

EIKE CHRISTIAN HERZIG

Antitheologie

Dogmatik in der Moderne

41

Mohr Siebeck

Dogmatik in der Moderne

herausgegeben von

Christian Danz, Jörg Dierken, Hans-Peter Großhans
und Friederike Nüssel

41



Eike Christian Herzig

Antitheologie

Theologische Spuren bei Martin Heidegger
und Rezeptionsversuche bei Heinrich Ott
und Eberhard Jüngel

Mohr Siebeck

Eike Christian Herzig, geboren 1983; Studium der Ev. Theologie in Bielefeld/Bethel, Leipzig, Halle a. d. Saale und Münster; 2011–14 Vikariat in Lünen; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Systematische Theologie und für Reformierte Theologie der WWU Münster; seit 2021 Pfarrer in Münster.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein

ISBN 978-3-16-160235-1 / eISBN 978-3-16-160236-8

DOI 10.1628/978-3-16-160236-8

ISSN 1869-3962 / eISSN 2569-3913 (Dogmatik in der Moderne)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp und Göbel aus der Stempel Garamond gesetzt, in Goma- ringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Für
Rieke und Louisa

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Dezember 2019 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertation angenommen und mit dem Promotionspreis der Fakultät ausgezeichnet. Für die Drucklegung habe ich sie überarbeitet und die Anregungen der Gutachten aufgenommen. Für die Erstellung der Gutachten bedanke ich mich herzlich bei Prof. Dr. Hans-Peter Großhans und bei Prof.in Dr. Anne Käfer.

Ihnen beiden gilt mein besonderer Dank, mich mit meinen systematisch-theologischen Interessen intensiv gefördert zu haben. Durch sie konnte ich in meiner Arbeit der Frage nach der Bedeutung einer theologischen Existenz nachgehen und sie in einen theologie- und philosophiegeschichtlichen Horizont einordnen und entwickeln. Ich bedanke mich für die Möglichkeit, meine Überlegungen in ihren Oberseminaren vortragen und im kontinuierlichen Austausch profilieren zu können.

Ich danke meinem Doktorvater Prof. Dr. Hans-Peter Großhans herzlich für die Betreuung dieser Arbeit und die Anregung, die Philosophie Heideggers und ihre Rezeption bei Heinrich Ott und Eberhard Jüngel für die Profilierung dieser eigentlichen Frage zu untersuchen. Ich danke ihm auch für die Möglichkeit, im Institut für Ökumenische Theologie mit all seinen Gästen einen dauerhaften Blick über den eigenen Tellerrand hinaus erhalten und damit niemals den Lebensbezug und die existenzielle Gewissheit aus den Augen verloren zu haben. In diesem Zusammenhang darf die Weisheit eines Bernadus Fluctusmons keinesfalls unerwähnt bleiben.

So gilt mein Dank ferner allen Menschen, die mit diesem Ort und diesem besonderen Austausch verbunden sind. Mit ihnen hat die Gewissheit, einen gemeinsamen Grund des Seins immer wieder neu zu suchen und zu entdecken, eine ganz eigene Gestalt für mich gewonnen: Ich danke allen Menschen, mit denen ich seit dieser Zeit freundschaftlich verbunden bin: Rudi de Lange, Dr. Kai-Ole Eberhard, Dr. Sabine Joy Ihben-Bahl, PD Dr. Patrick Bahl, PD Jonathan M. Robker.

Darüber hinaus bedanke ich mich für alle wertvollen Anregungen und Rückmeldungen, die ich von Prof.in Dr. Elisabeth Gräb-Schmidt, von Prof. Dr. mult. Ingolf U. Dalferth, von Prof. Dr. Jörg Dierken und von Prof. Dr. Malte D. Krüger erhalten habe. Ich bedanke mich für die philosophischen Anfragen und Diskussionen mit Prof. Dr. Jure Zovko, PD Dr. Martin Bunte, Dr. Christian Weidemann und Michael Boch.

Für all die Unterstützung bei den Korrekturarbeiten und Diskussionen bedanke ich mich ausdrücklich und sehr herzlich bei den obengenannten Freunden und bei meiner Familie, die ebenfalls die Durchsichten nicht scheuten: bei meinem Bruder Dr. Niels Torben Herzig, bei meiner Mutter Rita Herzig, bei meinem Vater Fried-Helm Herzig, bei meinem Schwiegervater A. Ludy und bei

meiner „Tante“ Marillis Minkler. Außerdem bedanke ich mich ausdrücklich bei Corinna Lucan und Vanessa Duberg.

Für die Aufnahme in die Reihe *Dogmatik in der Moderne* gilt mein Dank den Herausgeber:innen. Außerdem danke ich Elena Müller, Markus Kirchner und Tobias Stäbler sowie Susanne Mang vom Verlag Mohr Siebeck.

Mein Dank gilt ebenso der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für einen großzügigen Druckkostenzuschuss.

Schließlich gilt mein Dank meiner Familie, ohne die ich diese Arbeit nicht hätte fertigstellen können, allen voran meiner Frau. Sie ist mit mir zusammen durch alle Höhen und Tiefen dieses Weges gegangen und hat mich bis zuletzt unterstützt: Danke!

Münster/Lüdinghausen, Oktober 2022

Eike Christian Herzig

Inhalt

Vorwort	VII
Einleitung	1
Theologische Spuren bei Martin Heidegger	4
Philosophisch-theologische Rezeptionen	6
Evangelische Rezeptionen	19
Resümee	25
Konsequenzen für den Aufbau der Arbeit	26
1. Heideggers Seinsphilosophie. Ein Querschnitt	29
1.1 Denken: Zwischen Sein und Seiendem	29
1.1.1 Philosophie als Ursprungswissenschaft	29
1.1.2 Sinnstruktur und „Formale Anzeige“	32
1.1.3 Vorlesungen zur Phänomenologie des Religiösen	35
1.1.4 Vom Scheitern einer Phänomenologie des Religiösen	38
1.2 Sein und Zeit – Phänomenologie und Hermeneutik	39
1.2.1 Der Sinn von Sein. Wie die Frage nach dem Sein eine neue Bedeutung erhält	39
1.2.2 Zur Phänomenologie und der Suche nach dem Unbestimmten im Bestimmten	42
1.2.3 In-der-Welt-Sein	45
1.2.4 Die Auslegung des Daseins im Spiegel der Geschichte	59
1.3 Vom Grund und dem Nichts	62
1.4. Die metaphysische Gefahr	79
1.5 Was heißt Denken? Heideggers Gegenwartsdiagnose	87
1.6 <i>Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens</i> (1964) ...	91
1.7 Eine Bilanz: Denken, Sein und die Gottesfrage	96
2. Die Geschichte und der Tod Gottes	99
2.1 Nietzsches Wort: „Gott ist tot“	101
2.2 Die Geschichte des Europäischen Nihilismus	112
2.3 Von anfänglichen metaphysischen Gründen: der seinsgeschichtliche Befund	120
2.4 Das Ereignis des Seins und der Letzte Gott	126
2.4.1 Vom Ereignis des menschlichen Seins	127
2.4.2 Die Transformation des Gottesgedankens	129

2.4.3	Der Vorbeigang des Letzten Gottes – Eine seinsgeschichtliche Deutung	133
2.5	Zusammenfassung: Theologische und antitheologische Gesichtspunkte	135
3.	Die Wiederkehr der Götter in der Sprache	140
3.1	Hölderlins Vers „... dichterisch wohnet der Mensch ...“	142
3.1.1	Vom sprachlichen Bezug der Welt	143
3.1.2	Heideggers Auslegung der Sprache und des „unbekannten Gottes“	148
3.2	Metaphysisches Sprachverstehen und der Schritt zurück	150
3.2.1	Reduktionen der Sprache	150
3.2.2	Griechische Wurzeln des modernen Sprachverstehens	152
3.2.3	Zugänge zu einem ursprünglichen Sprachverstehen	154
3.3	Die Geschichte des Seins kommt zur Sprache	156
3.3.1	Vom Wort zur Welt. Weitere Erkundungen des Sprachlichen	156
3.3.2	Heideggers Geviert. Dichterische Erfahrung und neue Weltsicht	165
3.3.3	Vom „Ereignis“, dem „Haus des Seins“ und dem „Geläut der Stille“: Wie sich das Sein sprachlich wandelt	168
3.4	„Der Dichter nennt das Heilige“. Sprach-philosophische Beobachtungen zur Gottes-Rede	171
3.5	Ergebnis	176
3.5.1	Die Sprachlosigkeit und das Ende der Theologie	176
3.5.2	Die seinsphilosophische Anzeige des Göttlichen	180
3.6	Das Ende der Theologie im philosophiegeschichtlichen Zusammenhang	181
4.	Begegnungen am Anfang – Heidegger und die Göttin	184
4.1	Parmenides, Moira	186
4.2	Heideggers Untersuchung ursprünglicher Seinserfahrungen im antiken Griechenland	191
4.2.1	φύσις als ursprünglicher Vorgang: Vom Aufgehen und Vergehen des Seienden	191
4.2.2	ἀλήθεια als Un-verborgenheit: Wie das Sein aus der Verborgenheit austritt	195
4.3	Griechische Seinserfahrung und das Göttliche	201
4.3.1	Parmenides' Göttin Wahrheit	201
4.3.2	Scheinen und Blicken	202
4.3.3	Vom Wesen des Ungeheuren: Götter und Dämonen	205
4.3.4	Die Göttin Wahrheit und der Blick auf die Un-Verborgenheit	209
4.3.5	Moira: Die Götter grüßen Dichter und Denker	210

4.4	Der Blick und das, was bleibt	212
4.5	Das Ende der Theologie ist ihr Anfang	213
5.	Umkehr, Perspektivänderung und das Programm einer philosophischen Gegenrede	218
5.1	Heideggers <i>Brief über den Humanismus</i> : Diagnose, Aufgabe und Konsequenzen	219
5.2	Scharnierstellung des Briefes	229
5.2.1	Entwurf eines Antihumanismus	229
5.2.2	Entwurf einer Gegentheologie	234
5.2.3	Von der Überführung des Menschen	238
5.3	Antitheologie. Eine theologische Erörterung	239
5.4	Antitheologie. Eine theologische Würdigung	248
6.	Theologische Rezeptionen I: Heinrich Ott und sein theologischer Anschluss an die Seinsphilosophie	252
6.1	<i>Geschichte und Heilsgeschichte</i> . Die „Existenzielle Interpretation“ und die Aufgabe der Theologie als theologische Ausgangsfragen für den frühen Heinrich Ott	253
6.1.1	Zu Heinrich Otts Bultmann-Rezeption	253
6.1.2	Theologische Überlegungen. Existenzielle Erfahrung und Eschatologische Perspektiven	265
6.2	<i>Denken und Sein</i> . Mit der Seinsphilosophie zu einer geschichtlichen Theologie	269
6.2.1	<i>Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie</i> (1959)	269
6.2.2	Darlegung einer Orientierung für die Theologie	271
6.2.3	Die Entwicklung der Seinsfrage und Otts theologischer Erkenntnisgewinn	273
6.2.4	Heideggers spätes Denken und seine theologische Bedeutung	278
6.3	Die Bedeutung der Theologie	282
6.3.1	<i>Denken und Sein</i> . Impulse	282
6.3.2	Was ist Systematische Theologie?	286
6.3.3	Die Bedeutung der Theologie. Ein werkgeschichtlicher Ausblick	290
6.4	Seinsphilosophie und Theologie. Eine kritische Würdigung der kritischen Würdigung	291
6.4.1	Kritische Anmerkungen	292
6.4.2	<i>Denken und Sein</i> . Eine antitheologische Antizipation	295
6.4.3	Otts theologiegeschichtliche Bedeutung	296

7. Theologische Rezeptionen II: Der Weg Martin Heideggers und die Theologie Eberhard Jüngels	298
7.1 Jüngels Kritik an einem philosophisch-theologischen Seins-Denken	299
7.1.1 <i>Der Schritt zurück</i> . Von der Gefahr falscher Voraussetzungen und ihren Folgen	300
7.1.2 Jüngels theologische Ausgangslage	303
7.2 Denken und Gottes Sein ist im Werden.	311
7.2.1 Ein theologischer Entwurf als Paraphrase	311
7.2.2 <i>Gottes Sein ist im Werden</i> . Kritische Anmerkungen zu Heinrich Ott	324
7.3 Auswertung: Die Gegenbewegung der Seinsphilosophie und die Theologie	329
 8. Theologische Spuren bei Martin Heidegger und ihre Rezeptionsversuche in der Evangelischen Theologie	 331
 9. Literaturverzeichnis	 341
Abkürzungen	341
9.1 Martin Heidegger	341
9.1.1 Einzelveröffentlichungen	341
9.1.2 Martin-Heidegger-Gesamtausgabe (GA)	341
9.2 Heinrich Ott	343
9.3 Eberhard Jüngel	343
9.4 Weitere Literatur	345
 10. Personenregister	 364
11. Sachregister	369

Einleitung

Sein und Gott. Diese beiden Begriffe bewegen das theologische und auch philosophische Denken seit je her. Die Fragestellungen nach der Existenz Gottes oder nach dem Ursprung der Dinge, der Welt und des Menschen führen tief in die europäische Geistesgeschichte. Der Versuch, das Verhältnis der Begriffe Gott und Sein zu bestimmen, darf noch lange nicht als abgeschlossen gelten. Das haben die Diskussionen der vergangenen Jahre gezeigt, die sich nicht nur mit der historischen Bedeutung und der gegenwärtigen Anschlussfähigkeit der Seinsphilosophie an philosophische Themen beschäftigen, sondern auch ihre Wirkungen in der Theologie untersucht haben.¹

Aus den Beiträgen der vergangenen Jahre sticht immer wieder ein philosophischer Denker besonders heraus: Wie kein zweiter bestimmt Martin Heidegger sowohl das philosophische als auch das theologische Seinsdenken im 20. Jahrhundert – und darüber hinaus.² Seine Bemühungen gehen der Frage nach dem Sein nach. Seine Versuche dieses zu ergründen, integrieren nicht nur erkenntnistheoretische, klassisch seinsbezogene, geschichtliche und sprachliche Ansätze, sie modifizieren darüber hinaus die Art und Weise, nach dem Sein überhaupt *zu fragen*. Heidegger macht darauf aufmerksam, dass es einer *Perspektivänderung* bedarf, um ein Verständnis dessen zu erlangen, was den Menschen, die Welt und letztlich auch das Göttliche zur Erscheinung bringt und damit *sein lässt*. Eine solche Veränderung aber liegt nicht allein in der Hand des denkenden Menschen. Heidegger versteht es zuallererst, den Anlass des Denkens als einen eigenständigen Vorgang zu würdigen, auf den sich das Denken nur durch eine *offene* und *fragende* Haltung gefasst machen kann.

