Philosophie und Theologie im Denken von Martin Heidegger

Kordić, Ivan

Source / Izvornik: **Prolegomena : Časopis za filozofiju, 2003, 2, 19 - 39**

Journal article, Published version
Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:261:721174

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-16**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Institute of Philosophy

Philosophie und Theologie im Denken von Martin Heidegger

IVAN KORDIĆ

Institut für Philosophie
Ulica grada Vukovara 54/IV, HR-10000 Zagreb
ivan.kordic1@zg.hinet.hr

Original scientific article
Received: 11-12-02 Accepted: 28-04-03

ZUSAMMENFASSUNG: Das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie im Denken von Martin Heidegger ist vielschichtig und gespannt. Einerseits gibt Heidegger zu, daß seine theologische Herkunft, d.h. seine christlich-katholische Verwurzelung, für sein Denken auch richtungsweisend ist, andererseits kämpft er sein ganzes Leben lang gegen eine Theologie, die allzu sehr philosophisch geprägt ist. Zur gleichen Zeit wehrt er sich dagegen, daß sein Denken theistisch oder atheistisch genannt wird. In einer Daseinsanalytik will er Voraussetzungen schaffen, um von Gott, von Göttern, oder vom Göttlichem überhaupt sprechen zu können. Dies bringt ihn in die Nähe von Mystik, ja sogar in die Nähe von Mythologie, was vor allem in seiner Hölderlininterpretation seinen Niederschlag findet. In diesem Zusammenhang hilft ihm auch Nietzsches Rede vom Tode Gottes. Dieser Tod aber scheint weder bei Nietzsche noch bei Heidegger ein echter zu sein. Der Tod trifft bei beiden Denkern den Gott, der in Philosophie und in Theologie zum Seienden gemacht wurde. Der Gott der biblischen Theologie, und vor allem der Gott, dessen Ankunft, nach Heidegger, zu erwarten ist, nachdem das Seins-Denken ihr Gedachtes gelichtet hat, kann nicht dem Tode überliefert werden, weil er sich dem Zugriff des Menschen, vor allem in Form von Philosophie und Theologie, entzieht.

STICHWORTE: Philosophie, Theologie, Seinsgeschichtliche Theologie, Denken, Glauben, Atheismus, Theismus, Onto-theologie, Mystik, Mythologie, Gott.

1. Heideggers theologische Herkunft als seine Denkzukunft

In einem seiner Hauptwerke, in der *Besinnung*, das Ende der dreißiger Jahre entstand und erst 1997 erschien, geht es Heidegger um eine fragende Eröffnung des seinsgeschichtlichen Denkens, das die Lichtung des Seins als Ereignis eröffnet und das in seinen *Beiträgen zur Philosophie* eine erste

Durchgestaltung erfahren hat. Hier kreuzt sich die Entgegnung des Gottes und des Menschen mit dem Streit der Erde und der Welt. Und diese Besinnung vollzieht sich als das Fragen der seinsgeschichtlichen Frage in der Auseinandersetzung mit der metaphysischen Seinsfrage. Da blickt er auf seinen bisherigen Denkweg zurück und und ruft in Erinnerung, daß auf diesem ganzen "Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging…, die kein aufgegriffenes 'Problem' war und ist, sondern Wahrung der eigensten Herkunft – des Elternhauses, der Heimat und der Jugend – und schmerzliche Ablösung davon in *einem*."[1] Dabei bringt er einige bedeutende Züge seines Denkens zum Ausdruck, die manche Kritik an seinen philosophischen und theologischen Gedanken, sowie an seiner religiösen Haltung, zumindest in Verlegenheit bringen könnten. So klingen die folgenden Aussagen von ihm als eine Art Bekenntnis: "Nur wer so verwurzelt war in einer wirklichen gelebten katholischen Welt, mag etwas von den Notwendigkeiten ahnen, die auf dem bisherigen Weg meines Fragens wie unterirdische Erdstöße wirkten. Die Marburger Zeit brachte dazu noch die nähere Erfahrung eines protestantischen Christentums – alles aber schon als Jenes, was von Grund aus überwunden, nicht aber zerstört werden muß."[2]

Heidegger sieht also seine Verwurzelung im Christentum, die sowohl katholische als auch protestantische Komponente in sich birgt, als etwas in ihm tief Liegendes, was er allerdings gründlich überwinden wollte. Diese Überwindung sollte aber nicht im Sinne einer Zerstörung geschehen, sondern im Sinne einer spannungsreichen und aufhebenden Aufbewahrung dessen, was ihm das Christentum auf seinem Denkweg mitgegeben hat. Und dies erinnert an Hegel nicht nur begrifflich. Dabei stehen die Fragen der Dogmatik und der Glaubensartikel nicht im Zentrum seiner Aufmerksamkeit, sondern vor allem "die Eine Frage, ob der Gott vor uns auf der Flucht ist oder nicht und ob wir selbst dieses noch wahrhaft und d.h. als Schaffende erfahren"[3]. Es geht also nicht in erster Linie um eine philosophiegeschichtliche und theologiegeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Glauben, sondern um eine kreative Frage nach Gott und nach allem, was er dem Menschen bedeuten könnte, vor allem darum, ob Gott vor dem Menschen flüchtet, oder ob ihn sogar der Mensch in Flucht gebtrieben hat. Und natürlich darum, warum und wieso dies alles. Im Vordergrund dieses Fragens steht auch nicht der religiöse Hintergrund der Philosophie, den Heidegger gut kennt und verfolgt, sondern "die Eine Frage nach der Wahrheit des Seins, die allein über die 'Zeit' und den 'Ort' entscheidet, der uns geschichtlich aufbehalten ist innerhalb der Geschichte des Abendlandes und seiner Götter."[4] Dies offensichtlich deswegen, weil nach ihm erst nach der Klärung

---

[1] M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt 1997, S. 415.
[2] Ebd.
[3] Ebd.
[4] Ebd., S. 416.

der Fragen nach der Wahrheit des Seins der Sinn und die Reichweite des Fragens nach Gott und nach dem, was in der abendländischen Geschichte in diesem Zusammenhang steht, aufleuchten kann.

Hier ist es von besonderer Bedeutung, daß Heidegger fest davon überzeugt ist, daß die Besinnung auf die Geschichte der Philosophie, bzw. des Denkens, kaum möglich ist, wenn man sich nicht auf die eigene und auf die gesamte Geschichte des Abendlandes besinnt, die doch tief christlich geprägt ist. Die Bedingung dafür ist die Besinnung auf die Wahrheit des Seins als solchen, die erst möglich macht, das Abendland und seine Geschichte, im philosophischen und im theologischen Sinne, verstehend zu denken. Deshalb bleibt diese Besinnung in enger Verbindung mit Heideggers theologischer Herkunft, die er in einem Gespräch mit einem Japaner nachdenklich bedenkt und ausdrücklich hervorhebt. Dieser fragte ihn nämlich, warum er als junger Freiburger Dozent die Phänomenologie, über Husserl hinausgehend, hermeneutisch genannt habe. Heidegger antwortete darauf, daß der Titel "Hermeneutik" ihm vom Theologiestudium her geläufig gewesen war und fügte hinzu: "Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denekns gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft."[5]

Aber es ist nicht zu übersehen, daß Heideggers Auseinandersetzung mit seiner theologischen Herkunft, die zum Teil auch unbewußt, "unterirdisch", seine Zukunft geworden ist, eine eigenartige ist. So ist seine Bedeutung für Theologie, besonders im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie und im Zusammenhang mit ihren Wechselwirkungen in Geschichte und Gegenwart, nicht mit einem Versuch seiner "Verchristlichung" zu ermitteln, sondern mit der Fähigkeit, Heidegger Heidegger sein zu lassen, ihn so zu nehmen, wie er war und was er war, nämlich "ein in Scharfsinn und Entschiedenheit des Fragens kaum zu übertreffender, auf Gegnerschaft hin ausgerichteter Herausforderer der Theologie, der die Theologie provozierte, provoziert und noch einige Zeit sicherlich provozieren wird",[6] ja vielleicht auch ein gegen die Theologie gesinnter Herausforderer, auf den man nicht verzichten müssen möchte. Dies vor allem deswegen, weil er in seinem Denken besonders stark zum Ausdruck bringt, daß weder die Aussagen "über" das Sein noch die Aussagen "über" Gott ausgrenzende und abgrenzende Begriffe sein können, weil sich weder das Sein noch Gott begreifen oder definieren lassen. Denn es gibt keine Grenze für das Sein und keine für Gott. Der passende Begriff für einen solchen "Begriff" müßte noch gefunden werden.[7] Und Heidegger ist ständig auf der Suche nach ihm.

