aporie, Ausweglosigkeit, in der das antike Philosophieren und damit alles nachfolgende bis heute eingemauert ist.

Im Mittelalter hat die *analogia entis* – die heute wieder als Schlagwort verkauft wird – eine Rolle gespielt, aber nicht als Seinsfrage, sondern als ein willkommenes Mittel dazu, eine Glaubensüberzeugung mit philosophischen Ausdrücken zu formulieren. Der Gott des christlichen Glaubens, obzwar Schöpfer und Erhalter der Welt, ist schlechthin von dieser verschieden und getrennt; er ist aber das im höchsten Sinne Seiende, das summum ens; seiend sind aber auch die von ihm unendlich verschiedenen Geschöpfe, das ens finitum. Wie kann ens infinitum und ens finitum beides ens genannt, beides im selben Begriff »Sein« begriffen werden? Gilt das ens nur aequivoce oder univoce, oder eben analogice? Man hat sich aus der Schwierigkeit gerettet mit Hilfe der Analogie, die keine Lösung ist, sondern eine Formel. Der einzige, der die Lösung suchte, Meister Eckhart, sagt: Gott »ist« überhaupt nicht, weil »Sein« ein endliches Prädikat ist und von Gott gar nicht gesagt werden kann.⁸⁹

Neben der *analogia-entis*-Konzeption gibt es auch den ähnlichen Versuch, Gott in einem Bereich *jenseits* von Sein und Nichtsein zu verorten, für den zum Beispiel Nikolaus von Kues steht, und an den anknüpfend Paul Tillich gegen den theistischen Realismus argumentiert.⁹⁰ Wenn aber der Status der Rede von Existenz nicht weiter problematisiert und dieser Begriff im üblichen Sinne verwendet wird, gilt die Einschätzung von Kreiner 2006: »Die Rede von einem Bereich jenseits von Sein und Nichtsein hat für Furore gesorgt. Sie dürfte allerdings schlicht und ergreifend auf einem logischen Kategorienfehler beruhen. Denn welchen semantischen Verrenkungen man sich auch immer unterzieht, um den jenseits von Sein und Nichtsein befindlichen Gott zu umschreiben, jederzeit lässt sich fragen, ob der so umschriebene Gott auch wirklich existiert oder ob es sich dabei nur um einen Begriff bzw. eine Fiktion handelt«⁹¹ bzw.

⁸⁹ GA 33, S. 46.

⁹⁰ Vgl. Kreiner 2006, S. 88.

⁹¹ A. a. O., S. 88f.