Dadurch aber ergeben sich nicht nur Konsequenzen für einen philosophischen Ansatz, sondern führen auch zu einer eigenen Sicht auf die Theologie. Indem Heideggers Philosophie es vermag, das Seinsverstehen als das wesentlich bestimmende Element unterschiedlicher philosophischer Ansätze herauszustellen und durch seinen eigenen Ansatz die fortwährende Relevanz des Seins aufzuzeigen, folgt daraus ebenso eine Problematisierung und Kritik philosophisch bestimmter Theologie. Diese setzt bei einer logischen, aber auch ontologischen und sprachlichen Kritik ihrer Voraussetzungen ein.

¹ Zur Rezeption vgl. unten: *Philosophisch-theologische Rezeptionen* (6) und *Evangelische Rezeptionen* (19).

² Vgl. zur theologischen Rezeption im 20. Jahrhundert exemplarisch: JUNG, MATTHIAS/ZABOROWSKI, HOLGER, *Theologie. Konstellationen zwischen Vereinnahmung und Distanz*, in: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler ²2013, 491–502. Zur Rezeption im 21. Jahrhundert vgl. unten: *Evangelische Rezeptionen* (19).

Die Eigenart und Genese der philosophischen Kritik an der Theologie ist Gegenstand dieser Arbeit. Letztere geht dabei zunächst der Entwicklung der Seinsphilosophie Heideggers nach, um sodann die Entwicklung des philosophischen Denkens zur Gottesfrage in geschichtlicher³, sprachlicher⁴ und ereignishafter⁵ Weise darzustellen. Zuletzt soll aus dem Dargestellten deutlich werden, dass Heideggers philosophische Bemühungen mit dem Begriff der *Antitheologie* bezeichnet werden können.

Mit diesem Begriff sollen Heideggers Überlegungen zum Verhältnis zwischen Sein und Gott als *Gegenrede* gebündelt werden. Ihr Widerspruch gilt einer Rede von Gott und Göttern, die das göttliche Wesen vergegenständlicht und es zu einer verfügbaren Vorstellung des menschlichen Denkens erklärt. Sie widerspricht damit nicht nur diesem Vorgang als denkerischer Haltung, sondern richtet sich gegen ein nicht bedachtes Vorverständnis des Seins, durch welches das Verhältnis zwischen Sein und Gott *festgelegt* wird und als *selbstverständlich* begegnet. Heideggers Infragestellung der ontologischen Prämissen deckt das geschichtlich bestimmte Vorverständnis auf, ohne die Gottesfrage eigens zu klären. Vielmehr beschreibt Heidegger zunächst die Frage nach dem Göttlichen, ohne sie zu bewerten, um sie zugleich aber aus seinsphilosophischer Perspektive immer weiter zuzuspitzen. Dadurch *überführt* Heidegger nicht nur das theologische Vor- und Selbstverständnis des Seins ontologisch, sondern er bringt das theologische Denken zusammen mit seinen metaphysischen Anleihen an ein *Ende*. Zugleich aber eröffnet er die Möglichkeit, das theologische Selbstverständnis neu zu akzentuieren.

Der Anklang und die Kritik, die Heideggers Gedanken in der evangelischen Theologie erhalten haben, ist bereits Gegenstand vieler Untersuchungen gewesen. So soll in einem zweiten Schritt dieser Arbeit eine weniger beachtete und nichtsdestotrotz bedeutende Auseinandersetzung um die Seinsphilosophie der späteren Arbeiten Heideggers in der zeitgenössischen evangelischen Theologie untersucht werden. In diesem Diskurs kulminieren nicht nur theologische Überlegungen zu einer „Existentialen Interpretation“ und ihrem geschichtlichen Zusammenhang, sondern auch Einsichten zur Offenbarungs- und Wort-Gottes-Theologie. Durch diese Auseinandersetzung ist im innerevangelischen Diskurs eine zentrale Kritik an der Übernahme seinsphilosophischer Grundüberlegungen in der Theologie entwickelt worden.

Diese Einsicht soll anhand der zwei Möglichkeiten vorgestellt werden, theologisch mit der Seinsphilosophie umzugehen. Der Fokus wird zunächst auf den Baseler Ordinarius für Systematische Theologie, Heinrich Ott, gelegt. Sein Werk *Denken und Sein* stellt einen Versuch protestantischer Überlegungen nach Rudolf Bultmann dar, Heideggers Bemühungen konstruktive Impulse für die Theologie abzugewinnen. Gegenüber der Problematisierung durch Ernst Fuchs,

³ Vgl. Kap. 2.

⁴ Vgl. Kap. 3.

⁵ Vgl. Kap. 5.

Gerhard Ebeling⁶ und Eberhard Jüngel ist mit Ott ein Gesprächspartner ausgemacht, der vor allem durch die kritische Rezeption Eingang in die Theologiegeschichte gefunden hat. Das Interesse an der Aufarbeitung von Heinrich Otts Gedanken liegt darin, zu einer kritisch-konstruktiven Einschätzung der Heideggerschen Philosophie zu gelangen. Sein Ansatz sowie dessen Kritik sollen ihre Eignung erweisen, mit Einsichten aus der aktuellen Heidegger-Forschung in einen produktiven Diskurs zu treten.

Diese weist eigens auf die Gefahr hin, in der Spannung zwischen Sein und Gott zu changieren und das „Göttliche“ einseitig von dem Sein her festzulegen. Den Versuch, die Begriffe „Gott“ und „Sein“ aus der Perspektive eines dezidiert christlichen Wirklichkeitsverständnisses aufeinander zu beziehen und so die zwischen ihnen bestehende Spannung zu lösen, hatte Heinrich Ott mit seinem Werk *Denken und Sein* unternommen. Eberhard Jüngel brachte seinerseits berechnete Einwände vor, dass Ott die Philosophie Heideggers missverständlich interpretierte und dass es auf dieser Grundlage zu einer Verzerrung christlich-theologischer Anliegen käme. Der Diskurs beider Denker führte schließlich zu einer Auseinandersetzung um die Frage nach dem Anfang des christlichen Denkens, dem vor allem in der Hermeneutischen Theologie der vergangenen Jahre eine wichtige Bedeutung zukam.⁷

Dieser Diskurs begann in prägnanter Weise in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* mit Jüngels Kritik an Ott. Obgleich die Studien zur Bedeutung Heideggers für die protestantische Theologiegeschichte u.v.a. durch Bultmann besondere Aufmerksamkeit erfahren haben,⁸ ist der Arbeit Otts weitaus weniger Beachtung geschenkt worden.⁹ Die Konsequenzen, die sich aus der Kritik durch Ebeling, Fuchs und Jüngel für die eigenen Arbeiten¹⁰ ergeben haben, werden allerdings nicht weiter ausgewiesen.

Die Anschlussmöglichkeiten, die sich für den Diskurs in der Theologie ergeben, lassen sich als theologische Spuren eigens im Denken Heideggers ausmachen. Dafür sollen nun sowohl dessen theologischen Wurzeln als auch ihre immer noch möglichen Anschlüsse skizzenhaft angeführt werden.

⁶ Vgl. Kap. 7.

⁷ Vgl. DALFERTH, INGOLF U., *Radikale Theologie. Glaube im 21. Jahrhundert* (FThLZ 25), Leipzig: EVA ³2009, 157–171.

⁸ Vgl. DALFERTH, INGOLF U./HUNZIKER, ANDREAS (Hg.), *Gott denken – ohne Metaphysik? Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Philosophie* (RPT 75), Tübingen: Mohr Siebeck 2014; HAMMANN, KONRAD, *Rudolf Bultmann und seine Zeit. Biographische und theologische Konstellationen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 211–226; VON SASS, HARTMUT, *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Ontotheologie* (HUTH 62), Tübingen: Mohr Siebeck 2013; PÖGGELER, OTTO, *Philosophie und Hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*, München: Wilhelm Fink 2009.

⁹ Mit Ausnahme der Arbeit von OZANKOM, CLAUDE, *Gott und Gegenstand. Martin Heideggers Objektivierungsverdikt und seine theologische Rezeption bei Rudolf Bultmann und Heinrich Ott* (BÖT 25), Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1994.

¹⁰ Vgl. FUCHS, ERNST, *Marburger Hermeneutik* (HUTH 9), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1968, 36.43.61; JÜNGEL, EBERHARD, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth: eine Paraphrase*, Tübingen: Mohr Siebeck ⁴1973, 75.

Theologische Spuren bei Martin Heidegger

Die Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zur Theologie erhielt mit der Veröffentlichung von Heideggers *Beiträge[n] zur Philosophie. Vom Ereignis* (BzP) im Jahr 1989 eine breitere Diskussionsgrundlage. Insbesondere der „Letzte Gott“, dem Heidegger ein eigenes Kapitel widmet und den er an exponierter Stelle¹¹ dezidiert von einem christlichen Gottesgedanken abgrenzt, warf die Frage nach den Akzentuierungen dieses Gottesgedankens und dem Verhältnis zur Theologie neu auf.¹²

Bis dahin zeichnete sich Heideggers Werk immer wieder durch ein Ringen um die Gottesfrage aus. Früh schon hatte sich Heidegger mit der Theologie beschäftigt. Nach einem abgebrochenen Noviziat und einem begonnenen Theologiestudium wandte er sich in den folgenden Jahren von seinen katholischen Wurzeln ab und studierte doch weiterhin theologische Literatur. Mit seiner Assistentur bei Edmund Husserl in Freiburg wurde er mit der Aufgabe betraut, das Phänomenologische der Religion zu untersuchen.¹³ Dafür beschäftigte er sich explizit mit Paulus und Augustinus. Er brach aber bereits Anfang der 1920er Jahre diese Auseinandersetzung ab. Aus seinem Bewerbungsschreiben für die Nachfolge Paul Natorps in Marburg brachte er sogar die Notwendigkeit, die Theologie und das religiöse Leben kritisch von der Philosophie zu unterscheiden, auf die Formel des „prinzipielle[n] Atheismus“¹⁴. Es bedürfe einer strikten Differenzierung beider Disziplinen, damit das philosophische Anliegen nicht verfremdet werde.¹⁵ Nur in einer solchen Weise lasse sich das Thema der Philosophie deutlich herausarbeiten.

F.-W. von Herrmann erkennt in der Auseinandersetzung mit der Gottesfrage nach den frühen Jahren Heideggers eine weitere Phase, die ab 1932 auszumachen sei. Charakteristisch an dieser sei die nun dezidierte Frage nach einem philosophischen Gottesbegriff. Ausgelöst durch Heideggers Umschwung und die Veränderung der Perspektive, weg von einer Daseinszentrierung hin zu dem geschichtlichen Ereignis, durch welches überhaupt das Dasein erst konstituiert

¹¹ Vgl. 65, 405 und weiter unten.

¹² Vgl. exemplarisch: BRKIC, PERO, Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 8), Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1994; THURNHER, RAINER, Gott und Ereignis. Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie, in: Heidegger Studies 8 (1992), 81–102; VON HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM, Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1994; CORIANDO, PAOLA-LUDOVIKA Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“, München: Wilhelm-Fink Verlag 1998.

¹³ Vgl. GA 1; 60; 61. Die Abkürzung GA für Heideggers „Gesamtausgabe“ wird im Folgenden ausgelassen. Die erste Zahl bezeichnet Band, die zweite die Seite.

¹⁴ Vgl. 63, 363. Vgl. dazu VON HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM, Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Heideggers, in: Ders./Norbert Fischer (Hg.), Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, Hamburg: Meiner Verlag 2011, 31–45.

¹⁵ Vgl. dazu die reformatorischen Impulse, die Heidegger zu dieser Überzeugung brachten: GROSSMANN, ANDREAS, Heidegger Lektüren. Über Kunst, Religion und Politik, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, 20.

und bestimmt sei, könne nun auch wieder die Gottesfrage erwogen werden.¹⁶ In der Auseinandersetzung mit Friedrich Nietzsche und Friedrich Hölderlin gelange Heidegger zu der Diagnose, dass die Gegenwart durch die Abwesenheit der Götter bestimmt sei. In seinem *Brief über den Humanismus* aus dem Jahr 1947 könne Heidegger wieder von Göttern sprechen. Allerdings binde er die Möglichkeit, ihnen zu begegnen, an die Erscheinung des „Heiligen“. Mit eben diesem deutet Heidegger selbst an, dass dem Göttlichen ein neues und anderes Verhältnis zum Sein vorausgehen müsse, ehe denn wieder von den Göttern in aller Ernsthaftigkeit die geredet werden könne.¹⁷

Die Verbundenheit des Seins mit dem Göttlichen und Heiligen konfrontiert erneut mit der Frage, wie Heidegger das Verhältnis zwischen Sein und Göttern denkt und gestaltet wissen möchte. Der „Letzte Gott“¹⁸ stellt erste Überlegungen und Abgrenzungen dazu an. In den späteren Werken tritt das Göttliche dann als ein Moment der Welt und ihrer Horizonte in Erscheinung. Es zeichnet sich durch die Beziehung zum Menschen und zur Welt aus, die durch die berühmterbüchtigte Rede vom „Geviert“¹⁹ betont wird. Aufgrund eines anderen Seinsverstehens kommen in ihr die Götter bzw. die Unsterblichen von neuem zur Sprache.²⁰ Diese Rede lässt aber einerseits offen, inwiefern das Göttliche als Bestandteil eines alltäglichen Umgangs zu denken und auch zu erfahren ist, und beschreibt andererseits das Verhältnis zu einem christlich verstandenen Gott nicht weiter.

Diese äußerst knappen Ausführungen skizzieren den werkgeschichtlichen Rahmen, in dem sich Heideggers Auseinandersetzung mit dem Göttlichen erstreckt: Die Auslegung und Interpretation konfrontiert mit der „Bruchstückhaftigkeit“, der „Unvollständigkeit des Untersuchungsgegenstandes“²¹ sowie mit unter-

¹⁶ Vgl. VON HERRMANN, Die drei Wegabschnitte, 31–45, 41.