---

[5] Ders., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, S. 96.

[6] P. Brkić, *M. Heidegger und die Theologie*, Mainz 1994, S. 310.

[7] Vgl. H. Hübner, "M. Heideggers Götter und der christliche Gott", in: *Heidegger Studien*, Vol. 15, Berlin 1999, S. 149.

Die Aufforderung, Heideger Heidegger sein zu lassen, deckt sich mit Sicherhait mit seiner Empfehlung, daß die Theologen ganz Theologen sein und von der Theologie her Philosophie, im Sinne von 1 Kor, als Torheit nehmen sollten: "…hat nicht zur Torheit werden lassen der Gott die Weisheit der Welt?… Ob die christliche Theolgie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?"[8] Er rät der Theologie auch, daß sie sich der "Anwendung irgendeiner Philosophie und ihres Systems"[9] entschlage, sieht diese aber auch als Korrektiv der Theologie,[10] obwohl Glaube und Philosophie für ihn manchmal zwei Größen sind, die sich absolut ausschließen, weswegen er christliche Philosophie als solche ablehnt. Dies begründet er mit Gegensätzlichkeit und Unverträglichkeit von Glaube und Philosophie, denn der Glaube bleibt "in seinem innersten Kern als eine spezifische Existenzmöglichkeit… gegenüber der wesenhaft zur Philosophie gehörigen und faktisch höchst veränderlichen Existenzform der Todfeind."[11] Aber auch in dieser Haltung kommt klar heraus, daß das alte Problem des Verhältnisses von Philosophie und Theologie bei Heidegger nicht beiseitegelegt wird, sondern es tritt in einer neuen Gestalt auf.

2. Atheismus und Daseinsanalytik

Zum Versetehen dieses gespannten Verhältnisses muß man sich zu den grundlegenden, d.h. zu den fundamentalen Überlegungen Heideggers in diesem Zusammenhang wenden.

So behauptet Heidegger schon in seiner Marburger Vorlesung im Sommersemester 1928, also ein Jahr nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*, daß der "existentielle Einsatz der Fundamentalontologie… mit sich den Schein eines extrem individualistischen, radikalen Atheismus" führt. Für ihn ist dies aber eine unpassende "weltanschauliche Deutung". Deshalb soll man prüfen, "ob sie zu Recht besteht", da mit der Fundamentalontologie "noch nichts entschieden wird, vielmehr ja gerade gezeigt werden soll, daß so nichts entscheidbar ist."[12] Folgerichtig ist durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein "weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden", wenn auch durch die Erhellung der Transzendenz "ein zureichender Begriff des Daseins gewonnen ist, mit Rücksicht auf welches Seiende nunmehr gefragt weden kann, wie es mit

---

[8] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 12. Aufl., Frankfurt 1981, S. 20; vgl. auch ders., *Einführung in die Metaphysik*, 3. Aufl., Tübingen 1966, S. 6.

[9] Ders., "Phänomenologie und Theologie", in: *Wegmarken*, 2. Aufl., Frankfurt 1978, S. 58.

[10] Vgl. ebd., S. 66.

[11] Ebd.

[12] Ders., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Frankfurt 1978, S. 177.

dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist."[13] Diese These, zu der er sich in seiner Schrift *Vom Wesen des Grundes* aus dem Jahre 1929 veranlaßt fühlt, und die die theologische Neutralität seiner Fundamentalontologie hervorhebt, wiederholt er auch in seinem *Über den Humanismus*, wo er behauptet, daß er sich im Denken, das in die Wahrheit des Seins vorweist, "keineswegs für den Theismus entschieden" hat, denn "theistisch kann es so wenig sein wie atheistisch". Und dies nicht "auf Grund einer gleichgültigen Haltung, sondern aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind."[14] So ist die nicht selten vorgebrachte Behauptung, daß *Sein und Zeit* nicht nur als "ein radikal a-theistisches, sondern als ein antitheistisches Buch gelten muß, das keineswegs die von Heidegger beschworene theologische Neutralität – weder im Sinne der philosophischen Theologie, noch im Sinne der Theologie des christlichen Glaubens – beinhaltet",[15] sehr fraglich. Daß Heidegger das Verhältnis und die Bedeutung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie anders sieht und einschätzt, als es traditionelle Philosophie und Theologie zum Ausdruck bringen, ist nicht zu bestreiten. Ihn aber deswegen als Atheisten oder gar Antitheisten zu bezeichnen, widerspricht ziemlich allem, was er von Glauben, Gott und Theologie gesagt hat.

Heidegger ist, wie oben angegeben, der Meinung, daß der Glaube in seinem innersten Kern als eine spezifische Existenzmöglichkeit gegenüber der wesenhaft zur Philosophie gehörigen und faktisch höchst veränderlichen Existenzform der Todfeind ist. Aber diese – man kann ruhig sagen – vorläufige Sicht der Sache geht offenbar aus seiner menschlichen und denkerischen Entwicklung hervor, in der er häufig die Erfahrung gemacht hat, daß Philosophie voreilig als der wichtigste Denkweg in Fragen des Glaubens und der Theologie gesehen wurde, was sowohl der Philosophie als auch dem Denken, sowohl der Theologie als auch dem Glauben allzuoft den Weg zur Besinnung und zur Selbstbesinnung versperrt hatte. So suchte er, durch die Erhellung der Transzendenz einen zureichenden Begriff des Daseins zu gewinnen, mit Rücksicht auf welches Seiendes gefragt weden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis dieses Daseins, d.h. des Menschen, ontologisch bestellt ist. Und diesen Begriff meint er in seiner Daseinsanalytik gewonnen zu haben, deren gezeigte theologische Neutralität die These in Frage stellt, daß "jegliche Bezogenheit des Daseins auf einen Gott im christlichen Sinne ausgeschlossen" ist, daß das Dasein "in seiner Transzendenz nicht über das In-der-Welt-sein seiner Existenz" hinausgeht, daß die Weltsicht Heideggers, in der und aus der er den Menschen bestimmt, den Menschen als ein In-der--Welt-Seiendes versteht, "das im eigenen In-der-Welt-sein auf die ihm eigene

[13] Ders., "Vom Wesen des Grundes", in: *Wegmarken*, S. 157, Anm. 56.
[14] Ders., *Über den Humanismus*, 8. Aufl., Frankfurt 1981, S. 42.
[15] P. Brkić, *M. Heidegger und die Theologie*, S. 182.

Welt transzendiert, wodurch nach dem fundamentalontologischen Verständnis der Transzendenz die Welt formal die Funktion Gottes übernimmt."[16]

So ist es auch übertrieben, Heideggers Verständnis der Transzendentalität des Daseins als der Hineingehaltenheit in das Nichts[17] als eine Absage an das Dasein im christlichen Sinne zu deuten und seine Überlegungen über Transzendenz im Zusammenhang mit Angst, Endlichkeit und Nichts in einen pessimistisch-nihilistischen Topf zu werfen. Denn wenn Heidegger Angst als Grundbefindlichkeit versteht, die das Dasein vor das Nichts stellt und wenn er behauptet, daß das Sein des Seienden nur verstehbar ist, wenn das Dasein im Grunde seines Wesens sich in das Nichts hineinhält und wenn für ihn dieses Sichhineinhalten in das Nichts kein beliebiges "Denken" des Nichts ist, "sondern ein Geschehen, das allem Sichbefinden inmitten des schon Seienden zugrundeliegt und in einer fundamentalontologischen Analytik des Daseins nach seiner inneren Möglichkeit aufgehellt werden muß",[18] dann handelt es sich hier um keine Absage an Gott und an das Christentum, sondern um die Analyse der Grundelemente menschlichen Daseins, die das Religiöse nicht verwirft, sondern vorläufig beiseitelegt. Heidegger entscheidet sich hier "weder für noch gegen das Dasein Gottes".[19] Er fördert weder Indifferentismus noch Nihilismus. Sein Denken, das aus der Frage nach der Wahrheit des Seins denkt, versucht anfänglicher zu fragen, als Metaphysik und Theologie jemals gefragt hatten und fragen könnten. Denn "erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort 'Gott' nennen soll."[20] Und der heutige Mensch kann gar nicht ernst und streng fragen, "ob der Gott sich nahe oder entziehe",[21] wenn er es unterläßt, in die Dimension des Heiligen hineinzudenken, die aber verschlossen bleibt, "wenn nicht das Offene des Seins gelichtet und in seiner Lichtung dem Menschen nahe ist."[22] Damit ist dieses Denken tatsächlich weder theistisch noch atheistisch, es achtet nämlich die Grenzen, "die dem Denken als Denken gesetzt sind, und zwar durch das, was sich ihm als das Zu-denkende gibt, durch die Wahrheit des Seins."[23]