¹⁷ Vgl. 9, 330.

¹⁸ Vgl. exemplarisch 65, 405–417; vgl. dazu unten Kap. 2.4.

¹⁹ Vgl. exemplarisch 12,21; vgl. dazu unten Kap. 3.3.2.

²⁰ Vgl. dazu u. a. STUMPE, MARTIN, Geviert, Gestell, Geflecht. Die logische Struktur des Gedankens in Martin Heideggers späten Texten, Braunschweig: Books on Demand 2002. Rico Gutschmidt verweist auf die „Selbsteinschätzung“ Heideggers am Ende seines Werkes „Besinnung“ (66,415) und die späteren Sätze in *Unterwegs zur Sprache* (UzS = 12, 91), aus denen deutlich wird, dass sowohl in der seinsgeschichtlichen Phase der 1930er Jahre als auch in der Spätphilosophie ab dem *BüH* für Heidegger die Prägung durch die Theologie fortwährend bestand; und das nicht nur, wie Gutschmidt betont, in biographischer, sondern auch in werkgeschichtlicher Hinsicht, vgl. GUTSCHMIDT, RICO, Sein ohne Grund. Die post-theistische Religiosität im Spätwerk Martin Heideggers, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2015, 17.22.

²¹ Vgl. ANELLI, ALBERTO, Heidegger und die Theologie. Prolegomena zur zukünftigen theologischen Nutzung des Denkens Martin Heideggers (Studien zur Phänomenologie und Praktischen Philosophie 9), Würzburg: Ergon Verlag 2008, 19, 19–23. Anelli spricht exemplarisch die Problematik des Textbestandes an. Einzig Heideggers Aufsatz *Phänomenologie und Theologie* aus dem Jahre 1927 und 1928 widmet sich dezidiert dem Verhältnis der Seinsphilosophie zur Theologie. Es handelt es sich um einen Vortrag, der erst Jahre später (1970) veröffentlicht und durch ein knappes Nachwort ergänzt wurde (9, 45–67, 68–78). Zur Ambivalenz vgl. GUTSCHMIDT, Sein, 22f.; vgl. ferner GROSSMANN, Heidegger Lektüren, 27–49; HAMMANN, KONRAD, „Heidegger müßte auch entmythologisiert werden ...“. Rudolf Bultmann und Martin

schiedlichen Ergebnissen²². Nach wie vor ist aber das Interesse an der Auslegung ungebrochen und verspricht zudem historische Zusammenhänge, wie die Philosophie Heideggers auf die Theologie evangelischer- wie katholischerseits Einfluss genommen hat, zu sichten und in ihrer unmittelbaren als auch in ihrer historischen Breitenwirkung verfolgen zu können. In diesem Zusammenhang ist auch das neue Interesse an Heideggers Behandlung der Gottesfrage auszumachen.²³

Philosophisch-theologische Rezeptionen

Aus der umfangreichen Rezeption und Diskussion von Heidegger und seinem Œuvre ragen eine Reihe von Titeln mit religionsphilosophischer, katholisch- und evangelisch-theologischer Bedeutung besonders hervor. Sie differieren nach werk-²⁴ und wirkungsgeschichtlichen²⁵ sowie systematischen Stoßrichtungen.²⁶

Heidegger. Stadien einer Freundschaft, in: Matthias Bormuth (Hg.), *Offener Horizont*. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft, 3 (2016), Göttingen: Wallstein Verlag 2016, 89–104; JUNG, MATTHIAS, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Martin Heidegger* (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie 83), Würzburg: Königshausen & Neumann 1990; TSIRIKAS, ZENON, *Jenseits von Phänomenologie und Dialektik. Das Heilige und das Plötzliche bei Martin Heidegger*, Göttingen: V&R unipress 2004, 244–257.

²² Vgl. ANELLI, Heidegger und die Theologie, 23–27.

²³ Insbesondere vor dem Hintergrund der „Schwarzen Hefte“ und der Diskussion um Heideggers Antisemitismus erhält die Frage eine weitere Bedeutung hinsichtlich des Verhältnisses zum Religiösen überhaupt, vgl. GUTSCHMIDT, *Sein*, 9. Grundlage sind die Bänder 94–97 der GA. Vgl. zu der Debatte „Heidegger und der Antisemitismus“ die sehr deutliche Beschreibung der Philosophie bei M. Heinz: HEINZ, MARION/KELLERER, SIDONIE (Hg.), *Heideggers Schwarze Hefte. Eine philosophisch-politische Debatte* (stw 2187), Berlin: Suhrkamp 2018. Demgegenüber eine gemäßigtere Haltung bei P. Trawny: TRAWNY, PETER, *Martin Heidegger und der Antisemitismus. Zu Heideggers politischer Philosophie*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2014; THOMÄ, DIETER, *Heidegger und der Nationalsozialismus. In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte*, in: Ders. (Hg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2013, 108–133; HOMOLKA, WALTER/HEIDEGGER, ARNULF (Hg.), *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*, Freiburg i. Br.: Herder 2016. Ferner: GETHMANN-SIEFERT, ANNEMARIE/PÖGGELER, OTTO (Hg.), *Heidegger praktische Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1988; BLUMENBERG, HANS, *Die Verführbarkeit des Philosophen, in Verbindung mit Manfred Sommer* (stw 1755), Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 2005. Dazu: MÜLLER, OLIVER, *Martin Heideggers Verführbarkeit zu Lesarten, Deutungen und Distanznahmen Hans Blumenbergs*, in: Hans-Helmut Gander/Markus Striet (Hg.), *Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der „Schwarzen Hefte“*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2017, 135–163. Vgl. DENKER, ALFRED/ZABOROWSKI, HOLGER (Hg.), *Jenseits von Polemik und Apologie* (Heidegger-Jahrbuch 12), Freiburg i. Br.: Verlag Karl Alber 2020; DIES. (Hg.), *Zur Hermeneutik der „Schwarzen Hefte“* (Heidegger-Jahrbuch 11), Freiburg i. Br.: Verlag Karl Alber 2019.

²⁴ Besonderes Interesse haben die Frühschriften Heideggers aus philosophischer und theologischer Sicht erfahren: vgl. exemplarisch hier FISCHER, MARIO, *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013; M. JUNG, *Das Denken des Seins*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990; LEHMANN, KARL, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in: PhJ 74 (1966), 126–153; DERS., „Sagen, was Sache ist“: der Blick auf die Wahrheit der Existenz. Heideggers Beziehung zu Luther, in: Norbert Fischer/Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.), *Heidegger und die christliche Tradition*, 149–166; vgl. FAZZI, SIMONE, *Religiöses Leben und philosophische Selbstbestimmung. Der Luther'sche Beitrag zur Philosophie des frühen Heidegger* (Stu-

Für die katholisch-philosophische Heidegger-Rezeption sind zwei Entwürfe von besonderer Bedeutung. Durch sie wird die Spannweite der Auslegungsmöglichkeiten deutlich. Einer von beiden plädiert für eine Anschlussfähigkeit des Heideggerschen Denkens, während der andere Ansatz sie vehement ablehnt. Darauf folgend werden philosophische Beiträge aufgeführt, die ihrerseits aus phänomenologischen, hermeneutischen sowie sprach- und geschichtsphilosophischen Beweggründen zu dem Gottesthema wichtige Gesichtspunkte herausarbeiten. Dazu gehört die Vernetzung der Götter bzw. des Göttlichen mit der Welt und der sich daraus ergebenden Bestimmung der menschlich-geschichtlichen Lebenswirklichkeit.

Alberto Anelli schlägt in seiner Dissertation aus dem Jahr 2008 auf der Grundlage der Seinsphilosophie einen Begriff vor, der zwischen dem philosophischen und dem theologischen Anliegen vermitteln soll. Unter der „Phänomeneutik“²⁷ soll eine Sichtweise auf das Gemeinsame beider Disziplinen, der Seinsphilosophie Heideggers und der Theologie des 20. Jahrhunderts, verstanden werden. Anelli schlägt vor, das Verhältnis beider „phänomenologisch“ zu reformulieren. Sowohl die Theologie als auch die Philosophie lassen eine Affinität erkennen, das Sein „systematisch“ zu bedenken und ergründen zu wollen. Sehr wohl gelte es, die „Partikularität“ beider Denkweisen zu bewahren. Diese sei unaufhebbar.²⁸ Der „phänomenologische“ Ansatz biete die Möglichkeit, die gemeinsamen Voraussetzungen genauer auszuloten und in einen „Bereich“ beider Denkweisen auszumachen.²⁹

dien zur Phänomenologie und Praktischen Philosophie 41), Würzburg: Ergon Verlag 2017; vgl. ferner: DENKER, ALFRED/ZARBOROWSKI, HOLGER (Hg.), Heidegger und die Anfänge seines Denkens (Heidegger-Jahrbuch 1), Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2004.

Daneben lassen sich vor allem Arbeiten anführen, die sich mit dem Einfluss der Dichtung Hölderlins auf Heidegger befassen. Exemplarisch sei hier auf die Werke von HELTING, HOLGER, Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen (Philosophische Schrift 30), Berlin: Duncker & Humboldt 1999, SOLBACH, ANJA, Seinsverstehen und Mythos. Untersuchungen zur Dichtung des späten Hölderlin und zu Heideggers Deutung (Alber Thesen 33), Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2008, CORIANDO, PAOLA-LUDOVICA, Sprechen des Heiligen, in: Norbert Fischer/Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.), Heidegger und die christliche Tradition, 207–217, DENKER, ALFRED/ZABOROWSKI, HOLGER/ZIMMERMANN, JENS (Hg.), Heidegger und die Dichtung (Heidegger-Jahrbuch 8), Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2014, sowie TRAWNY, PETER, Heidegger und Hölderlin. Der europäische Morgen, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, hingewiesen.

²⁵ Vgl. exemplarisch JUNG/ZABOROWSKI, Theologie, 491–503, 491–497.

²⁶ FIGAL, GÜNTER, Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.

²⁷ Vgl. ANELLI, Heidegger und die Theologie, 340f.

²⁸ Vgl. ANELLI, Heidegger und die Theologie, 339.

²⁹ Vgl. ANELLI, Heidegger und die Theologie, 31f. Anelli überführt nach der Rekonstruktion der Philosophie Heideggers und dessen Anliegen dieses sowie das der „modernen Theologie“ in ein Gespräch. Anelli konstatiert, dass beide – Heidegger und die Theologie – ihrem Anliegen nach eine Affinität zueinander haben (340). Trotz der herausgearbeiteten Unterschiede intendieren beide ein neues Seins- und Wirklichkeitsverständnis. Das als „phänomeneutisch“ bezeichnete Phänomen (369) soll das Ineinanderwirken von Erscheinung und Verstehensmöglichkeit je nach Zusammenhang verdeutlichen. Damit wird eine Sensibilisierung erreicht, die aktuell Erkanntes und Erfahrenes in einen Zusammenhang zur Tradition setzt (370).

Denn beide erkunden eine Ebene der Wirklichkeit, wenn sie die Bildung der menschlichen Subjektbildung untersuchen und diese in einem sich entziehenden Geschehen verorten. Dann setzen beide Disziplinen sowohl eine Verstehbarkeit als auch eine grundlegende Erscheinung voraus, auf die sie sich beziehen. Anellis Phänomeneutik stellt diese Auslotung des gemeinsamen Bereichs zur Debatte.

Indem er an die Überlegungen der späten Aufsätze Heideggers anschließt, die O. Pöggeler unter dem Titel „Topologie des Seins“ gefasst hat,³⁰ entwickelt er einen eigenen konstruktiven Vorschlag, die Wirklichkeit nach den Erscheinungsweisen des menschlichen Selbstverstehens zu untersuchen, von der aus das Sein und das Göttliche in eigener Weise befragt werden können.³¹ Die Betonung liegt in diesem Zusammenhang auf der Entstehung des Zeit-Raumes, der seinerseits wiederum auf die Geschehensdimension des Seins verweist. Allerdings müssen die synthetisierenden Bestrebungen Anellis kritisch behandelt werden. Auch Heinrich Ott hatte 1959 in *Denken und Sein* den Vorschlag befürwortet, die Wirklichkeit seinsphilosophisch aufzugreifen und zum Ausgangspunkt für seine theologischen Überlegungen zu erheben. So lassen sich auch Anellis Ausführungen in der Auseinandersetzung zwischen Eberhard Jüngels und Heinrich Ott einbeziehen und verhandeln.

Weitaus kritischer hatte Pero Brkic in seiner 1994 erschienenen Dissertation auf die antichristlichen Momente der Spätphilosophie Heideggers hingewiesen. Seine Studie bezieht sich vor allem auf die 1989 erschienenen *Beiträgen zur Philosophie*. Deziert stellt Brkic bereits in der Einleitung die Stellung Heideggers als „Bruch“ und „Abrechnung“³² mit dem Christentum dar.

Trotzdem erkennt er im Werk Heideggers eine eigene „seinsgeschichtliche“ Theologie. Eine solche Theologie widerspreche aber ganz und gar der christlichen. Das lasse sich an folgenden Gesichtspunkten deutlich machen: Den „Letzten Gott“ der *Beiträge zur Philosophie* zu erfahren und zu denken, sei nur wenigen vorbehalten; die Erscheinungsweise dieses Gottes sei an das Seinsgeschehen gebunden, das diese „Wenigen“ bestimme; „Gott ist kein ‚Gegenüber‘ mehr“, kein „in Wort und Tat geoffenbarter Gott“³³ und damit auch kein Gott, der sich nach christlichem Verständnis dem Menschen erlösend zuwende.³⁴ Aufgrund eines solchen Gottesbildes könne auch die damit verbundene Heilslehre nicht anders als „neognostisch“, „autoesoterisch“ und „antichristlich“ bezeichnet wer-

³⁰ Vgl. PÖGgeler, OTTO, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Dritte erweiterte Auflage, Pfullingen: Verlag Günter Neske 1990, 280–300.

³¹ Anelli bietet mit seiner Studie einen konstruktiven Vorschlag, Phänomenologie und Hermeneutik zu vereinen und das Göttliche nicht aus metaphysischem Antrieb heraus eigens bestimmen zu wollen, vgl. ANELLI, Heidegger und die Theologie, 201.

³² Vgl. BRKIC, Heidegger und die Theologie, 47–63, 57. Um die Stellung Heideggers zur Theologie eigens zu fassen, bedarf es einer genaueren Untersuchung der Frage, was unter dem Begriff der Theologie zu verstehen ist. Brkic unterscheidet hier drei Facetten: Theologie als „Glaubenswissenschaft“, als „politische Rede von Gott“ und als „dichterisches Sagen“, vgl. BRKIC, Heidegger und die Theologie, 25.

³³ Vgl. BRKIC, Heidegger und die Theologie, 298–304, 302.

³⁴ Vgl. BRKIC, Heidegger und die Theologie, 302f.

den.³⁵ Brkic weist schließlich auf die „Gefahr“ hin, die ein Denken aufwerfe, das sich an Heidegger orientiere oder diesen zum Anlass der eigenen Verstehens Bemühungen nehme. Ein solches Denken laufe Gefahr, die „entrationalisierte Proklamation Gottes“ der Seinsphilosophie dem christlichen Gott gegenüber vorzuziehen.³⁶ Er kommt zu dem Schluss, dass Heidegger keine „Alternative zu einer philosophischen Theologie“ darstelle.³⁷

Brkic bietet mit seiner Arbeit eine kritische philosophisch-theologische Perspektive auf Heideggers Werk. Scharf weiß er einen christlichen Standpunkt von der Seinsphilosophie zu unterscheiden und abzugrenzen, indem er auf die Abhängigkeit des Gottesgedankens von dem Seinsgeschehen hinweist.³⁸ Gleichzeitig lässt sich diese Einsicht aber als kritisch wertvolles Moment der seinsgeschichtlichen Philosophie verstehen und auswerten.

Gegenüber einer „katholischen Heideggerschule“³⁹ steht Brkic für eine dezidiert kritische katholische Rezeption.⁴⁰ Beide Stimmen, Brkic und Anelli, beschreiben wiederum einen Umgang mit der Herausforderung, die Heideggers Denken aufwirft. Gegenüber Anelli legt Brkic den Fokus auf die Unterscheidungsmomente beider Disziplinen und auf die Frage, ob sie überhaupt in ein Verhältnis treten können. Er betont in diesem Zusammenhang die eigene katholische Position, von der er ausgeht, während Anelli die Anfrage durch das Ereignis bzw. die Geschehensdimension von einem ‚neutralen‘, phänomenologischen Standpunkt her entwickelt. Brkic entfaltet einen theologischen Einspruch, der sich mit Hilfe einer christologischen Heilsperspektive noch spezifizieren ließe; insbesondere im Hinblick auf einen allgemeiner gehaltenen seinsphilosophischen Ansatz.

³⁵ Vgl. BRKIC, Heidegger und die Theologie, 304.

³⁶ Vgl. BRKIC, Heidegger und die Theologie, 320.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ Für Brkic ist, wie bereits erwähnt, von zentraler Bedeutung die Exklusivität des Gottesverständnisses.

³⁹ Zu nennen sind hier: M. Müller, J. B. Lotz, K. Rahner, H.-H. Schrey, B. Welte. Vgl. dazu GUTSCHMIDT, Sein, 18; vgl. dazu BRKIC, Heidegger und die Theologie, 16f.; vgl. ferner ANELLI, Heidegger und die Theologie, 26f.; vgl. ESSEN, GEORG, Auf Holzwegen in die Moderne? Die katholische Theologie und Martin Heidegger, in: Hans-Helmut Gander/Magnus Striet (Hg.), Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der „Schwarzen Hefte“ (Heidegger Forum 13), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2017, 199–227; vgl. JUNG/ZABOROWSKI, Theologie, 491–502, 495f.; SCHAEFFLER, RICHARD, Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978.

⁴⁰ Ein weiterer sei mit dem Emeritus für Philosophie an der Katholischen Fakultät der LMU, Lorenz B. Puntel, hier vorgestellt: PUNTEL, LORENZ B., Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Lévinas und J.-L. Marion (PU 26), Tübingen: Mohr Siebeck 2010. Puntels Kritik richtet sich in seinem Werk maßgeblich an den Mangel der Rationalisierung des Heideggerschen Vorhabens. Gegenüber seiner Kritik entgeht aber der eigene Entwurf gerade nicht der Kritik Heideggers an einem metaphysischen Gottesbild. Gott als Schöpfer bzw. als Grund des Seienden zu verstehen, nimmt eine von Heidegger kritisierte Identifikation vor, der nicht eigens begründet werden kann. Vgl. dazu GUTSCHMIDT, Sein, 33; vgl. ebenso VON SASS, Gott, 22–25.

Bereits 1974 hat Annemarie Gethmann-Siefert auf die Auseinandersetzung zwischen der Theologie und der Philosophie Martin Heideggers zu diesem Thema hingewiesen. Ihre Studie unterstreicht dabei die Bedeutung, die aus der Beziehung von Theologie und Philosophie für ein gegenwärtig philosophisches Denken erwachsen ist: Im Anschluss an Heidegger habe die Philosophie Hermeneutik zu betreiben. Der Ausgangspunkt liege in der Erfahrung der Sprache. Diese aber werde ebenso durch religiöses Erleben thematisch und reflektiert.⁴¹ Demnach müsse die Philosophie auch theologische Begriffe untersuchen, damit die geschichtlichen Verquickungen des christlichen mit dem philosophischen Denken aufgezeigt werden können. Gethmann-Siefert würdigt vor diesem Hintergrund Heideggers philosophisches Anliegen, die Gottesfrage von den geschichtlichen Bestimmungen her eigens herauszuarbeiten. Sie erkennt daran anknüpfend insbesondere Heideggers Modifikation der philosophischen Gottesfrage, wenn diese nicht nur allein in der Prüfung der theologischen Begriffe zum Tragen komme. Vielmehr diene die Gottesfrage dazu, das philosophische Denken auf die eigenen Voraussetzungen zurückzuwerfen.⁴² Heideggers Sprachanalyse müsse dann als eine „Theorie der Entscheidungen geschichtlicher Wahrheit“ angesehen werden, die sowohl der Philosophie als auch der Theologie dazu ver helfe, das metaphysische Erbe „phänomenologisch-hermeneutisch“ zu klären.⁴³ Da sich beide Disziplinen wechselseitig bestimmen, bedürfen sie auch einer Aufarbeitung der Geschichte ihrer „metaphysischen Verbundenheit“.

Gethmann-Sieferts Studie fokussiert die Analysen Heideggers als „geschichtliche Theorie der Sprache“ und „als Kritik des theologisch-wissenschaftlichen Diskurses, der die religiöse Erfahrung verständlich darlegen will“.⁴⁴ Ihr zufolge hat die Philosophie Begründungsmodelle zu entwerfen, durch die auch die religiöse Erfahrung beschrieben werden kann, ohne durch geschichtlich aufgeladene Begriffe verzerrt zu werden.

Gethmann-Sieferts Arbeit ist von besonderer Bedeutung für die hier angelegten Überlegungen. Sie stellt zum einen systematisch die Entwicklungen im philosophischen wie theologischen Diskurs der ihr vorangegangenen zwanzig Jahre zusammen. Zum anderen reagiert sie in dieser Weise auf das Verebben der Diskussionslagen der 1960er Jahre, deren Bedeutung sie in der Möglichkeit, ein theologisches Vorverstehen hinsichtlich ihrer metaphysischen Bedingungen und ihrer geschichtlichen Entstehungen sprachlich zu reflektieren, erkennt. Gethmann-Siefert begreift ferner die Bedeutung der Überlegungen darin, dass Heideggers Beobachtung des Verhältnisses von „Sein und Gott“ im Übergang zur Sprache zu suchen ist.

⁴¹ Vgl. GETHMANN-SIEFERT, ANNEMARIE, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers (Symposion 47), Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1974, 312.

⁴² Vgl. GETHMANN-SIEFERT, Das Verhältnis, 313.

⁴³ Vgl. GETHMANN-SIEFERT, Das Verhältnis, 314.

⁴⁴ Vgl. GETHMANN-SIEFERT, Das Verhältnis, 315.

Auch die philosophische Rezeption der letzten Jahre hat das Verhältnis des späten Heideggers zur Theologie und zur philosophischen Thematisierung der Gottesfrage bearbeitet.

Hierzu gehören die unterschiedlichsten Beiträge. Sie untersuchen die geistesgeschichtlichen Prägungen Heideggers durch die Theologie⁴⁵ sowie seine dezierten Auseinandersetzungen zur Gottesfrage⁴⁶ oder zur Frage nach dem Heiligen⁴⁷ und dem Zusammenhang des Heiligen in der Kunst und der Sprache;⁴⁸ ferner schließen sich philosophische Auseinandersetzungen zur Wirkungsgeschichte Heideggers in der Theologie an.⁴⁹

Die Gemengelage der hier exemplarisch angeführten Studien zeichnet bereits ein vielschichtiges Bild der Bedeutung der Philosophie für die Theologie. Für einen konstruktiven Umgang, der sich weder der Aneignung noch der konsequenten Ablehnung hingibt, bieten die folgenden Werke exemplarisch Impulse.⁵⁰

Wolfgang Steiner untersucht in seiner 2006 abgeschlossenen und 2010 erschienenen Dissertation die „Nähe“ des späten Denkens zur philosophischen Mystik.⁵¹

⁴⁵ Vgl. STAGI, PIERFRANCESCO, *Der faktische Gott* (Orbis Phaenomenologicus. Studien 16), Würzburg: Königshausen & Neumann 2007; FEHÉR, ISTVÁN M., *Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers*, in: Damir Barbarić (Hg.), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, 163–190; RIEDEL, MANFRED, *Frömmigkeit im Denken*, in: Paola-Ludovika Coriando (Hg.), *„Herkunft aber bleibt stets Zukunft“*. Heidegger und die Gottesfrage (Martin-Heidegger-Gesellschaft. Schriftenreihe 5), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1998, 17–43.

⁴⁶ Vgl. CORIANDO (Hg.), *„Herkunft“*; DIES., *Der letzte Gott*; FISCHER/VON HERMANN, *Die Gottesfrage*.

⁴⁷ HELTING, *Heideggers Auslegung*; SOLBACH, *Seinsverstehen*, Freiburg 2008; TRAWNY, PETER, *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin: Matthes-Seitz 2010.

⁴⁸ GROSSMANN, *Heidegger Lektüren*; STUMPE, *Geviert, Gestell, Geflecht*; FLATSCHER, MATTHIAS, *Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein* (Alber Thesen 45), Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2011; KEILING, TOBIAS, *Seinsgeschichte und phänomenologischer Realismus. Eine Interpretation und Kritik der Spätphilosophie Heideggers* (PU 37), Tübingen: Mohr Siebeck 2015.

⁴⁹ FISCHER/VON HERRMANN, *Heidegger und die christliche Tradition*; GETHMANN-SIEFERT, *Das Verhältnis*; PÖGGELER, *Heidegger und die Hermeneutische Theologie*; NOLLER, GERHARD, *Sein und Existenz. Die Überwindung des Subjekt-Objektschemas in der Philosophie Martin Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus), München: Christian Kaiser Verlag 1962; SEUBERT, HARALD/NEUGEBAUER, KLAUS, *Auslegungen. Von Parmenides zu den Schwarzen Heften* (Martin-Heidegger-Gesellschaft. Schriftenreihe 11), Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2017.

⁵⁰ Matthias Jung stellt 1990 seine Studie *„Das Denken des Seins und der Glaube an Gott“* vor. Mit ihr legt er dar, wie Heidegger und das theologische Denken sich wechselseitig bis 1928 beeinflussen. Angefangen von den frühen Prägungen zu Schulzeiten über die ersten Auseinandersetzungen im Studium bis hin zu den eigenen phänomenologischen Untersuchungen, die die Beziehung zur Theologie beschreiben, stellt Jung in seiner Studie die Voraussetzungen von *Sein und Zeit* dar. Er schildert zudem die Zusammenhänge, die maßgeblich zum Vortrag *Phänomenologie und Theologie* 1927 und 1928 führen. Im letzten Teil seiner Arbeit erläutert Jung sodann die Problematik, die sich theologischerseits durch die Aneignung der Heideggerschen Gedanken anhand des Beispiels von Rudolf Bultmann ergibt. Vgl. JUNG, *Das Denken des Seins*.

⁵¹ Vgl. STEINER, WOLFGANG, *Die Aufgabe des Denkens. Martin Heidegger und die philosophische Mystik*, Marburg: Tectum Verlag 2010, 11.

Unter dieser sei kein irrationales Denken zu verstehen. Vielmehr versucht Steiner mit Hilfe Meister Eckharts⁵² eine Denkweise zu beschreiben, die den Umgang mit dem Göttlichen, der Erfahrung von „Einung“ und „Unterschiedenheit“ in eine Sprache übersetzt, welche die Erfahrung als nicht wiederholbar deutlich werden lässt.⁵³ Heidegger nutzt laut Steiner diesen Sprachgebrauch einer philosophischen Mystik. Begriffe wie „Gelassenheit“, „Besinnung“, „Gespräch“, „Gegnet“⁵⁴ oder „Lichtung“ machen dies deutlich und lassen sich im gesamten Werk Heideggers auffinden.⁵⁵ Ihre Verwendung Sorge nicht nur für eine eigenständige Beschreibung des Seins, sondern sie kontrastiere gleichsam geläufige metaphysische Begrifflichkeiten. Für den weiteren Umgang mit diesen der Mystik entlehnten Ausdrücken erweist sich Steiners Hinweis auf die Negative Theologie als besonders wertvoll. Die sich hier geradezu aufdrängende Nähe des Heideggerschen Gedankenguts zur Negativen Theologie sei aber vorsichtig zu bewerten.⁵⁶ Zwar sei ihm zu unterstellen, dass die paradoxal-negierende Struktur der Negativen Theologie in seine Philosophie übernommen werde, Heidegger sei aber mitnichten daran gelegen, einen gottgleichen Seinsbegriff zu etablieren. Vielmehr ginge es ihm darum, das Sein in der Schwebe zu halten, es sei „unentschieden“. Dadurch könne die Prozesshaftigkeit des Denkens angezeigt werden.⁵⁷ Mit Hilfe dieses sprachlichen Verfahrens kontrastieren *Heideggers* mystische Begriffe nicht nur traditionelle, sondern verweisen gerade in das damit angezeigte gegenwärtige Geschehen und seine Erscheinungsformen.⁵⁸

Steiner macht schließlich mit seiner Arbeit darauf aufmerksam, wie sich Heidegger einer religiösen Sprache bedient, um nicht zuletzt das Göttliche als Ausdruck eines Seinsgeschehens nachzuvollziehen. Für diese Arbeit ist die Beobachtung wichtig, festzustellen, dass und wie Heidegger theologische und mystische Begriffe verwendet, um einen seinsphilosophischen Gehalt eigens zur Geltung zu bringen, ohne aber näher auf das Göttliche einzugehen. Wenn in dieser Arbeit die These der antitheologischen Absicht vertreten wird, lässt sich gerade die Nichtbestimmung des Göttlichen an dieser auch als eine Zuspitzung der theologischen Frage nach dem Sein des Göttlichen interpretieren. Diese Möglichkeit lässt Steiner offen.