Und vielleicht ist der Wille vieler christlicher Theologen, mit Hilfe der für sie zurechtgerückten Philosophie, die dem Denken durch die Wahrheit des Seins gesetzten Grenzen zu überschreiten und sich einzubilden, daß sie über

---

16 Ebd., S. 135.
17 Vgl. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, S. 35.
18 Ders., *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Frankfurt 1991, S. 238.
19 Ders., *Über den Humanismus*, S. 41.
20 Ebd., S. 41f.
21 Ebd., S. 42.
22 Ebd.
23 Ebd.

diese Grenzen hinaus das gefunden haben, was der denkende Mensch nicht finden kann. Da kann er nämlich, und vielleicht soll er auch, glauben, dies in hoffender Offenheit und in offener Hofnung zu finden, nicht aber in einer festen dogmatischen Verschlossenheit, die in Philosophie und in Theologie ihren Niederschlag und ihre Rechtfertigung sucht. Und dies ist der historische und der zeitgenössiche Umstand, der Heidegger gegenüber dem Christentum nachdenklich stimmt. Ihm deswegen einen aggressiven A-Theismus vorzuwerfen, der "der christlichen Sicht des Welt-Mensch-Gott-Zusammenhangs auf diffamierende Weise die Unzulänglichkeit und Unfähigkeit unterstellt, die für sie zentrale und sie essentiell betreffende Frage nach dem Menschen und der Welt beantworten zu können", seinen a-theistischen Ansatz der Daseinsanalytik "im Kern seines Wesens"[24] als einen anti-theistischen zu bezeichnen, scheint unangemessen zu sein. Es zeigt im Grunde auch ein tiefes Mißverständnis dessen, was Heidegger in und mit seinem Denken versuchen wollte. Dieses Mißverständnis verstärkt sich manchmal bis zu einer unerträglichen Suche nach einem heimlich-theologischen Ansatz bei ihm, in dem die rein immanenten Strukturen die Theos-Funktionen übernähmen, ja sogar nach einer immanenten Theologie, in der die Endlichkeit in ihrer Entschlossenheit, sich selbst und die Welt aus sich selbst zu verstehen, verabsolutiert werde, was dazu führe, daß die Welt, ja sogar Heideggers Nichts eine Funktion Gottes übernehme.[25]

3. Mystik und Mythologie statt Philosophie und Theologie?

Es scheint aber, wie übrignes in vielen anderen Bereichen des Denkens auch, daß es viel leichter ist zu sagen, daß und was etwas nicht ist, als zu sagen, daß und was es ist. Dies zeigt auch Theologie in ihrer Geschichte, die auch als negative Theologie bekannt ist. So stellt sich auch die Frage, wozu Heideggers Denken im Bereich der Beziehung von Philosophie und Theologie tendiert und wie er den Glauben, als einen bedeutenden Sachverhalt menschlicher Wirklichkeit, in seiner positiven Dimension sieht.

Heidegger zeigt große Nähe zur Tradition philosophischer Mystik, aber auch wesentliche Distanz zu ihr. Außerdem kann man bei ihm einen Unterschied zwischen dem ganz Anderen der mystischen Erfahrung als Existenzerfahrung von *Sein und Zeit* und der Seinserfahrung seiner späteren Denkwege feststellen. In diesem Zusammenhang kann man sagen, daß sich Heidegger dagegen wehrte, Sein und Gott als eins zu setzen, so daß auch die Frage, ob das Sein bei ihm und Gott in der Mystik das Gleiche meinen, in einem neuen Licht erscheinen kann. Man kann dabei feststellen, daß sowohl philosophische Mystik als auch Denkwege Heideggers "Gott oder das Sein als das über sinnlicher Wahrnehmung, rationalem Denken, aber auch Glau-

[24] P. Brkić, *M. Heidegger und die Theologie*, S. 140.
[25] Vgl. ebd., S. 141.

ben liegende ganz Andere"[26] suchen. Und in der mystischen Erleuchtung des sinnlichen und des rationalen Auges kann Heidegger vielleicht dem Modell der philosophischen Mystik folgen. So könnte man die ganz andere Dimension in der Sprache der Mystik als das Haus Gottes in der Sprache Heideggers als das Haus des Seins betrachten. Denn die Sprache, und mit ihr das Denken, ist bei Heidegger durch die Erfahrung des Seins belebt. So scheint es, daß sowohl philosophische Mystik als auch Heidegger "das ganz Andere und somit allgemein Verborgene einer mystischen Dimension zu ihrer Perspektive gemacht"[27] haben. Dabei werden auch verchiedene Wege gegangen, die unterschiedliche Aspekte dieses ganz Anderen zu erhellen suchen.

Aber Heidegger warnt davor, daß man die Überwindung der Metaphysik durch die seinsgeschichtliche Erfahrung der Wahrheit des Seins, sowie die Verwehrung der Möglichkeit der Verwendung metaphysischer Begriffe als etwas Mystisches bezeichnet, was zugleich etwas Unklares, Dunkles, bloßen Stimmungen Verhaftetes wäre und was der strengen Philosophie nie beachtenswert sein kann. Damit würde man nämlich selbst Mystik zu einer Ab- und Unart der Metaphysik machen und weder die eine noch die andere im Wesen begreifen.[28]

In diesen Zusammenhang fällt auch die Tatsache, daß Heidegger sich mit einer jüdisch-christlichen Gottesvorstellung nicht identifizieren konnte und daß er einen metaphysisch gedachten Gott für "ungöttlich" hielt. So ist sein späteres Denken über Gott vor allem vom geschichtlich gedachten Sein bestimmt. Es geht einen seinsgeschichtlichen Weg zu Gott, weswegen man hier auch von einer seinsgeschichtlichen Theologie reden kann, in der man das Wort Gott mit Anführungszeichen schreiben muß, da mit ihm kein im christlich-metaphysischen Sinne verstandener Gott gemeint ist. Dieses Wort bezeichnet die Götter, das Heilige und den sogenannten "letzten Gott". Der Gegenstand dieser Theologie ist Gott und das Göttliche, das Sein und das Heilige, die Gottheit und der Gott. Dabei geht es nicht so sehr um eine Erkenntnis Gottes und des Götttlichen, sondern um das Sagen "Gottes" in der Dichtung, um das Nennen "Gottes" im "anfänglichen" Denken und um die Proklamation der Erfahrbarkeit "Gottes". Aber die Darstellung dieser Art Theologie ist durch eigenwillige Sprache des "späteren" Heideggers wesentlich erschwert, die prophetisches Klagen, mystische Entrückung, dichterische Ergriffenheit und mythische Identifikation in sich birgt. So ist es auch teilweise kaum möglich, die betreffenden Texte zu umschreiben, weswegen sie oft einfach zitiert werden müssen.[29]

---

[26] E. Wolz-Gottwald, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Wien 1999, S. 353.

[27] Ebd., S. 354.

[28] Vgl. M. Heidegger, *Besinnung*, S. 403f.

[29] Vgl. P. Brkić, *M. Heidegger und die Theologie*, S. 233f.