⁵² Vgl. dazu HELTING, HOLGER, Heidegger und Meister Eckehart. Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesgedanken (Philosophische Schriften 22), Berlin: Duncker & Humboldt 1997. DERS., Heidegger und Meister Eckehart, in: Coriando (Hg.), „Herkunft“, 83–100.

⁵³ Vgl. STEINER, Die Aufgabe des Denkens, 31–43.

⁵⁴ Vgl. STEINER, Die Aufgabe des Denkens, 63–87, 228 f.

⁵⁵ Vgl. STEINER, Die Aufgabe des Denkens, 53–61.

⁵⁶ Vgl. STEINER, Die Aufgabe des Denkens, 213, 217 f., 231. In der Gegenüberstellung mit Dionysos Areopagita betont Steiner die strukturellen Äquivalenzen der sprachlichen Darstellung von Gott und Sein, betont aber gleichermaßen die unterschiedlichen Interessen. Zwischen der Negativen Theologie und Heideggers Verwendung herrscht eine „unüberbrückbare Kluft“ (231).

⁵⁷ Vgl. STEINER, Die Aufgabe des Denkens, 226.

⁵⁸ Vgl. STEINER, Die Aufgabe des Denkens, 233. – Dass sich Heidegger nun in der Beschreibung des Göttlichen vor allem in den BzP zurückhält, so Steiner, schlage sich seiner Ansicht nach in der Beschreibung der Theismen nieder, sodass er seinerseits den Begriff „suprathetisch“ für Heidegger einbringt. Vgl. STEINER, Die Aufgabe des Denkens, 209.

Die Frage nach dem Sein des Göttlichen gerät auch in Frank Schlegels Studie „Phänomenologie des Zwischen“ aus dem Jahr 2011 in den Blick. Schlegel geht es in seiner Arbeit um die „eigentümliche Dimension des Zwischen“, mit der ein Ursprungsgeschehen des Erscheinens skizziert werden soll. Das Ziel seiner Studie ist es, am Ende die „wichtigsten Wesenszüge einer jeden Beziehung“ erfasst zu haben.⁵⁹ Aus diesen Wesenszügen erhalten die Dinge, das Seiende ihre Bestimmtheiten. Und doch könne das Zwischen weder mit dem Grund oder dem Raum gleichgesetzt werden, der eine Beziehung der Dinge freigibt.⁶⁰

Für seine Untersuchung wird neben unterschiedlichen Phänomenbereichen ausführlich die „religiöse Dimension der Welt“ behandelt. Die herausragende Stellung nimmt dabei Heideggers Rede vom „Geviert“⁶¹ ein. Es nennt vier Momente: „Himmel“, „Erde“, „Sterbliche“ und „Unsterbliche“ bzw. „Götter“ oder die „Göttlichen“, deren Verhältnis als Ortsbestimmung fungiere. So ziele Heideggers Rede vom Geviert nicht auf Personen, Dinge⁶² oder Entitäten. Es bezeichne die Erscheinung eines Beziehungsraums, mit dem sich das Sein „manifestiere“.⁶³ In diesem Beziehungsraum könne das Göttliche, von allen metaphysischen Reduktionen, befreit in einer ursprünglichen Erscheinungsweise dem Menschen begegnen.⁶⁴

Schlegel geht es darum, die Beziehung zwischen Gott und Mensch als einen Vorgang an einem bestimmten Ort (im Sinne der Topologie des Seins⁶⁵) nachzuvollziehen und damit das Göttliche der Erfahrung noch einmal von dem Göttlichen in der Ortsbestimmung zu unterscheiden.⁶⁶ Mit Hilfe von Heideggers *Beiträgen zur Philosophie* betont Schlegel, dass die Beziehung zwischen Mensch und Göttlichem in ihrer Wechselseitigkeit eigens auf das Geschehen und den Bereich des Geschehens zurückweise.⁶⁷ Damit wird zwar die Eigenständigkeit des Göttlichen negiert, wohl aber eine Abhängigkeit von dem Erscheinungsgeschehen und dem Ort des Geschehens betont.⁶⁸

Schlegel hebt die zentrale Bedeutung des „Gevierths“ hervor, welches die Welt als einen Ort bezeichnet, an dem sich Menschen und Göttern begegnen. Diese

⁵⁹ Vgl. SCHLEGEL, Phänomenologie, 15 f.

⁶⁰ Vgl. hierzu die Rezension von K. Neugebauer: NEUGEBAUER, KLAUS, Vademecum für Reisende der philosophischen Biographie. Warum ist das Zwischen so unzugänglich, und warum hat Heidegger mit Wittgenstein nichts zu tun? Hoffnungsträgerin Coriando, in: Heidegger Studien 29 (2013), 259–272, 264–266.

⁶¹ Vgl. bspw. 4,172; 7, 152 f., 200; 12, 19.

⁶² Was unter einem Ding bzw. Dingen zu verstehen ist, wird im ersten und dritten Kapitel erläutert.

⁶³ Vgl. SCHLEGEL, Phänomenologie, 280.

⁶⁴ Vgl. SCHLEGEL, Phänomenologie, 296.

⁶⁵ Vgl. PÖGGELER, Der Denkweg, 280–300.

⁶⁶ Der Ort charakterisiert sich in seiner Darstellung nicht mehr nach Ausdehnung und Bestimmtheit, sondern nach Beziehung und dem Geschehen, das diese Beziehung beginnen lässt: Es sind „Orte des Bezugs“. Vgl. SCHLEGEL, Phänomenologie, 310.

⁶⁷ Vgl. SCHLEGEL, Phänomenologie, 324–344. Allerdings bleibt der seinsgeschichtliche Hinweis aus, dass die Geschichtlichkeit dieser Wechselbeziehung fortwährend als Seinsgeschehen zu verstehen ist. Der Hinweis auf S. 338 hätte präzisiert werden können.

⁶⁸ Vgl. SCHLEGEL, Phänomenologie, 349.

Ortsbestimmung ist zugleich ein vernetzendes Geschehen. Es akzentuiert die Beziehung zum Göttlichen und weist auf eine „Ursprungsdimension“ hin, in der diese stattfindet bzw. überhaupt möglich sei. Schlegel stellt heraus, dass Heidegger durch den Begriff des „Heiligen“ ein eigenes Verständnis etabliert,⁶⁹ welches das Zutragen dieser Beziehung andeutet und zugleich die begriffliche Fixierung an die Dynamik des Geschehens verweist.

Auch Peter Trawny schließt an den Gedanken des Ortes an. Er stellt in seiner Studie „Adyton“ aus dem Jahr 2010 das „Esoterische“ an Heideggers Philosophie heraus und erweitert das Verständnis des Heiligen.

Wenn mit dem Ausdruck „Adyton“ der „Ort des Orakels, des göttlichen Zuspruchs“ im griechischen Tempel bezeichnet sei, könne Heideggers Denken als ein Weg verstanden werden, der eben in diesen Bereich hineinführt.⁷⁰ Dabei gelte es, die sich aus dem göttlichen Zuspruch ergebende Beziehung zum Heiligen zu verstehen und zu gestalten. Wie sich diese ergebe, welche Fragen daraus entstehen, werde unmittelbar mit dem Göttlichen in Verbindung gebracht. Allerdings ordnet Trawny die Bedeutung des Seins nicht dem Göttlichen unter.⁷¹ Das Göttliche gebe vielmehr eine Verstehenshilfe für das Sein. Denn Heidegger zeige, dass das Sein als Anlass und Motor der Geschichte zu begreifen sei. Die eigentlichen Handlungen und Entscheidungen des Menschen gingen von diesem Seinsgeschehen aus bzw. seien diesem zuzusprechen. Ein menschliches Wesen habe die Geschichtlichkeit dann angenommen, wenn es die eigene Bestimmtheit als Begrenztheit erfahren habe.⁷² Der Grund für diese Begrenztheit aber bleibe dem Menschen letztlich entzogen.

Trawny erkennt in Heideggers Überlegungen eine eigenwillige pseudo-religiöse Konzeption und nennt Heideggers Umgang mit den Dingen aus dem Sein *esoterisch*. Gleichzeitig aber gehe Heidegger mit religiösen Deutungen im Allgemeinen kritisch-ablehnend um. Mehr noch: Trawny veranschaulicht die anti-christliche Haltung des Messkirchners anhand seiner „esoterischen Rede“⁷³ des „Letzten Gottes“. Im Anschluss an Hölderlin, so Trawny, könne Heidegger nicht nur die Gottverlassenheit der Geschichte mit dieser Rede zum Ausdruck bringen, sondern zuvorderst das im eigentlichen Sinn nicht darstellbare Seinsgeschehen. Gleich einer „Untergangsgeschichte“⁷⁴ sei auch die Gottverlassenheit Indiz dieses Progresses.

Zu diesem sowie zu der Möglichkeit eines noch einmal anders zu erfahrenden Göttlichen bedürfe es einer eigenen Begegnung. Und es bedürfe eines Ortes, durch den der Philosoph in veränderter Weise auf den Geschichtsverlauf Bezug

⁶⁹ Dieser unterscheide sich dezidiert von der jüdisch-christlichen Tradition, vgl. SCHLEGEL, *Phänomenologie*, 297. So auch NEUGEBAUER, *Vademecum*, 257–272, 265.

⁷⁰ Vgl. TRAWNY, *Adyton*, 8.

⁷¹ Vgl. TRAWNY, *Adyton*, 12.

⁷² Vgl. TRAWNY, *Adyton*, 68–72. Das ist laut Trawny auch ein pädagogisches Plädoyer für ein tugendhaftes Handeln, je nach Vorgabe des geschichtlichen Maßes.

⁷³ Vgl. TRAWNY, *Adyton*, 94.

⁷⁴ Vgl. TRAWNY, *Adyton*, 96.

nehme und verwandelt werden könne.⁷⁵ Dieser Ort sei das Adyton. Allerdings könne dieser Ort nicht aufgrund des eigenen Verlangens oder Denkens erreicht werden. Er entziehe sich dem menschlichen Zugriff. So können Heideggers Beschreibungen des Letzten Gottes, dem er eigens im Zusammenhang der *Beiträge zur Philosophie* Erscheinung zuspreche, als eine Annäherung an diesen doch unzugänglichen Bereich verstanden werden. Wenn unter den „Theophanien“ dieses Gottes sowohl bestimmte Menschen, die Zukünftigen, als auch eine verwandelte Erde ausgemacht seien,⁷⁶ sei es der Philosoph, der das eigentliche Geschehen des Göttlichen aufdecke.⁷⁷

Peter Trawny entwickelt demnach eine Perspektive auf Heideggers Seinsphilosophie, die sich als eine Erzählung verstehen lässt, mit der die Loslösung und Entfernung von den traditionellen metaphysischen und theologischen Begriffen zu verstehen ist. Das Esoterische liegt dann in dem Vollzug dieser Loslösung, die gleichsam eine Rückkehr zu der Dimension des Heiligen erlauben kann.

Schlegel und Trawny betonen beide mit dem „Heiligen“ bzw. dem Adyton einen Bereich, der durch das Seinsgeschehen eröffnet wird. Erst durch diese Eröffnung der raumzeitlichen Wirklichkeit kommt es nach Schlegel und Trawny zur Begegnung mit dem Göttlichen. Trawny stellt weiterführend – an dieser und an anderer Stelle⁷⁸ – die Bedeutung der Stimmung bzw. der Emotionalität zur Erschließung des Göttlichen heraus. Diese ist es, die nicht nur in *Sein und Zeit* das individuelle Sein vergegenwärtigt, sondern vor allem in der Auslegung der Hölderlinschen Dichtung die Erfahrung des Göttlichen begleitet. Damit ist ein Zusammenhang dargeboten, der für diese Arbeit von besonderer Bedeutung ist: In der Auseinandersetzung mit Hölderlin weist der sprachliche Ausdruck des Göttlichen in besonderer Weise auf die Erschließungskraft der Stimmung hin. Diese gilt es an gegebener Stelle besonders zu untersuchen.

Rico Gutschmidt unterstreicht in seiner 2016 erschienenen Habilitation „Sein ohne Grund“ nicht nur die mythisch-esoterische Redeweise, sondern spricht von einer „posttheistischen Religiosität“, die sich im Spätwerk Heideggers abzeichne. Seiner These zufolge bleibe das Sein offen. Die Grundlosigkeit des Seienden bleibe undenkbar und führe vor eine Grenze, die lediglich in einer weiteren „Beschreibung des Menschen mündet“⁷⁹. Gutschmidt geht es in erster Linie um einen „Sprung“ in die Grundlosigkeit, in eine Erfahrung des Seins als Grund und Abgrund zugleich.⁸⁰ In diesem Zusammenhang lasse sich auch Heideggers Kritik am Gottesgedanken mit einer allgemeinen Religionskritik parallelisieren, wobei

⁷⁵ Vgl. TRAWNY, Adyton, 97f.

⁷⁶ Vgl. TRAWNY, Adyton, 92–93.

⁷⁷ Vgl. TRAWNY, Adyton, 106f.

⁷⁸ Vgl. TRAWNY, Adyton, 71f. und DERS., *Wie Gott vertrauen? Bemerkungen zu Klaus Helds „phänomenologischer Begründung eines nachmetaphysischen Gottesverständnisses“ im Rückgang auf Heideggers Paulus-Interpretation*, in: Thomas Söding/Klaus Held (Hg.), *Phänomenologie und Theologie* (QD 227), Freiburg i. B.: Herder Verlag 2009, 121–132, bes. 124f.

⁷⁹ Vgl. GUTSCHMIDT, Sein, 102.

⁸⁰ Vgl. GUTSCHMIDT, Sein, 103.

der Gottesgedanke erhalten bleibe. Vielmehr gerate eine Form der Religiosität in den Blick, die zunächst durch die Begriffe der „Inständigkeit“ und „Gelassenheit“ angezeigt werde.⁸¹ „Posttheistisch“ sei diese Religiosität, da sie sich auf etwas ausrichte, das vollkommen grundlos erscheine und doch ein Vertrauen zu einem Leben in dieser Welt ermögliche.⁸²

Dafür stellt Gutschmidt Heideggers Ausführungen zum Grund ins Zentrum seiner Überlegungen. Die Philosophie des Messkirchners über dieses wesentliche Thema zu erschließen, stellt einen außerordentlich produktiven Ansatz dar. Gegenüber der These R. Thurnhers, das Göttliche über die Stimmungen auszumachen,⁸³ richtet Gutschmidt den Fokus auf die Erfahrung des Negativen: Nicht das Göttliche, sondern der „Fehl“ – im Sinne der Abwesenheit – „Gottes“ stehe im Mittelpunkt der Überlegungen.⁸⁴ Die Not der Seinsverlassenheit zu erfahren, sei die Erfahrung des Scheiterns der eigenen Begriffe, die Erfahrung des Nichtigen, für das somit auch die Götter stehen. Mit ihnen werde eine „phänomenologische Hermeneutik der Negativität“ zum Ausdruck gebracht, die Gutschmidt als Ansatzpunkt seiner eigenen Überlegungen geltend macht.⁸⁵

So versteht er auch die Erfahrung des Göttlichen in der Sprache. Sie wird zu dem wichtigsten Verstehenszugang. Wenn die post-theistische Religiosität ihren Ausdruck in der „mythisch-poetischen Redeweise[]“⁸⁶ findet, ließe sich auch die Rede von dem Letzten Gott als ein Ausdruck des Grundlosen und Negativen plausibilieren. Es handele sich um einen Ausdruck der Suche nach einer Verständlichkeit. So präzisiere sich die These der Arbeit dahingehend, dass Heidegger die Erfahrungen der Negativität in einem spezifisch mystisch-poetischen Ausdruck wiedergebe und dadurch eine eigene religiöse Rede etabliere.⁸⁷ Diese Erfahrungen lassen sich dann nicht in weltbewegenden Ereignissen wiederfinden, sondern in persönlichen, individuellen Erfahrungen, die den Menschen verändern.

Heideggers ganze Philosophie stehe für „ein grundloses *Sein*“, die das „*Ereignis* [...] von keinem Gott getragen“ zu sein, bezeichne. Sie kritisiere eine „theistische Gottesvorstellung als *Ontotheologie* [...]“ und mache diese „in kulturkritischer Polemik für allerlei neuzeitlich-moderne Verfallssymptome verantwortlich“.⁸⁸

Gutschmidts Studie stellt damit einen entscheidenden Schritt in der Rezeption der Heideggerschen Philosophie und der Annäherung an die Gottesfrage dar. Gegenüber der Studie von Trawny nimmt er die gesamte Philosophie Heideggers

⁸¹ Vgl. GUTSCHMIDT, *Sein*, 106.

⁸² Die „Haltung des grundlosen Vertrauens [ist] auf den Abgrund der Grundlosigkeit bezogen“, GUTSCHMIDT, *Sein*, 367.

⁸³ Vgl. THURNHER, *Gott und Ereignis*, 81–102; vgl. GUTSCHMIDT, *Sein*, 30.

⁸⁴ Vgl. GUTSCHMIDT, *Sein*, 320f.

⁸⁵ Vgl. GUTSCHMIDT, *Sein*, 32, 305–310, 324.

⁸⁶ Vgl. GUTSCHMIDT, *Sein*, 365.

⁸⁷ Vgl. GUTSCHMIDT, *Sein*, 358.

⁸⁸ GUTSCHMIDT, RICO, *Der späte Heidegger und der gemeinsame Kern von Philosophie und Theologie*, in: Virgilio Cesarone u. a. (Hg.), *Heidegger und die technische Welt* (Heidegger-Jahrbuch 9), Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2015, 187–201, 189.

in den Blick und führt sowohl die topologischen Überlegungen mit den Einsichten zur Sprachphilosophie Heideggers in einem eigenen Entwurf zusammen.

Seine Studie bietet Anlass für diese Arbeit, nicht nur die geschichtlichen Überlegungen Heideggers zum Gottesgedanken zu untersuchen, sondern sie im Zusammenhang der Bedeutung der Sprache aufzufassen. Festzuhalten bleibt die Eigenart und die Stellung einer Form von „Theologie“ im Werk Heideggers. Diese Rede unterscheidet sich von der christlichen Gottesrede. Heidegger entwickelt die Eigenart seiner Rede aus der Zeit, die auf das Göttliche in bestimmter Art und Weise ausgerichtet ist⁸⁹.

Zusammen mit der methodischen Deklaration, es mit einer „phänomenologischen Hermeneutik der Negativität“ zu tun zu haben, ergeben sich die Fragen: Wie aber ist diese Rede zu verstehen? Richtet sie sich per se gegen jedwede Art von Theologie? Handelt es sich um den Ausdruck einer Kritik des existenziellen bzw. ontologischen Denkens, das sehr wohl in praktischer und geschichtlicher Hinsicht mit einem Göttlichen zu rechnen hat?

In die Überlegungen sind die Einsichten zur Sprachphilosophie Heideggers einzubeziehen. Zur Bedeutung der Sprache bietet die Arbeit von Tobias Keiling wichtige Einsichten. Keiling ordnet in seiner 2014 erschienenen Dissertation „Seinsgeschichte und phänomenologischer Realismus“ das Göttliche und das Geviert von einem realistischen Standpunkt her ein. Grundlegend für seine Auseinandersetzung ist ein „phänomenologischer Realismus“, den er in den Arbeiten Heideggers und Husserls erkennt und ausarbeitet.⁹⁰ Dieser gehe von der „Sprachlichkeit der Dingerfahrung“⁹¹ aus. Keiling betont *zum einen* eine Aufnahme der Heideggerschen und Husserlschen Philosophie. Es solle nicht das einzelne Ding „vorgreifend“ interpretiert,⁹² sondern nach seiner Erscheinung und in Beziehung zur Ganzheit untersucht werden. Dass dabei sich die Sprache als entscheidende Instanz herauskristallisiere, begründe den phänomenologischen Ansatz, um von dieser aus auf ihre „Horizontphänomene zu schließen“⁹³. Derart phänomenologisch zu verfahren, bedeute „antirealistisch“ zu denken. Es gehe darum, zu einem Verständnis der Wirklichkeit zu gelangen, das sich von den Dingen her ergibt und nicht durch ein bestehendes Seinsverständnis vorweggenommen werde. Das heißt für das Konzept der Arbeit, dass Keiling *zum anderen* versucht, über die Gewährsmänner Husserl und Heidegger hinauszugehen und von ihren Ansätzen aus weiterzudenken.

Für die Begriffsbestimmung bedeutet das: Ein phänomenologischer Realismus sei sowohl von einem metaphysischen als auch von einem semantischen Realismus als auch von einem Antirealismus zu unterscheiden.⁹⁴ Nichts anderes als die

⁸⁹ Vgl. 4,27 f.

⁹⁰ Vgl. KEILING, Seinsgeschichte, 285.288 f.457.

⁹¹ Vgl. KEILING, Seinsgeschichte, 478.

⁹² Vgl. KEILING, Seinsgeschichte, 454.

⁹³ Vgl. KEILING, Seinsgeschichte, 456.

⁹⁴ Vgl. KEILING, Seinsgeschichte, 87. Richtet sich dieser phänomenologische Realismus auf die Erfahrungen aus, werden sowohl die Dinge einschließlich ihrer ganzheitlichen Beziehungen

geschichtliche Bestimmtheit des Denkens hinsichtlich unterschiedlich unbewusster Implikationen werde durch eine Erscheinung⁹⁵ eröffnet. Damit richte sich das „Realistische“ der Phänomenologie erneut auf die Erscheinung des Dinges. Die Frage sei sodann auszuweiten, wenn der Erscheinung sowohl eine grundsätzliche Sprachlichkeit als auch eine Geschichtlichkeit attestiert werden könne.⁹⁶

Setzt der „phänomenologische Realismus“ mit der sprachlichen Erscheinung der Dinge ein, gilt es mehr noch die Seinsgeschichte zu untersuchen. Erst davon ausgehend kann das Seinsverstehen erfasst werden, mit dem die Dinge verstanden worden sind.⁹⁷

Für diese Arbeit ist es nun besonders interessant, dass Keiling in seinen Heidegger-Studien einen Begriff des Realismus entwickelt, der sich aus der Erscheinung der Andersartigkeit ergibt. Dieser Realismus vergegenwärtigt die Seinsgeschichte als Akt der Verbergung des Göttlichen. Sofern mit dem Geviert ein Verständnis der Welt im Wechselverhältnis zum „Ding“ wiedergeben werde, ist das Göttliche in einen damit verbundenen Erschließungsvorgang gestellt. Das Göttliche bleibt so lange verborgen, bis ein neuer sprachlicher Ausdruck nötig wird. Das Seinsgeschehen verortet das Göttliche und erlaubt gegenwärtig keine sprachliche Erfassung.⁹⁸ Das Göttliche werde durch dieses Sprachverständnis in

zur Welt und ihrer Lokalisation in Raum und Zeit in eigener Weise zur Geltung gebracht. Das Motto „Zurück zu den Sachen“ nimmt die Dinge ihrer Erscheinung nach in den Blick. Das Realistische ist an der partikularen Erscheinung einer Sache orientiert, die zum Anlass avanciert, „verschiedene ontologische Denkweisen als simultane Beschreibungsmöglichkeiten phänomenologisch“ zu unterscheiden (11) und damit von einem sachlichen – im Sinne von einem gegenständlichen – Verstehen des Realen in semantischer, ontologischer wie antirealistischer Hinsicht abzuweichen (61.62–67).

⁹⁵ Um die Erscheinung näher zu verstehen, untersucht Keiling die Geschichtlichkeit des Seinsverstehens und die Frage nach dem Wesen der Erscheinung. Dazu bezieht er werkgeschichtlich Heideggers frühe und späte Überlegungen zum Ding und der Sprache ein. Insofern die Dinge sprachlich angezeigt werden, komme ihnen eine spezifisch sprachliche Erscheinungsweise zu. Dadurch werde mit den Dingen das gegenwärtige Seinsverstehen thematisch und eröffne die Möglichkeit, philosophisch den Zu- und Umgang mit den Dingen und der Lebenswirklichkeit ursprünglicher zu beschreiben, Vgl. KEILING, Seinsgeschichte, 7–12.

⁹⁶ Vgl. KEILING, Seinsgeschichte, 12f. vor allem 478.

⁹⁷ Vgl. KEILING, Seinsgeschichte, 7.

⁹⁸ Neben dieser Studie sind vor allem zwei Arbeiten herauszustellen, die sich Heideggers Beschreibungen über den sprachlichen Gebrauch widmen. Antonio Cimino steht mit der 2011 erschienen Dissertation für eine weitere die sprachphilosophischen Wurzeln Heideggers erörternde Arbeit: CIMINO, ANTONIO, Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens (Heidegger Forum 9), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2013. Sein Fokus liegt auf der „Performanz“ des Philosophierens. Er kann dabei die Absicht, dass das philosophische Denken eine Partizipation der Rezipienten anstrebt, bereits in den frühen phänomenologischen Wurzeln Heideggers erkennen. Gerade durch die Deutung der „Formalen Anzeige“ als methodische Verfahrensweise eines phänomenologisch-hermeneutischen Ansatzes betont Cimino sowohl den pädagogischen Anspruch, den Rezipienten zu einem Teil der Ausführungen zu machen, als auch die Einsicht in die Veränderung, die sich mit dem sprachlichen Geschehen einstellen kann.

Für die Deutung der späten Philosophie lässt sich die Frage der Performanz weiterhin in der Anteilnahme bzw. Aneignung des Denkens nachvollziehen. Durch diese Hintergrundinformation lassen sich Begrifflichkeiten wie die des „Letzten Gottes“ oder des „Gevierths“ als Folgen der eigenen Erfahrung mit dem Sein und der Sprache verstehen, die dem Leser performativ ver-

seiner Eigenständigkeit zwar gegenüber der menschlich-geschichtlichen Lebenswirklichkeit erneut gewürdigt, jedoch in seiner Sagbarkeit vollständig von dem Sein abhängig. Eine Theologie im Sinne einer Rede bzw. eines sprachlichen Ausdrucks von dem Göttlichen hat nach der Ursprungsdimension und nach dem sprachlichen Geschehen zu fragen.

Keilings Realismus betont letztgültig die Angewiesenheit der Theologie auf eine göttliche Seinsbestimmung. Der phänomenologische Realismus zeigt im Gegensatz zu den synthetisierenden Überlegungen eines religionsphilosophischen Gottesgedankens negativer Art die Notwendigkeit einer eigenen theologischen Ontologie.⁹⁹

Evangelische Rezeptionen

Die vorgestellten Studien machen deutlich, dass das Verhältnis des Seins zum Göttlichen in einem *Bereich* auszumachen ist. Diesen näher als das „Heilige“ oder „Adyton“ zu begreifen, bedarf einer Abgrenzung gegenüber eines theologisch-philosophischen Verständnisses der Welt, des menschlichen Lebens und des Göttlichen. Heideggers Abgrenzung genauer zu verstehen, erfordert eine Untersuchung. In welchem Zusammenhang diskutiert Heidegger diesen Bereich? Die vorgestellten Studien weisen vor allem auf seine Überlegungen zur Geschichte und Sprache. Es gehe darum, seinsphilosophisch das ontologische Vorverständnis der theologischen Begriffe und Ausdrucksformen aufzuklären und zu entdecken, was den Menschen dazu bewegt, die Fragen nach sich selbst, dem Sein und dem Göttlichen zu formulieren. Heideggers Interesse sei es, mit diesen Begriffen das eigentliche Geschehen des Seins ausfindig zu machen. Wenn diese Grundlagen

mittelt werden. Das heißt, dass die Eigentümlichkeit und Hermetik der späten Sprache durch diesen pädagogischen Ansatz bestimmt bleiben. Das Einüben in eine eigene Sprache ist das Einüben in eine Andersartigkeit des Denkens.