Hier stellt sich aber auch die Frage, ob Heideggers seinsgeschichtliches Denken, wenn es vom "Fehl Gottes" und von abwesender Anwesenheit Gottes spricht, etwas Gemeinsames hat mit der christlichen Rede von der Verborgenheit Gottes. Nach B. Welte sucht Heidegger Metaphysik und damit auch den Gott der Metaphysik zu verwinden, das heißt, das im Zeitalter der Metaphysik Gedachte neu zu denken und in eine neue Richtung zu wenden. So ist die Vorbereitung der Verwindung der abendländischen Metaphysik zugleich eine Vorbereitung der erwarteten Ankunft des noch verborgenen, also fehlenden Gottes.[30] Und die wesentliche Frage lautet hier: Meint die "Verborgenheit Gottes" im Sinne der christlichen Theologie dasselbe wie der "Fehl Gottes" im Sinne Heideggers? Meint "der verborgene Gott" dasselbe wie "Gottes Fehl"?[31] Hat die Bestimmung "Fehl Gottes" mit der Bestimmung *Deus absconditus* etwas Gemeinsames?

Es ist nun offensichtlich, daß Heideggers Gedanken über den "Fehl Gottes" mit der Verborgenheit Gottes im theologischen Sinne nicht gleichgesetzt werden können, weil er im "Fehl Gottes" die Veborgenheit Gottes nicht im Zusammenhang mit dem Erkenntnisvermögen des Menschen sieht. Der "Fehl Gottes" ist kein Verweis auf die aus der seinshaften Unendlichkeit Gottes folgende Unbegreiflichkeit Gottes.[32] Während nämlich die Unbegreiflichkeit Gottes darauf hinweist, daß es einem endlichen, geschaffenen Intellekt unmöglich ist, die in der absoluten Seinsfülle Gottes gegebene Wahrheit und Erkennbarkeit grundsätzlich auszuschöpfen,[33] bedeutet der "Fehl Gottes" für Heidegger, "daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt."[34] Für ihn ist das Weltalter durch das Wegbleiben Gottes bestimmt, der "von Hölderlin erfahrene Fehl Gottes leugnet jedoch weder ein Fortbestehen des christlichen Gottesverhältnisses bei Einzelnen und in den Kirchen, noch beurteilt er gar dieses Gottesverhältnis abschätzig."[35]

Der "Fehl Gottes" bedeutet bei Heidegger aber nicht nur, daß kein Gott mehr sichtbar die Menschen und die Dinge auf sich versammelt, daß die Götter und der Gott entflohen sind, sondern auch daß der Glanz der Gottheit in der Weltgeschichte erloschen ist. Die Zeit der Weltnacht ist für ihn so dürftig geworden, daß sie sogar "nicht mehr vermag, den Fehl Gottes

---

[30] Vgl. B. Welte, "Gott im Denken Heideggers", in: *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg 1975, S. 272.

[31] M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein",* GA 39, Frankfurt 1980, S. 232.

[32] Vgl. K. Rahner, "Über die Verborgenheit Gottes", in: *Schriften zur Theologie*, Bd. XII, Zürich 1975, S. 287.

[33] Vgl. ebd.

[34] M. Heidegger, "Wozu Dichter?", in: *Holzwege*, 6. Aufl., Frankfurt 1980, S. 265; vgl. dazu auch P. Brkić, *M. Heidegger und die Theologie*, S. 290f.

[35] M. Heidegger, "Wozu Dichter?", S. 265.

als Fehl zu merken".[36] Und dies offensichtlich nicht nur im Bereich christlichen Glaubens. Aber auch mit dieser Diagnose der Weltgeschichte, in der die Weltnacht des fehlenden Gottes herrscht, ist trotzdem nichts "über die Möglichkeit oder Unmöglichekit von Göttern entschieden"[37] worden.

Ein in theologischer Tradition geschulter Denker wird aber Heideggers Denkart, die man seinsgeschichtliche Theologie nennen kann, kaum verstehen können, ja sogar kaum verstehen wollen, da man ihm mit Recht vorwerfen kann, daß das, was das Wort "Theos" im Wort Theo-logie bedeutet, nicht Gott im strengen theologischen Sinne meint, da es Heidegger dabei auch um das "Heilige" und um die "Götter" geht. Außerdem wollte er seine Auslegung des Hölderlinschen Sagens des Heiligen und der Götter und sein Denken des "letzten Gottes" offensichtlich nicht als Theologie bezeichnen, da er die Meinung vertrat, daß alle Theologie den Gott voraussetzt "und dieses so gewiß, daß immer dort, wo die Theologie aufkommt, der Gott schon die Flucht begonnen hat."[38] Er war nämlich offensichtlich der Überzeugung, daß Theologie Gott allzu greifbar gemacht hat und den echten, geheimnisvollen Gott vergessen hat, ähnlich wie die Metaphysik das Sein vergessen hat, so daß er sich auf die Flucht begeben mußte. So kann das Wort "Theos" in der Begriffsbildung "seinsgeschichtliche Theologie" nicht im herkömmlichen Sinne verstanden werden. Trotzdem kann man vielleicht Heideggers Interpretation des Hölderlinschen Sagens und Nennens des Heiligen und der Götter und sein Denken des "letzten Gottes" als Theologie bezeichnen, weil es ihm in seinem seinsgeschichtlichen Denken doch um die Proklamierung und Behebung der Flucht der Götter und um die Vorbereitung des "Vorbeigangs" des "letzten Gottes" geht, was eine Theologie ist, "wenn auch eine eigene mit mythisch-gnostischen Zügen."[39] Und diese Theologie, die im seinsgeschichtlich-theologischen Ansatz Heideggers ihren Ausdruck findet,[40] umfaßt nicht nur seine Hölderlintheologie, sondern auch sein Denken des "letzten Gottes"[41] in ihrem Unterschied zur Theologie des christlichen Glaubens in ihrer philosophisch-metaphysischen Prägung.

Denn die Kritik Heideggers an der Metaphysik trifft die ganze Tradition abendländischer Philosophie. Er will sie überwinden. Dies bedeutet aber auch ihre Verwindung im Sinne der Übernahme mancher Denkelemente aus ihr. Und gerade was den religiösen Glauben angeht, hat sein Reden über Gott und Götter, über ihre Flucht und Ankunft, nichts mit Phänomenologie oder einer anderen Methode zu tun, die nachvollziehbar und überprüfbar wäre. Es bleibt oft nur der Anspruch auf unmittelbare Erfahrung,

---

36 Ebd.

37 Ders., *Über den Humanismus*, S. 41.

38 Ders., *Hölderlins Hymne "Andenken",* GA 52, Frankfurt 1982, S. 132f.

39 P. Brkić, *M. Heidegger und die Theologie*, S. 143.

40 Vgl. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1, Darmstadt 1979, S. 489ff.

41 Vgl. P. Brkić, *M. Heidegger und die Theologie*, S. 25.

die eine rationale Vermittlung des Denkens ausschließt, und jede logische Begründung verwirft, was seine Philosophie in die Nähe von Mythologie bringt.[42]

Außerdem will Heidegger die ganze Tradition nicht nur der Philosophie, sondern auch des jüdisch-christlichen Glaubens überspringen, um einen "anderen Anfang" zu setzen. Dabei übernimmt er doch auf andere Weise Inhalte gerade dieser Tradition, so die Begriffe der Offenbarung Gottes, der Geschichte als Heilsgeschichte, der heilbringenden Ankunft Gottes, den "Vorbeigang Gottes", das Pascha des Alten Testaments usw. Dies brachte ihm auch den Vorwurf ein, daß er sich selbst als Prophet des "letzten Gottes" ausgibt, dazu von einer Gottheit oder vom Seinsgeschick berufen.[43] Außerdem sind da auch die Spuren des Götterglaubens des frühen Griechntums sichtbar. Sein Gott ist nur einer unter den "Göttern", so daß sich die Absolutheit des einen Gottes verflüchtigt. Und sein "letzter Gott" hat nichts zu tun mit dem einen und einzigen Gott des christlichen Glaubens.

Aber es ist doch nicht zu bestreiten, daß im Denken Heideggers troz aller Gottesflucht, Gottesferne und Gottesverlegenheit die Sehnsucht nach Gott und nach religiöser Erfahrung lebt. Und diese Sehnsucht kann auf die Reflexion rationalen Denkens nicht verzichten. Auch sie erfordert zu ihrer Begründung, Klärung und Vertiefung philosophisches Denken. Dieses Denken kann nach Heidegger nicht mehr mit Metaphysik rechnen, die das Sein als eine anonyme, in der Geschichte waltende Schicksalsmacht und als das Prinzip aller Seinswirklichkeit des Seienden betrachtet, das auch der absolute Seinsgrund von allem, christlich verstanden, der lebendige und persönliche Gott ist. Er spricht lieber von Gott und Göttern, vom letzten Gott, der kaum etwas mit dem metaphysisch und christlich verstandenen Gott zu tun hat. Aber manche wollen in seinen Überlegungen doch eine Spur, ein Denk-mal des "unbekannten Gottes" vom Areopag in Athen sehen, wovon in der Apostelgeschichte 17,23 die Rede ist.[44]

Nach B. Welte aber kann das seinsgeschichtliche Denken Heideggers in der Absicht der Überwindung der Metaphysik "nicht mehr das Suchen nach dem in Begriffen festgestellten Gott der Metaphysik sein, vielmehr nach dem Gott, der von sich her in seiner Göttlichkeit aufgeht."[45] Und nicht nur Gott geht bei Heidegger in seiner Göttlichkeit auf, sondern auch die Götter. Auch der "letzte Gott" versammelt gerade das Gotthafte der Götter. Welte weist aber deswegen darauf hin, daß der "Weg des Denkens auf den Spuren der entzogenen Gottheit … immer gefährdet und wohl auch gefährlich"[46] ist. Dies sieht er als katholischer Theologie wahrscheinlich auch deshalb so,

---

[42] Vgl. E. Coreth, *Beiträge zur Christlichen Philosophie*, Wien 1999, S. 203.
[43] Vgl. ebd.
[44] Vgl. ebd.
[45] B. Welte, *Gott im Denken Heideggers*, S. 271.
[46] Ebd., S. 280.

weil es Heidegger in seinem Denken nicht so sehr darum ging, einen Zugang zu Gott zu erschließen, den man als einen anderen Weg neben dem christlichen betrachten könnte, sondern sein "letzter Gott" ist manchmal der "ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen."[47] Und im Brief an M. Kommerell vom 4. August 1942 sagt er: "Das Ausstehen des Fragwürdigen ist heute anfänglicher und so entschieden, daß auch keine christliche Theologie mehr in dieser Philosophie einen mit Vorbehalt bewaffneten Unterschlupf finden kann."[48] Besonders in seinen *Beiträgen zur Philosophie* findet man immer wieder Polemik gegen die christliche Theologie und gegen das Christentum. Sein Hauptvorwurf lautet hier, daß sich das theologische und das christliche Denken in den Bahnen der Metaphysik bewegten, die man im seinsgeschichtlichem Denken überwinden muß. Dabei soll man das Sein aus dem Sein denken und sich nicht in Seinsvergessenheit als einer metaphysischen Objektivierung des Seienden verlieren.

Aber Heidegger kann man, wenn er behautpet, er denke "anfänglicher", aus dem anderen Anfang und er lasse so den ersten Anfang in der griechischen Philosophie hinter sich, entgegnen, "daß für die christliche Theologie das Denken aus einem anderen Anfang bereits im Neuen Testament eröffnet ist; hat doch die Theologie des Neuen Testaments ihren Seins-Grund in dem sich in Jesus Christus offenbarenden Gott."[49] So besteht vielleicht insofern eine wichtige Entsprechung zwischen dem seinsgeschichtlichen Denken Heideggers und dem theologischen Denken, als der Philosoph des seinsgeschichtlichen Denkens aus dem Sein und der Theologe aus dem Wort des sich offenbarenden und sich erschließenden Gottes denkt. Das theologische Denken ist nämlich auf keinen Fall ein Denken über Gott, wenn dieser als verobjektivierter und gedanklich verfügbarer Gegenstand des analysierenden Denkens gedacht würde. So kann man sagen, daß weder Heideggers seinsgeschichtliches Denken, noch das theologische Denken "auf ein defin-ierbares Seiendes bezogen" sind, denn das in der Theologie reflektierte Wort Gottes ist "nicht definierbar, weil es sich als Wort Gottes notwendig jeder Definierbarkeit entzieht. Gott ist kein ens definibile!"[50]

Aber alles Gesagte weist doch darauf hin, daß Heidegger mit seinem Reden gegen den Gott, "zumal gegen den christlichen", die Aporie geöffnet hat, die darin besteht, daß er, besonders in seinen Spätwerken, getragen vom Gedanken der nihilistischen Vollendung der Onto-theologie, einerseits jedes Reden von Gott innerhalb der Philosophie für "gotteslästerlich" erklärt, andererseits in seinem seinsgeschichtlichen Denken "trotzdem die Rede von Gott übernommen"[51] hat. Diese Aporie scheint noch größer zu sein,

---

[47] M. Heideigger, *Beiträge zur Philosophie*, 2. Aufl., GA 65, Frankfurt 1994, S. 403.

[48] M. Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, Olten/Freiburg 1967, S. 405.

[49] H. Hübner, *M. Heideggers Götter und der christliche Gott,* S. 129.

[50] Ebd., S. 130.

[51] J. Möller (Hrsg.), "Einleitung: Der unbewältigte Gott der Philosophen", in: *Der Streit um den Gott der Philosophen*, Düsseldorf 1985, S. 14.

wenn man Heidegger der späten fünfziger, sechziger und siebzieger mit dem der dreißiger und vierziger Jahre vergleicht. Einerseits sagt er Ende der fünfziger Jahre, im zeitlichen Umkreis des Gesprächs mit seinem japanischen Gast: "Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen."[52] Andererseits machte er in den dreißiger Jahren seinen "letzten Gott" zum wesentlichen Bestandteil seines anfänglichen Denkens. Er schwieg also von Gott nicht. Er identifizierte sich sogar in den dreißiger und vierziger Jahren mit dem dichterisch-nennenden Sagen des Heiligen und der Götter und proklamiert die Erfahrbarkeit Gottes in seinem seinsgeschichtlichen Denken. So ist es klar, daß Heidegger trotz seines Vorhabens, von Gott zu schweigen, von ihm doch viel redet.

So ist der Bericht von E. Jüngel, den er in seinem Brief vom 18. August 1988 an G. Neske veröffentlichte, von nicht geringer Bedeutung, um Heideggers theologische Haltung, trotz all ihrer Schwankungen, auf einen einigermaßen verständlichen Nenner zu bringen. Auf die Frage Jüngels nämlich, "will Gott nicht auch gedacht wrden?" antwortete Heidegger, Gott sei "das Denkwürdigste, aber da versagt die Sprache". Als Jüngel aber darauf widersprach, ließ sich Heidegger "den Widerspruch gefallen, wohl wissend, daß die Theologie das ihr anvertraute Geheimnis nicht dadurch zu ehren vermag, daß sie davon schweigt". Als dieser Widerspruch war Jüngel allerdings wichtiger, "daß er die These von Gott als dem im höchsten Maße Denkwürdigen offensichtlich nicht durch irgendeine philosophische Theologie diskreditieren wollte."[53] Hier kommt Heideggers alte und oft wiederholte These zum Ausdruck, daß das im höchsten Maß Denkwürdige durch Theologie, und nicht nur durch eine philosophische, oft diskreditiert wurde.[54] Natürlich kann man sich auch die Frage stellen, ob nicht auch Heideggers mythisch-dichterisches und teilweise mythologisches Sagen des Heiligen und der Götter und sein Denken des "letzten Gottes" eine Diskreditierung der These von Gott als dem im höchsten Maße Denkwürdigen ist. Denn beide, sowohl die philosophische Theologie als auch die seinsgeschichtliche im Sinne Heideggers reden von Gott, wenn auch auf verschiedene Art.

So stellt Heideggers Reden von Gott doch auch einen theologischen Entwurf, den er vor allem in seinen *Beiträgen zur Philosophie* entwirft. Da baut er seinen theologischen Ansatz, dessen letztendlicher Gegenstand, seine Zielspitze, der sogennante "letzte Gott" ist. Hier kommt die innere Verwandtschaft zwischen dem Dichten Hölderlins und dem anfänglichen Denken Heideggers zum Ausdruck. So ist der Akteur des seinsgeschichtli-

---

[52] M. Heidegger, "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", in: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 51.