Bei der zweiten Arbeit handelt es sich um die 2013 veröffentlichte Dissertation von Matthias Flatscher. In „Logos und Lethe“ beschreibt Flatscher die „phänomenologische Sprachauffassung im Spätwerk“ Heideggers und Wittgensteins. Seine wertvollen Überlegungen zu Heideggers Feldweggesprächen beschreiben auch das „Geviert“ und mit diesem das Göttliche. So kennzeichnet Flatscher das Geviert zunächst als eine Sprengung der Vorhandenheitsontologie (299). Damit wird die Erfahrung zur Sprache gebracht, dass ‚etwas‘ nicht seiend und nicht anwesend sein muss, um den Menschen zu bestimmen. Die Dichtung zeigt gerade im Sprachgebrauch zum einen den Raum an, in dem das Genannte gegenwärtig werden kann (300). Zum anderen aber zeigt sich die Dichtung in ihrer Verschränktheit mit eben diesem Raum. Wie dieser Raum zur Sprache kommt, „ist“ er auch (304): „Sprache ist nichts anderes als der Aufriss, d. h. die eröffnende Bewegung des Zwischen, in der die Dinge in einer Welt an- und abwesen können und zugleich der Zusammenhang der Weltgegenden unterhalten wird.“ (305) Damit vollzieht sich die Voraussetzung der Begegnung mit Göttlichem. Wenn es zu einer solchen kommt, geschieht dies zuallererst in der Sprache als „Entgegnung“ (306). Flatschers Einsichten machen deutlich, wie Heidegger mit Hilfe der Seinsphilosophie Sprache von Grund auf anders zu verstehen sucht: nämlich als ursprüngliche Erscheinung, so dass: [d]as Sagen des Seyns [...] nicht als Aussage über das Seyn misszuverstehen [ist]“ (338).

⁹⁹ Vgl. OTT, HEINRICH, Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses (Theologische Studien, H. 53), Theologischer Verlag AG, Zollikon 1958.

ausgemacht sind, haben sich dann auch christlich-theologische Verstehensweisen und Zugriffe auf die Welt zu verändern?

Mit diesen Konsequenzen beschäftigen sich auch protestantische Arbeiten. Zunächst ist festzustellen, dass die protestantische Rezeption der letzten Jahre sich ebenfalls mit den Ergebnissen der frühen theologischen Einflüsse auf Heidegger, mit seiner Sprachphilosophie¹⁰⁰ als auch mit der Raum- und¹⁰¹ der Technikphilosophie¹⁰² sowie mit den Konsequenzen für die Theologie¹⁰³ als solcher und insbesondere für die Hermeneutische Theologie¹⁰⁴ einschließlich ihrer theologiegeschichtlichen Vorläufer¹⁰⁵ samt ontologischen Voraussetzungen und Konsequenzen befasst hat.¹⁰⁶

Für die hier zu untersuchende Frage, wie das Seinsdenken Einfluss auf das Theologieverständnis genommen hat, werden vier Entwürfe aufgeführt, die sich an der zeitgeschichtlichen Diagnose, der Sprache sowie der theologischen Ort- und Ereignisbestimmung orientieren. Sie bieten in besonderer Weise einen hermeneutisch-theologischen Umgang mit den Überlegungen Heideggers, deren Ursprünge wiederum auf die konstruktiv-kritischen Auseinandersetzungen in der Evangelischen Theologie um Ernst Fuchs und Eberhard Jüngel der 1950er Jahre zurückweisen.

Michael Trowitzsch stellt in zwei Studien die Ergebnisse seiner theologischen Auseinandersetzungen mit Karl Barth und Martin Heidegger vor. Die erste Studie aus dem Jahr 1988 widmet sich der Technikkritik Heideggers. Trowitzschs Analyse der späten Texte Heideggers dient einer eigenen Gegenwartsdiagnose, die er mit theologischen Antworten korreliert. Heideggers Diktum, dass nur noch „ein Gott uns retten kann“, versteht Trowitzsch aus der Sicht des christlichen Glaubens.¹⁰⁷ Heidegger biete dazu Anlass, die Lebenswirklichkeit hinsichtlich des Zeitgeistes und der damit einhergehenden Sprachlosigkeit zu thematisieren.¹⁰⁸

¹⁰⁰ HÖFNER, MARKUS, Sinn, Symbol, Religion. Theorie des Zeichens und Phänomenologie der Religion bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger (RPT 36), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

¹⁰¹ WENDTE, MARTIN, Die Gabe und das Gestell. Luthers Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter (CM 1), Tübingen: Mohr Siebeck 2013.

¹⁰² Vgl. TROWITZSCH, MICHAEL, Technokratie und Geist der Zeit. Beiträge zu einer theologischen Kritik, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1988; DERS., Über die Moderne hinaus. Theologie im Übergang, Tübingen: Mohr Siebeck 1999; vgl. DAVID, PHILIPP, Dem Unverfügbaren gelassen begegnen. Martin Heideggers wesentliche Besinnung auf die Technik, in: Anne-Maren Richter/Christian Schwarke (Hg.), Technik und Lebenswirklichkeit. Philosophische und theologische Deutungen der Technik im Zeitalter der Moderne, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2014, 33–51.

¹⁰³ Vgl. u. a. DANZ, CHRISTIAN, „Systematische Theologie – zwischen Philosophie und historischer Wissenschaft.“, in: NZStH 46/2 (2004), 207–225.

¹⁰⁴ Vgl. DALFERTH, Radikale Theologie.

¹⁰⁵ Vgl. PILNEI, OLIVER, Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling (HUTH 52), Tübingen: Mohr Siebeck 2007.

¹⁰⁶ Vgl. VON SASS, Gott als Ereignis, Tübingen 2013; DERS., Gottesbeweise – und kein Ende. Zur theologischen Verbreitung des infiniten Regresses, in: Ders./Stefan Berg (Hg.), Regress und Zirkel. Figuren prinzipieller Unabschließbarkeit. Architektur – Dynamik – Problematik, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2016, 178–206.

¹⁰⁷ Vgl. TROWITZSCH, Technokratie, 65.

¹⁰⁸ Vgl. TROWITZSCH, Technokratie, 73.

Dieser Anwendung gehen seine Überlegungen voran, die er mit Eberhard Jüngel fünf Jahre vorher veröffentlicht hatte. Beide, Jüngel und Trowitzsch, haben auf die Herausforderungen und Anstöße hingewiesen,¹⁰⁹ die die Heideggersche Philosophie nach wie vor für die Theologie aufzeige.¹¹⁰

Trowitzsch würdigt die Überlegungen Heideggers, die in kritischer Weise die Lebenswirklichkeit und den Geist der Zeit aufdecken.¹¹¹ „Technik und Subjektautonomie“ stellen das Baugerüst der Welt dar.¹¹² Auf die damit angezeigten Herausforderungen habe die Theologie einzugehen, denn seine Beobachtungen erschöpfen sich nicht in soziologischen, kulturgeschichtlichen oder geistesgeschichtlichen Diagnosen. Indem Heidegger nach dem Seinsvollzug frage, begreife er die Gegenwart ontologisch und überführe sie hinsichtlich ihrer geschichtlichen Anlagen und Unklarheiten. Mit Heidegger lasse sich kritisch nach dem Wesen der Technik fragen, das die Welt des gegenwärtigen Menschen bestimme. Diese habe sodann die Theologie hermeneutisch aufzufassen, auszulegen und durch das Evangelium zu beantworten.

Trowitzsch entdeckt sowohl in den geschichtlichen als auch in den topologischen Überlegungen Heideggers Möglichkeiten für die Theologie, die theologische Hermeneutik zu profilieren, aber keineswegs diese mit der Heideggerschen Verstehensweise zu identifizieren. Von besonderer Bedeutung für eine solche Hermeneutik muss es daher sein, den christlichen Gottesgedanken von einem Seinsgeschehen zu unterscheiden. Wie aber das Verhältnis des Gottesgedankens zum Sein genauer zu fassen ist, bleibt in diesem Zusammenhang unbestimmt. Trowitzsch weist aber mit Nachdruck auf den theologischen Unterschied hin.

Markus Höfner legt in seiner 2008 erschienenen Studie eine Untersuchung der Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger 1929 vor.¹¹³ Er interpretiert die Unterschiede beider Denker vor dem „gemeinsamen neu-

¹⁰⁹ Vgl. JÜNGEL, EBERHARD/TROWITZSCH, MICHAEL, Provozierendes Denken. Bemerkungen zur theologischen Anstößigkeit der Denkwege Martin Heideggers, in: *Wirkungen Heideggers*. NHP 23 (1984), 59–74, 71–74. So habe sich ein theologisches Denken auf seinen Anfang mit der „Offenbarung Gottes“ (71) ebenso zu besinnen wie sie sich nicht in rein anthropologischem Denken verlieren dürfe sowie in ethischer Hinsicht eigene Kategorien von gut und böse zu entwickeln habe (72). Heidegger provoziert die Theologie darüber hinaus, die Beziehung von Gott und Mensch als Ereignis und Gottes Sein als Advent zu denken (72 f.) und diesem „metaphorisch“ zu entsprechen. Ferner gelte es das Nichts genauer im Zusammenhang der Schöpfung sowie dem Verhalten des Sünders zu fassen (73). Das Weltverstehen könne ebenso durch die Überlegungen Heideggers eine „Heimatlosigkeit“ ansprechen, ein anderes Sprachverstehen erwerben und einen Umgang mit theologischer Sprachlosigkeit erhalten (74).

¹¹⁰ An dieser Stelle lassen sich einige Anschlusspunkte aufzeigen, die E. Jüngel bereits in seiner Kritik am Baseler Theologen Heinrich Ott geltend gemacht hat. Dieses wird weiter unten dargelegt, s. Kap. 9.

¹¹¹ Vgl. u. a. TROWITZSCH, *Technokratie*, 193 f.

¹¹² Vgl. u. a. TROWITZSCH, *Technokratie*, 1.

¹¹³ 1929 trafen sich Martin Heidegger und Ernst Cassirer zu einer philosophischen Auseinandersetzung in Davos, vgl. dazu: SAFRANSKI, RÜDIGER, *Ein Meister aus Deutschland*. Heidegger und seine Zeit, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag ⁸2013, 211–216; vgl. auch EILENBERGER, WOLFRAM, *Zeit der Zauberer*. Das große Jahrzehnt der Philosophie, Stuttgart: Klett-Cotta 2018, v. a. 355–363.

kantianischen Hintergrund“.¹¹⁴ Die jeweiligen Auffassungen gehen von gleichen Problemen kulturphilosophischer und existenzieller Art aus. Ihre jeweiligen Lösungskonzepte, die sich in Cassirers Fall als „Symbolische Form“¹¹⁵ und in Heideggers Fall in der „Intentionalität“ der Zeichen wiederfinden, divergieren allerdings maßgeblich. Von diesen Konzepten ausgehend untersucht Höfner nun die jeweiligen religionsphänomenologischen Auffassungen. Ihre Rekonstruktionsleistung werden von Höfner als möglicher Beitrag einer „kritischen Hermeneutik“ in Erwägung gezogen, sodass sie in einem letzten Schritt in den Diskurs mit der „theologischen Selbstbeschreibung“ eintreten können.¹¹⁶

Kritisch würdigt Höfner, dass Heidegger Religion als „reale Lebensform“ ausweise.¹¹⁷ Gleichsam erkennt Höfner die Problematik, dass sich die Ergebnisse der Heideggerschen Analyse nicht als Grundlage eines religionsphilosophischen und theologischen Umgangs eignen.¹¹⁸ Für Höfner liegt trotzdem noch ein Gewinn in der Auseinandersetzung mit Heidegger; und zwar in der Einsicht einer pragmatischen Genese von Sinn sowie einer „nicht-repräsentationalen Zeichentheorie“.¹¹⁹ Mit dieser kann es gelingen, Erfahrungen von Andersartigkeit ihrer Rationalität nach zu benennen und zu plausibilieren, warum es sich nicht um eine irgendwie geartete Erfahrung von Andersartigkeit handele, sondern dass es um eine Erfahrung des Göttlichen gehe.

Höfner legt anhand der Zeichen- und Symboltheorie dar, wie Heideggers sprachphilosophische Überlegungen sowohl die Möglichkeit einer phänomenologischen Annäherung an das Religiöse erlauben, als auch sie dagegen anhand des Anspruchs einer zu verallgemeinernden Wiedergabe sprachlich an ihre Grenzen kommen. Die Auseinandersetzung mit Heideggers früheren Überlegungen zur Sprache führt Höfner dazu, aus der Rationalität des Religiösen eigens eine „kritische Hermeneutik“¹²⁰ zu entwickeln. Für die Theologie ergibt sich daraus die Möglichkeit zu bedenken, auf das eigentlich Religiöse bezogen zu sein.

¹¹⁴ Vgl. HÖFNER, Sinn, 7.

¹¹⁵ „Symbole [sind] für *alle* Formen menschlicher Erfahrung grundlegend“, HÖFNER, Sinn, 53. Sie verdanken sich „als konventionelle Phänomene“ dem menschlichen Geist (56) und bedürfen sowohl der „Sinnlichkeit“ als auch der „gestalteten Wahrnehmung“ (ebd.). Ihnen kommt die Funktion zu, „als Medium der Erfahrung etwas als Gegenstand der Erfahrung erst zu *erschließen*“ (Kursiv i. O., 57).

¹¹⁶ Vgl. HÖFNER, Sinn, 8f.21.

¹¹⁷ Heidegger „lässt damit [...] Raum für die Erfahrung von Alterität und Widerständigkeit“, vgl. HÖFNER, Sinn, 318.

¹¹⁸ Heideggers doppelte Fragestellung, zum einen die urchristliche Religiosität zu beschreiben und zum anderen diese grundlegenden Momente des menschlichen Lebens zu erfassen, scheitern. Die allgemeinen Strukturmomente können nicht präzise das Religiöse der Lebenserfahrung wiedergeben und diese von jenen abgehoben werden, vgl. DALFERTH, Radikale Theologie, 205.

¹¹⁹ Vgl. HÖFNER, Sinn, 328. Die Bestimmtheit des Denkens liege in allen Gegenständen sowie Zeichen, die den Gegenstandsbezug des Menschen faktisch beeinflussen. „Man kann daher Heideggers Ansatz als ein ‚schwach konstitutives‘ Verständnis der Sprache beschreiben, das den Rückfall in eine Ontologie unmittelbarer Gegebenheit ebenso vermeidet, wie es jede Dichotomie zwischen Zeichen und Wirklichkeit überwindet.“

¹²⁰ Vgl. HÖFNER, Sinn, 8f.