[53] E. Jüngel, "Brief an G. Neske vom 18. August 1988", in: *Antwort, M. Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988, S. 258.

chen Denkens des "letzten Gottes" der "anfängliche" Denker, der im "anderen Anfang" und aus ihm in den "neuen Anfang" denkt. Der "anfängliche" Denker denkt im "anderen Anfang" das Sein und bringt es im anfänglichen Sagen in die Unverborgenheit. Er denkt es als das "Ereignis". Damit aber der Denker in diesem Denken das Sein im vollen Umfang sagen kann, muß er den "Anklang" des Seins hören und den Zustand der metaphysischen Seinsvergessenheit erfahren und ausstehen, wie der Dichter den "Fehl Gottes" erfahren und ausstehen muß. Er muß sich aber auch dem "Zuspiel" der Frage nach dem Sein im "ersten Anfang" des abendländischen Denkens öffnen, damit er den "anderen Anfang" und das Sein denken kann. Dieses Denken des Seins im "anderen Anfang" ist ein "Sprung" in das Sein, wodurch die "Gründung" der Wahrheit des Seins als Da-sein vollzogen wird. Dadurch werden die sogenannten "Zukünftigen" für den "letzten Gott" vorbereitet. Die Unverborgenheit des in diesem Denken zum Teil dichterisch gesagten Seins ist die Voraussetzung für das Erscheinen des "letzten Gottes". In dieser Annäherung an den "letzten Gott" ist der Denker der "Zukünftige des letzten Gottes", der sein Erscheinen ermöglicht.

In diesen sechs Schritten, sechs Fügungen, denkt Heidegger den "letzten Gott". Diese Fügungen stehen für sich, "aber nur, um die wesentliche Einheit eindringlicher zu machen. In jeder der sechs Fügungen wird über das Selbe zu sagen versucht, aber jeweils aus einem anderen Wesensbereich dessen, was Ereignis nennt."[55]

Mit diesem seinen Denken versucht Heidegger, die abendländische Geschichte der Menschheit zu einer neuen Wandlung vorzubereiten und ein Denken aufzubauen, das das Denken "des Übergangs von der Metaphysik in das seynsgeschichtliche Denken"[56] ist. Und man kann natürlich sagen, daß diese ungewöhnlichen Überlegungen Heideggers ein Sammelsurium von mystischen und mythologischen Aussagen ist, die aus einer philosophischen und theologischen Verlegenheit hervorsprießen und die nichts sagen, da in diesem Bereich für ihn die Sprache doch sowieso "versagt". Oder ist es vielleicht doch ein Hineindenken in das Geheimnis des Undenkbaren, das der Mensch seit ehe und je philosophisch und theologisch zu denken versucht?

4. Erstickte Gott an der Theologie?

Denn es ist nicht zu übersehen, daß Heidegger aus vielerlei Gründen, auf unterschiedlichste Art und aus verschiedenstem Anlaß die Fragen nach Gott, Göttlichem, Göttern, Transzendenz, Glauben usw., d.h. die Fragen, die vor

---

[54] Vgl. P. Brkić, *M. Heidegger und die Theologie*, S. 319.
[55] M. Heideigger, *Beiträge zur Philosophie*, S. 81f.
[56] Ebd., S. 3.

allem theologisch, aber auch philosophisch sind, thematisiert. Und trotzdem spürt und pflegt er einen unwiderstehlichen Unmut gegenüber jeglicher Form der Theologie, besonders gegenüber der christlichen. Warum? Der Grund dafür liegt vielleicht am ehesten in seiner Annahme, daß das überlieferte abendländische Denken, das seinen Niederschlag in Philosophie und in Theologie gefunden hat, das Sein, aber auch Gott, vergessen und sich zu den verschiedenen Formen des Seienden gewendet hat. Dabei verwechselten sie Seiendes und Sein, aber auch eigene Gottesvorstellungen und Gott selbst. Damit haben sie Gott nicht nur vergessen und mit ihren Einbildungen zugeschüttet, sondern auch sogar getötet.

Bei der Interpretation dieses von ihm so angenommenen und verstandenen Sachverhaltes bezieht sich Heidegger auf Nietzsche und auf seine Rede vom Tode Gottes. Dieser Tod scheint aber für Heidegger, genausowenig wie für Nietzsche, ein totaler zu sein. Er ist der Tod falscher Vorstellungen von ihm, die Theologie in Geschichte und Gegenwart immer wieder anbot:

Also ist Gott nicht tot? Ja und nein! Ja – er ist tot. Aber welcher Gott? Der 'moralische' Gott, der christliche Gott ist tot; der 'Vater', zu dem man sich rettet, die 'Persönlichkeit', mit der man verhandelt und sich ausspricht, der 'Richter', mit dem man rechtet, der 'Belohner', durch den man sich für seine Tugenden bezahlen läßt, jener Gott, mit dem man seine 'Geschäfte' macht – wo aber läßt sich eine Mutter für ihre Liebe zum Kind bezahlen? Der 'moralisch' gesehene Gott und nur dieser ist gemeint, wenn Nietzsche sagt: 'Gott ist tot.' Er starb, weil die Menschen ihn mordeten, sie mordeten ihn, indem sie seine Größe als Gott nach der Kleinheit ihrer Belohnungsbedürfnisse ausrechneten und ihn damit klein machten. In den Vorarbeiten zum 'Zarathustra' sagt Nietzsche einmal: 'Gott erstickt an der Theologie'.[57]

Den Beginn dieses "Erstickens" Gottes sieht Heidegger schon in der griechischen Philosophie. Die erste Philosophie des Aristoteles betrachtet nach ihm das Seiende als das Seiende, und zwar nicht nur in seiner Seiendheit, sondern auch als dasjenige Seiende, das der Seiendheit rein entspricht, das höchste Seiende. Dieses Seiende, *to theion*, das Göttliche, wird da auch "das Sein" genannt. So ist hier erste Philosophie als Ontologie zugleich Theologie des wahrhaft Seienden, also Ontotheologie,[58] wie Heidegger die ganze abendländische Metaphysik bezeichnet, weswegen er sie schon in *Sein und Zeit* der Seinsvergessenheit bezichtigt und die Existenzverfassung menschlichen Daseins als den ekstatischen Bezug zur "Lichtung des Seins"[59] sieht. Und schon diese Auffassung des Daseins ist im Grunde eine Abrechnung mit der traditionellen Lehre von *essentia* und *existentia*. Sie zielt auch auf eine Vertreibung der Theologie aus der philosophisch-ontolo-

[57] Ders., *Nietzsche 1,* 3. Aufl., Pfullingen 1961, S. 321f. Die Stelle aus Vorarbeiten zum "Zarathustra" zitiert Heidegger nach *Werken* XII, S. 329.
[58] Vgl. ders., "Hegels Begriff der Erfahrung", in: *Holzwege*, 6. Aufl., Frankfurt 1980, S. 190.
[59] Ders., *Über den Humanismus*, S. 22.

gischen Fragestellung, dies vor allem wegen ihrer Kritik am Schöpfergott-Gedanken.[60] Denn durch das Festhalten an der Überzeugung, daß "das Seiende als von Gott geschaffen verstanden werden müsse", wird "eine ontologische Fragestellung zur Unmöglichkeit verurteilt",[61] weil das Sein einfach aus dem Gesichtskreis, aus der Lichtung verschwindet.

Heidegger hat seine Ablehnung des Gottes der Metaphysik, der Philosophen, auch damit begründet, daß dieser Gott die Ursache von sich selbst, Causa sui, ist. Und "vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen."[62] Aber eine diesbezüglich gestellte Frage von P. Brkić, ob Heidegger geglaubt habe, daß der heutige Mensch zu den Göttern Hölderlins beten und opfern und ob er vor dem "letzten Gott" ins Knie fallen und vor ihm musizieren und tanzen könne,[63] scheint abwegig zu sein, weil Heidegger in diesen Kategorien gar nicht denkt. Er will einfach die überlieferten Gottesvorstellungen in Frage stellen, und dies mit guten philosophischen, theologischen und religiösen Gründen, sonst kann sich der Mensch einbilden, das Geheimnis Gottes restlos verstanden zu haben. Und dies scheint der wichtigste Beweggrund für seine Kritik an überlieferter Theologie zu sein.

Nietzsches Rede vom Tode Gottes versteht Heidegger auch im Sinne des Nihilismus als Entwertung der obersten Werte, dies im Zusammenhang mit der christlicher Prägung der Metaphysik, denn sofern "die Metaphysik durch das Christentum eine eigentümliche theologische Prägung erfahren hat, muß die Entwertung der bisherigen obersten Werte auch theologisch ausgedrückt werden durch das Wort: 'Gott ist tot'."[64] Gott wird nämlich in der Metaphysik als das Übersinnliche, als die wahre, jenseitige und ewige Welt gegenüber der irdischen, als das eigentliche und das einzige Ziel geltend gemacht. Nachdem aber der kirchlich-christliche Glaube ermattet hatte, wovon Heidegger überzeugt ist, verschwand die Herrschaft dieses Gottes jedoch nicht. Seine Gestalt verkleidet sich und sein Anspruch verhärtet sich in vielen Formen der Unkenntlichkeit. An die Stelle der Autorität Gottes und der Kirche tritt die Autorität des Gewissens, der Vernunft, des geschichtlichen Fortschritts, des sozialen Instinktes,[65] der Bereich der Ideen und der Ideale.[66] So ist Nietzsches Wort "Gott ist tot" für Heidegger weder "eine Meinung des Atheisten Nietzsche", noch "eine persönliche Stellungnahme" des "wahnsinnig gewordenen"[67] Nietzsche, sondern "das

---

60 Vgl. P. Brkić, *M. Heidegger und die Theologie*, S. 196.

61 M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt 1975, S. 140.

62 Ders., "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", S. 70.

63 P. Brkić, *M. Heidegger und die Theologie*, S. 314.

64 M. Heidegger, *1. Nietzsches Metaphysik. 2. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, GA 50, Frankfurt 1990, S. 24.

65 Vgl. ebd.

66 Vgl. ders., "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", in: *Holzwege*, 6. Aufl., Frankfurt 1980, S. 216.

67 Ebd., S. 209.

Geschick von zwei Jahrtausenden abendländischer Geschichte."[68] Es ist ein Wort der Onto-theologie "derjenigen Metaphysik, in der sich der eigentliche Nihilismus vollendet."[69]

In diesem Zusammenhang ist es nicht von geringer Bedeutung, daß auch ein katholischer Religionsphilosoph, B. Welte, für Heideggers Interpretation der Rede Nietzsches vom Tod Gottes Verständnis hat. Nach ihm geht Heidegger von der Metaphysik aus, die in ihrer onto-theologischen Fragestellung ein vorstellendes Denken ist und die in solchem Denken auch Gott vorstellt. Da wird er aber im Grunde zum Gemächte des Denkens gemacht. Damit wird das subjektive Denken mächtiger als der Gott der Metaphysik, es fängt an, über das ganze Seiende, somit auch über das höchste Seiende, den Gott der Metaphysik, zu verfügen. Dieses Denken erhebt am Ende seine Hand gegen Gott und tötet ihn. So ist es verständlich, daß auch "nach Heidegger die Proklamierung des Todes Gottes durch Nietzsche nur eine äußerste Konsequenz der Vollendung des abendländischen Seinsgeschicks, durch das das vorstellende Denken der menschlichen Subjektivität zur Herrschaft kam."[70] Denn dieser "ungöttliche" Gott verliert ja nach Heidegger die ihn konstituierenden Eigenschaften wie Heiligkeit und Hoheit, Ferne und Nähe, Verborgenheit und Geheimnisfülle. Der kausal-ontologisch erwiesene Gott ist kein Gott mehr, sondern ein Begriff, über den der Mensch verfügen kann. So ist der kausal konzipierte Gott der abendländischen Philosophie ein blasphemisch entwürdigter Gott. Deshalb geschieht für Heidegger eine Ablehnung der Theologie als der Onto-theologie "nicht auf Grund irgendeines Atheismus, sondern aus der Erfahrung eines Denkens, dem sich in der Onto-Theo-Logie die noch ungedachte Einheit des Wesens der Metaphysik gezeigt hat."[71]

Wenn also Metaphysik als Onto-theologie das Sein nicht denkt, weil sie das Sein im Sinne des Seienden denkt, lassen nach Heidegger auch Ontologie und Theologie das Sein ungedacht. Dabei nimmt die Theologie die *essentia* des Seienden aus der Ontologie und die Ontologie verlegt das Seiende hinsichtlich seiner *existentia* in den ersten Grund, den die Theologie vorstellt. So denkt das onto-theologische Wesen der Metaphysik das Seiende aus dem Hinblick auf *essentia* und *existentia* und "diese Bestimmungen des Seins des Seienden werden denkend gleichsam nur gestreift, aber nicht aus dem Sein selbst gedacht."[72] Man könnte sagen: an Philosophie als Onto-Theologie, weil sie das Sein nicht denkt, erstickt das Sein und an Theologie als Onto--Theologie erstickt Gott, weil sie Gott nicht Gott sein läßt. So erstickt er offensichtlich nicht am Denken von Nietzsche und Heidegger. Man kann aber

---

[68] Ebd.
[69] Ders., *Nietzsche 2*, 3. Aufl., Pfullingen 1961, S. 348.
[70] B. Welte, *Gott im Denken Heideggers*, S. 269.
[71] M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, S. 51.
[72] Ders., *Nietzsche 2*, S. 349.

noch beruhigend hinzufügen: der erstickte Gott war ja auch kein Gott. Es war nur das Gemächte des Menschen.

5. Könnte das Seins-Denken zum "praeambulum fidei" werden?

So hat M. Müller vielleicht recht, wenn er der Meinung ist, daß die Polemik der katholischen Theologie gegen Heidegger und die Philosophie der Eksistenz meistens keinen Sinn hat. Und dies aus verschiedenen Gründen.

Zuerst ist nach ihm in *Sein und Zeit* davon die Rede, wie Philosophie von allen Bestandteilen der christlichen Theologie, die ihren philosophischen Gang bestimmen, gereinigt werden muß, was mit Unrecht als Religions- und Theologiefeindlichkeit Heideggers ausgelegt wurde. Und seine Schrift *Über den Humanismus* verlangt nach Müller die Erfahrung des Seins als des Heiligen, damit der Gott sich im Göttlichen und Heiligen offenbare. Er erinnert auch an die Tatsache, daß Heidegger an die Theologie auch die Frage stellte, ob sie das Wort Pauli, daß Gott zur Torheit hat werden lassen die Weisheit dieser Welt, genugsam ernst nähme. Dabei werde die Weisheit der Welt mit der *prothe philosophia zetoumene*, mit der eigentlichen Philosophie als Metaphysik gleichgesetzt, sowie die Theologie zu sich selbst und zu ihrer Eigenständigkeit gegenüber der Metaphysik ermutigt. Dies habe sie aber nicht immer getan und sich deshalb den Vorwurf Heideggers zugezogen, daß die christliche Theologie zu sehr den philosophischen Kategorien verfallen und von ihnen abhängig geworden sei, anstatt ihre eigene Sprache zu sprechen. Darin zeigt sich nach Müller eine hohe Achtung Heideggers vor echter Theologie und kein Atheismus.[73] Deswegen stimmt er Heidegger zu, daß die griechische und jede andere Metaphysik "onto-theologisch" ist, sie bedenkt nicht Sein als Sein, sondern Seiendes als Seiendes, das Seiende im Lichte des Seins. Das Sein erscheint ihr dabei als das Ganze des Seienden im höchsten Seienden, im göttlichen Seienden. So gehörten auch bei Aristoteles Ontologie und Theologie zusammen. Deswegen bleibt Onto--Theologie in einem bestimmten Sinne immer ontisch.

Aber die Rezeption dieser Philosophie durch das Christentum ist für Müller doch kein Willkürakt, sondern sie ist von dieser Philosophie her vorbereitet. Die onot-theologische Metaphysik stellt sich von sich her dem Christentum zur Verfügung. Die Frage ist nur, ob aus diesem Sichzuverfügungstellen nicht eine Herrschaft der Metaphysik in der Theologie entstanden ist, so daß diese ihre eigene Sprache und Sprechmöglichkeit verloren hat. Und diesen Charakter kann nach Müller das neue, "wesentlicehe Denken" nicht haben, da es nicht in der Weise der onto-theologischen Metaphysik auf den

[73] Vgl. M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3. Aufl., Freiburg 1964, S. 63f.