I. U. Dalferth stellt in seiner erstmals 2010 erschienen Studie „Radikale Theologie“ im Diskurs mit seinem Lehrer Eberhard Jüngel sowie mit Gerhard Ebeling und Ernst Fuchs ein Konzept vor, das das Hermeneutische der Theologie zum wesentlichen Ausgangspunkt erhebt. Heidegger nimmt in diesem Zusammenhang nicht nur die Rolle eines Impulsgebers ein, der auf Rudolf Bultmann und die nachfolgende Generation gewirkt habe. Vielmehr komme Heidegger das Verdienst zu, die Philosophie von der Theologie radikal zu unterscheiden.¹²¹ Dalferth weist auf die Einsicht M. Höfners hin,¹²² dass Heideggers phänomenologischer Zugang in den frühen Auslegungen der Thessalonicher Briefe einschließlich seiner Augustinus-Auslegung in die Aporie zwischen individuellem Vollzug und „Formaler Anzeige“ führe.¹²³ Damit biete Heideggers phänomenologische Philosophie gerade nicht die Möglichkeit, theologische Überlegungen zu erfassen. Denn solange der philosophisch-phänomenologische Zugang den Mitvollzug des Glaubens intendiere,¹²⁴ sei zwar der religiöse Vollzug und die „geschichtliche Vielfalt des Glaubenslebens“¹²⁵ als Gegenstand der phänomenologischen Beschreibung möglich, nicht aber eine Auslegung und ein verstehendes Aneignen des eigentlich Erfahrenen. Die Offenbarung bzw. das Handeln Gottes am Menschen bleibe in phänomenologischer Hinsicht unzugänglich. Lediglich dessen Auswirkung gerate dadurch in den Fokus. Schließlich könne Gott als Phänomen nur „unthematisch mitgesetzt“ werden.¹²⁶

Der methodische Ausgang der Theologie dürfe sich sodann nicht mehr an der Phänomenologie orientieren, sondern habe mit der Offenbarung zu beginnen. Theologie habe „ereignishermeneutisch“ vorzugehen, wenn sie aus der „Sicht“ des Glaubens das neue Verstehen der Lebenswirklichkeit des Menschen, das heißt den „Orientierungsrahmen“ der „Lebensphänomene“, mitvollziehe.¹²⁷ Die Theologie setzt dann mit dem Ereignis ein, welches den Glauben und seine Sicht der Welt als eine Handlung Gottes am Menschen begreife. Sie lege das Verstehen der Lebenswirklichkeit aus der einsetzenden Gottesbeziehung dar. Das aber bedeutete weiter, die Theologie müsse die „anaphorisch-kataphorische Struktur des Glaubens [...] als explorative [...] und imaginative [...] Hermeneutik der Selbstvergegenwärtigung Gottes im menschlichen Leben entwickel[en]“.¹²⁸ Theologie sei dann radikal und selbst Ausdruck dieses Glauben.

Gegenüber Heidegger verändert Dalferth die Perspektive und erkennt durch die Offenbarung das Sein. Die Offenbarung initiiert den Verstehensvorgang der

¹²¹ Vgl. DALFERTH, Radikale Theologie, 196.

¹²² Vgl. DALFERTH, Radikale Theologie, 205 in Bezug auf M. Höfner, Sinn, 317.

¹²³ Vgl. DALFERTH, Radikale Theologie, 203 f.

¹²⁴ Aufgrund der „Formalen Anzeige“ wird erst das phänomenal Gegebene verallgemeinert und verständlich bzw. mit- und nachvollziehbar, vgl. dazu 60, 62 f.

¹²⁵ Vgl. DALFERTH, Radikale Theologie, 209. Ein phänomenologischer Zugang würde jedoch helfen, Verkürzungen des religiösen Lebens anzumerken.

¹²⁶ „Phänomenologisch gilt daher, dass sich Gottes Handeln nicht beschreiben lässt.“ In den Blick kommt das Handeln in der „Sicht des Glaubenden“, vgl. DALFERTH, Radikale Theologie, 217.

¹²⁷ Vgl. DALFERTH, Radikale Theologie, 15 f.

¹²⁸ Vgl. DALFERTH, Radikale Theologie, 229.

Auslegung und Bestimmung des Seins. Seine radikale Theologie konkretisiert damit den „Orts-“ und „Orientierungswechsel“¹²⁹.

In seiner 2013 erschienen Habilitationsschrift unternimmt H. von Sass den „Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie“. Mit diesem Begriff nimmt er den von Heidegger zur Kritik an einer metaphysisch geprägten Theologie auf und entwickelt im Gespräch mit der Hermeneutischen Theologie einen eigenen Gottesbegriff. Dafür diene Heideggers Kritik an der metaphysischen Theologie bzw. an der Ontotheologie¹³⁰ dazu, die Frage zu präzisieren, wie sich Glaube und Gottes Wirklichkeit zueinander verhalten. Ferner werde die „Formale Anzeige“ dazu gebraucht, den Glauben als Vollzugsweise in der Wirklichkeit aufzuzeigen, sowie eine „pragmatische Lesart“ der Existenzialien zur Plausibilisierung der Wissenschaftlichkeit von Theologie zu ermöglichen. Letztlich diene die Sprachphilosophie des späten Heideggers dazu – im Gespräch mit E. Fuchs und E. Jünger –, das Sein Gottes als ein Kommen – als Advent – neu zu fassen sowie die Wirklichkeit Gottes im Glauben mit Hilfe des Ereignisgedankens einzuholen.¹³¹ Von Sass geht sodann von diesen Überlegungen dazu über, den vermeintlichen Kampfbegriff der Ontotheologie „postmetaphysisch“ erneut zu lesen, „sodass Gott als Ereignis des Seins gelten“¹³² könne. Gott, so die wiederholte These, sei als Wirklichkeit die Wirkung am Menschen.

Im Umgang mit der Philosophie Heideggers gewinnt von Sass nicht nur eine metaphysische Problemanzeige, sondern entwickelt ein modales Seinsverstehen.¹³³ Seine postmetaphysische Lesart der Ontotheologie trägt in das Seinsgeschehen und die Wirklichkeit das christliche Glaubensmoment ein. Gott als die Wirklichkeit des Glaubens zu verstehen, kehre die Heideggersche Lesart des Seins um, sodass „[...] Sein nur noch insofern eine ontologische Kategorie darstellt, als sie hermeneutisch verstanden ist und ein neues Verstehen ontologischer Implikate mit sich führt [...]“¹³⁴ Und doch bleibt das Sein für das Seiende konstitutiv.

Ausgehend von einem „hermeneutischen Ereignis“¹³⁵ ist es von Sass’ erklärtes Ziel „zu einer theologischen Position zu gelangen, die tatsächlich ‚jenseits von Orthodoxie und Liberalismus‘ zu verorten ist“.¹³⁶ Diese aber geht nun nicht mehr von einem metaphysischen Substanzbegriff aus, sondern begreift mit „Gott“ ein „Ereignis des Seins.“ „*Gott ist mit dem Wirken Gottes identisch, Gottes ‚Wesen‘ ist Gottes Handeln*“,¹³⁷ an dem der Glaube teilhat. Mit anderen Worten: Der Glaube hat Anteil an der Wirklichkeit Gottes, die sich im Wandel

¹²⁹ Vgl. DALFERTH, Radikale Theologie, 276.

¹³⁰ Vgl. ausführlich Kap. 2.3.

¹³¹ Vgl. VON SASS, Gott, 11–15.

¹³² Vgl. VON SASS, Gott, 14.

¹³³ Vgl. VON SASS, Gott, 301–304.

¹³⁴ Vgl. VON SASS, Gott, 308.

¹³⁵ Vgl. VON SASS, Gott, 6.

¹³⁶ Vgl. VON SASS, Gott, 9.

¹³⁷ Vgl. VON SASS, Gott, 10, Kursivierung im Original.

des Verstehens nicht nur konkretisiert, sondern sich wesentlich ereignet. Gott vollzieht das Sein wesentlich im Ereignis.

Von Sass denkt mit Hilfe des Ereignis-Gedankens in den Bahnen der Hermeneutischen Theologie den Gottesgedanken weiter. So ergibt sich eine Bestimmung der Lebenswirklichkeit, die wiederum stark an das Geviert Heideggers erinnert. Nun aber ist es Gott, der die Lebenswirklichkeit des Göttlichen gleichsam *ist*. Dabei muss aber die Frage aufgeworfen werden, wie die Offenbarung dieser Wirklichkeit in der Offenbarung Jesu Christi begegne.

Resümee

Ausgehend von der jeweiligen Interpretation erhält die Philosophie Heideggers immer wieder theologische Epitheta: Es handele sich um eine Phänomenologie der Religion, eine Kunstreligion eigener Art oder aber um eine philosophische Hermeneutik des Religiösen bzw. sogar eine theologische Philosophie oder philosophische Theologie.¹³⁸ Anlass zu diesen Urteilen bietet Heideggers seinsgeschichtliche Philosophie und die Verwendung religiöser bzw. theologischer Begrifflichkeiten. Wenn diese den Anschein erwecken, hermeneutisch-theologische Überlegungen an diese anzuschließen, stellt sich aber grundlegend die Frage, ob denn überhaupt eine theologische Auslegung intendiert ist. Ob nicht die Verwendung theologischer Begrifflichkeiten gerade aus einer seinsphilosophischen Perspektive, die Abkehr und Problematisierung der inhaltlichen Bestände forcieren soll.

Unter dem Titel „Antitheologie“ soll die seinsphilosophische Perspektive betont werden. In Anlehnung an die Überlegungen Gutschmidts, Keilings und Schlegels wird das Seinsgeschehen näher erörtert, um die sich daran anschließenden Äußerungen Heideggers zum Göttlichen einordnen zu können.

Wenn diese Arbeit den Titel „Antitheologie“ trägt, lautet die These, dass diese Theologie ein fortwährender Einspruch im Sinne einer *Gegenrede* zu sein hat. Ihr kommt im Anschluss an die oben dargelegten Überlegungen sowohl eine geschichtsphilosophische als auch eine sprachphilosophische sowie topologische Konnotation zu, die ausgeführt werden soll. Es gilt den Zusammenhang und den Ort zu beschreiben, an dem die Frage nach dem Göttlichen im Denken Heideggers erscheint und von Bedeutung ist, um sodann nach dem Verhältnis zu fragen, wie sich eine christliche Theologie mit dieser Wirklichkeitsauffassung auseinanderzusetzen hat. Mit anderen Worten: Die *Gegenrede* zur Theologie muss als Anlass ernst genommen werden, die Infragestellungen der zeitgeschichtlichen Umstände durch die Überprüfung der eigenen Voraussetzungen zu hören.¹³⁹

¹³⁸ Vgl. dazu BRKIC, Heidegger und die Theologie, 14–22; vgl. JÜNGEL/TROWITZSCH, Provozierendes Denken, 59–74, 68.

¹³⁹ Vgl. GROYS, BORIS, *Anti-Philosophie* (Edition Akzente), München: Carl Hanser Verlag 2009, 7–16.

Gehen Heideggers sprachliche Bemühungen gerade darum, theologische Begriffe und Vorstellungen hinsichtlich ihrer metaphysischen Wurzeln zu analysieren und in Frage zu stellen, sind die phänomenologisch-hermeneutischen Überlegungen zu untersuchen, die eine solche Gottesfrage bereits in eigener Weise aus dem Seinsgeschehen nahelegen. Das heißt, dass Heideggers Äußerungen zur Gottesfrage nicht mehr mit klassisch theologischen, aber auch nicht mit klassisch philosophischen Formulierungen der Gottesfragen verbunden und abschließend erklärt werden dürfen. Denn eben gegen diese Überlegungen richtet sich die Heideggersche Verwendung der Sprache.¹⁴⁰

Um Heidegger selbst aufzugreifen: Mit dem „Gegen“¹⁴¹ dieser Theologie ist nicht im logischen Sinn die Negation der Rede vom Göttliche intendiert. Gleich der Gegenrede zum Humanismus kann demnach weder – hier wie dort – der Inhumanismus bzw. der Atheismus im Sinne einer bloßen „Entgegensetzung“ angezeigt werden.¹⁴² Zugleich wird aber die Auffassung Heideggers zu beachten sein, dass eine christliche Theologie zunächst unter den *Verdacht einer metaphysischen Interpretation* zu stellen sei. Solange eine Theologie keinen kritischen Umgang mit ihrem platonischen Erbe pflegt, gelinge es ihr nicht, die ursprünglichen Erfahrungen mit dem Göttlichen herauszustellen und diese auszulegen. Insofern impliziert ein antitheologisches Denken sehr wohl eine Ablehnung christlicher Traditionsbestände ganz im Sinne von Heideggers früher Abkehr vom „Katholizismus“.¹⁴³

Konsequenzen für den Aufbau der Arbeit

Heideggers Auffassung einer Rede von Gott bzw. von den Göttern oder dem Göttlichen soll anhand der folgenden werkgeschichtlichen Stationen herausgearbeitet werden. Dabei gilt es der Frage geschichtlich und systematisch nachzugehen, wie Heidegger das philosophische Denken entwickelt und zu fassen versucht. Von welchen Problemen geht Heidegger aus und inwiefern verändern sich dadurch seine Zugriffsweisen? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für einen seinsphilosophischen Umgang mit der Gottesfrage?

In einem zweiten Schritt sollen diese Konsequenzen im Zusammenhang von Heideggers Beschäftigung mit der Philosophie Friedrich Nietzsches untersucht werden. Immer wieder setzt sich Heidegger intensiv mit dem Nihilismus Nietz-

¹⁴⁰ Die Beziehung zwischen der Theologie und dem Denken Martin Heideggers fordert zunächst eine nähere Beschreibung seines Denkens. Dieses gilt unter Berücksichtigung der phänomenologischen und hermeneutischen Einsichten der Arbeiten Brkics, Annelis, Schlegels und Gutschmidts sowie der Arbeit von Sass' durchzuführen.

¹⁴¹ Vgl. 9, 348.

¹⁴² „[D]iese Philosophie entscheidet sich weder für noch gegen das Dasein Gottes. Sie bleibt in der Indifferenz stehen.“, 9, 351.

¹⁴³ Vgl. dazu OTT, HUGO, Heidegger. *Unterwegs zu einer Biographie*, Frankfurt a. M.: Campus Verlag 1988, 106.