Gott selbst zugeht, es ist kein Aufstieg zum Höchsten, sondern der Rückstieg zum Nächsten, es geht auf die Erfahrung von Sein und nicht von Seiendem, auch nicht vom höchsten Seienden, von Gott.[74] Deswegen sieht er in diesem Denken Heideggers keine Leugnung Gottes, sondern nur die Überzeugung, "daß Gott dem Denken auf dem Rückstieg vom Seienden ins Nächste des Grundes des Seins nicht unmittelbar begegnet",[75] was dieses Denken in sich weder theistisch noch atheistisch macht. Zugleich handelt es sich in ihm auch nicht um einen Indifferentismus Gott gegenüber, weil das "wesentliche Denken" Heideggers ein endliches Denken ist. Im Unterschied zum Idealismus, in dem das Denken unendliches Denken ist, dem sich nichts entzieht und das kein Außerhalb seiner selbst kennt, begegnet die Erfahrung des Seins im wesentlichen Denken Gott noch nicht, da diese Erfahrung keinen Anspruch erhebt, eine alles einbegreifende Erfahrung zu sein. Während Philosophie im Idealismus keine selbständige Religion und Theologie anerkennen kann, sondern sie muß sie als Vorstufe, Inhalt oder Teil ihrer selbst einbegreifen, setzt Heidegger in seiner Seinserfahrung Sein nie mit Gott gleich.[76] Deswegen ist bei ihm das Seinsverständnis keineswegs ein Gottesverständnis, wie es in manchen Formen der Philosophie und der Theologie der Fall war.

Nach Müller wird im Denken Heideggers "die positive Beziehung zur Religion und Theologie insofern ausgesprochen, als erst im Sein und auf Grund seiner Erfahrung es so etwas wie Verstehen und Sprache geben kann, also die Echtheit der Seinserfahrung Vorbedingung für das Verständnis jedes Wortes und damit auch des Wortes der religiösen Sprache ist."[77] Deshalb kann man das philosophische Denken als Seins-Denken auch als "praeambulum fidei" verstehen. So sichert es auch der Philosophie einen Platz in der Theologie.

Und gerade in diesem Sinne kann man vielleicht die Aussage Hiedeggers verstehen, daß sich erst aus der Wahrheit des Seins das Wesen des Heiligen und aus dem Wesen des Heiligen das Wesen der Gottheit denken läßt und daß erst im Lichte des Wesens der Gottheit gedacht und gesagt werden kann, was das Wort "Gott" nennen soll.[78] Denn diesen Überlegungen fügt er eine bedeutende Frage hinzu, die man zugleich als eine Aufforderung verstehen kann: "Oder müssen wir nicht erst diese Worte alle sorgsam verstehen und hören können, wenn wir als Menschen, d.h. als eksistente Wesen, einen Bezug Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen?"[79] Ohne Sorgfalt und Hörbereitschaft ist für ihn die Erfahrung Gottes offenbar nicht möglich, was

---

[74] Vgl. ebd., S. 65.
[75] Ebd.
[76] Vgl. ebd., S. 65f.
[77] Ebd., S. 69f.
[78] Vgl. M. Heidegger, *Über den Humanismus,* S. 41f.
[79] Ebd., S. 42.

die Theologie in gewisser Verfilzung mit Philosophie nicht ernst genug genommen hat. Außerdem ist die Erfahrung Gottes mit der philosophischen Seinserfahrung nicht identisch und auch nicht jederzeit vollziehbar, während sich die Seinserfahrung immer vollziehen läßt. Die Gotteserfahrung hängt nämlich vom Nahen und Sich-Entziehen des Gottes selbst ab, das in der Lichtung des Seins geschieht und das sich als das Heile dem Menschen öffnen muß, damit die Dimension des Heiligen erschlossen wird, innerhalb derer "der Heilige", bzw. Gott zu ihm sprechen kann.

Da Auszeichnende unseres Weltalters besteht für Heidegger in der Verschlossenheit der Dimension des Heilen, was vielleicht "das einzige Unheil"[80] ist. Da aber, nach ihm, darüber, ob und wie Gott in die Lichtung des Seins hereinkommt, nicht der Mensch entscheidet, so kann Gott auch nicht in der Macht des Menschen stehen, was in Geschichte und Gegenwart sowohl Philosophie als auch Theologie nicht selten vergessen haben. Damit vergaßen sie, sowohl das Sein als auch den Gott zu erfahren und zu denken. Möglicherweise auch das Heil des Menschen.

Könnte nun das Seins-Denken doch vielleicht nicht zum "praeambulum" des heilenden Gott-Glaubens werden?

BIBLIOGRAPHIE

P. Brkić, *M. Heidegger und die Theologie*, Mainz 1994.

E. Coreth, *Beiträge zur Christlichen Philosophie*, Wien 1999.

M. Heidegger, "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", in: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.

—, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959
—, *Nietzsche 1,* 3. Aufl., Pfullingen 1961.
—, *Einführung in die Metaphysik*, 3. Aufl., Tübingen 1966.
—, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt 1975.
—, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Frankfurt 1978.
—, "Phänomenologie und Theologie", in: *Wegmarken*, 2. Aufl., Frankfurt 1978.
—, "Vom Wesen des Grundes", in: *Wegmarken*, 2. Aufl., Frankfurt 1978.
—, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein",* GA 39, Frankfurt 1980.
—, "Hegels Begriff der Erfahrung", in: *Holzwege*, 6. Aufl., Frankfurt 1980.
—, "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", in: *Holzwege*, 6. Aufl., Frankfurt 1980.
—, "Wozu Dichter?", in: *Holzwege*, 6. Aufl., Frankfurt 1980.
—, *Über den Humanismus*, 8. Aufl., Frankfurt 1981.
—, *Was ist Metaphysik?*, 12. Aufl., Frankfurt 1981.
—, *Hölderlins Hymne "Andenken",* GA 52, Frankfurt 1982.
—, *1. Nietzsches Metaphysik. 2. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, GA 50, Frankfurt 1990.
—, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Frankfurt 1991.

[80] Ebd.

—, *Beiträge zur Philosophie*, 2. Aufl., GA 65, Frankfurt 1994.
—, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt 1997.

H. Hübner, "M. Heideggers Götter und der christliche Gott", in: *Heidegger Studien*, Vol. 15, Berlin 1999.

E. Jüngel, "Brief an G. Neske vom 18. August 1988", in: *Antwort, M. Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988.

M. Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, Olten/Freiburg 1967.

J. Möller (Hrsg.), "Einleitung: Der unbewältigte Gott der Philosophen", in: *Der Streit um den Gott der Philosophen*, Düsseldorf 1985.

M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3. Aufl., Freiburg 1964.

K. Rahner, "Über die Verborgenheit Gottes", in: *Schriften zur Theologie*, Bd. XII, Zürich 1975.

W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1, Darmstadt 1979.

B. Welte, "Gott im Denken Heideggers", in: *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg 1975.

E. Wolz-Gottwald, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Wien 1999.

Philosophy and Theology in Martin Heidegger's Thought

ABSTRACT: The relation between philosophy and theology in Martin Heidegger's thought is multilayered and tense. On the one hand, he admits that his theological origin, i.e. his Christian-Catholic rootedness, determines the direction of his thought, while on the other hand, he has been fighting against theology that is too much tinted with philosophy. At the same time, he opposes that his thought be called theistic or atheistic. In the analytic of *Dasein* he wants to create assumptions that would enable him to talk about God, gods or divine in general. This brings him close to mysticism, and even more so to mythology, which is revealed in his interpretation of Hölderlin. Nietzsche's talk about God's death helps him in this context. However, neither with Nietzsche nor with Heidegger does this death look like real death. Both thinkers hold that death strikes that God who has in philosophy and theology been made a being. After the thinking of the Being had thrown light upon their thought, God of Biblical theology and above all God whose coming is expected according to Heidegger cannot be left to death, because he evades human comprehension, especially one in the form of philosophy and theology.

KEY WORDS: Philosophy, theology, theology of the history of Being, thinking, belief, atheism, theism, onto-theology, mysticism, mythology, God.