

## Aufklärung der Aufklärung

### Heideggers Spätphilosophie und die philosophische Theologie

Von RICO GUTSCHMIDT (Dresden)

Heideggers späte Seins- und Ereignisphilosophie hat unübersehbar religiöse Bezüge, die sich zum Beispiel in dem Begriff des *letzten Gottes*, an dem Konzept der *Göttlichen* im so genannten *Geviert* und in den Arbeiten zur *Hölderlintheologie* zeigen. Während das Verhältnis dieser Einzelaspekte zu den konfessionellen Theologien Gegenstand zahlreicher Untersuchungen war und ist, soll hier das Gesamtanliegen der Heideggerschen Spätphilosophie auf das grundsätzliche Problem der Spannung zwischen Philosophie und Theologie bezogen werden: Zum einen trifft Heideggers Ontotheologiekritik viele Ansätze philosophischer Theologie insofern zu Recht, als in ihnen Gott vorhandenheitsontologisch als sogar kausal wirksame Entität gedacht wird, und zum andern lässt sich Heideggers Gesamtansatz so verstehen, dass der Mensch Teil eines unhintergehbaren Ereignisses ist, das sich weder verstehen noch auch nur objektiv erfassen lässt, wobei einerseits diese Unhintergebarkeit wiederum religiösen Charakter hat und als Ausgangspunkt für eine angemessene und zeitgemäße philosophische Theologie dienen kann, und wobei andererseits die bloße Anerkennung dieser Unhintergebarkeit eine Selbstaufklärung der Vernunft darstellt, die sich ihrer Grenzen bewusst wird und erst dadurch richtig selbst versteht. Entgegen Heideggers ungeheurem Einzigartigkeitsanspruch lässt sich damit seine hermetische Spätphilosophie als konventionelle Religions- und Vernunftkritik kontextualisieren und in diesem Sinne plausibilisieren.

#### I. Philosophische Theologie als Selbstaufklärung der Vernunft

Philosophische Theologie gilt seit der Religionskritik der Aufklärung und insbesondere seit den kantischen Widerlegungen der klassischen Gottesbeweise vielfach als ein hoffnungslos überholtes und obsoletes Unterfangen. Für einigen Zweifel an der Berechtigung dieser Abwertung sollte aber die Tatsache sorgen, dass ganz ähnlich gelagerte Religionskritik schon immer ein wesentlicher Bestandteil der Religionen selbst war. So werden bereits im alttestamentlichen Bilderverbot verfehlte Gottesvorstellungen abgewehrt, und Xenophanes entlarvt lange vor Feuerbach, Marx und Freud die Götter als menschliche Projektionen, wobei in beiden Fällen die Religion nicht wie bei diesen bekämpft, sondern im Gegenteil gezeigt werden soll, dass die wahren Götter in Bildern und Projektionen nicht zu erfassen sind. Die

lange Tradition der negativen Theologie kritisiert sämtliche menschlichen Vorstellungen vom Göttlichen überhaupt als verfehlt, und es ist eine berechnete Frage, ob die aufklärerische Religionskritik bis hin zu den gegenwärtigen *New Atheists* nicht Bilder kritisiert, die ohnehin unangemessen sind, womit diese Kritik eher zu einer Vertiefung von Religiosität führen könnte, als diese, wie intendiert, zu diskreditieren. Dieser schmale Grat zwischen destruktiver und konstruktiver Religionskritik lässt sich am Beispiel Kants demonstrieren, der, zumindest in der unmittelbar nachfolgenden Debatte und besonders nach Mendelssohns Diktum vom *Alleszermalmer*, hauptsächlich als destruktiver Religionskritiker wahrgenommen wurde, nach eigenem Verständnis aber das (vermeintliche) Wissen aufheben musste, um zum (wahren) Glauben Platz zu bekommen, der also gerade durch seine Widerlegungen der klassischen Gottesbeweise dem Glauben beziehungsweise der wahren Religiosität erst wieder zu ihrem eigenen Recht verhelfen wollte.<sup>1</sup>

Ähnliches gilt für Heidegger, der in seiner Spätphilosophie unerbittlich gegen die als Ontotheologie gebrandmarkte philosophische Theologie polemisiert, mit der Bekämpfung des philosophischen Gottes aber die wahre Religiosität des *göttlichen Gottes* (Heidegger) wieder freizulegen suchte: Er löste sich von dem Katholizismus seiner Herkunft und seines Theologiestudiums, da auch dieser ihm ontotheologisch geprägt schien, und beschwor stattdessen in mythischer Rede den *letzten Gott* und die *Göttlichen im Geviert*.<sup>2</sup> Statt die bestehende Religion reformatorisch von falschen Vorstellungen zu reinigen, entwirft er damit eine eigene „philosophische Mythologie“, die etwa von Hans Jonas oder Jürgen Habermas zu Recht als neuheidnisch charakterisiert wird, die aber in ihrem Bemühen, verfehlte philosophische Gotteskonzepte zu vermeiden und dennoch das Anliegen echter Religiosität zur Sprache zu bringen, von höchstem Interesse ist. Hierin liegt die durch die offenbare Nähe von destruktiver und konstruktiver Religionskritik aufgeworfene Frage: Wenn die aufklärerische Religionskritik mit ihrem Abweis von ohnehin falschen Gottesvorstellungen, von Bildern und Götzen, die der wahren Religiosität ohnehin abträglich sind, sogar zur Vertiefung von Religiosität beitragen könnte, statt zwangsläufig zu ihrer Diskreditierung zu führen, so stellt sich die Frage, wie *dies* aus philosophischer Perspektive zu verstehen ist. Die Aufgabe philosophischer Theologie sollte daher nicht darin bestehen, bestimmte Glaubensinhalte rational nachzuvollziehen, was offenbar leicht zu der von Kant und Heidegger zu Recht kritisierten schlechten Metaphysik führt, sondern darin, den *Glauben selbst* in seinem Vollzug rational zu bestimmen und *damit* den Sinn der Rede von Gott verständlich zu machen.

Dieser Sinn wird allein schon mit der Frage nach der *Existenz* Gottes verfehlt, da die Vorstellung einer in irgendeiner Hinterwelt existierenden Entität streng genommen bereits dem Bilderverbot widerspricht. Hier gilt die lapidare Feststellung aus *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*: „Darf G[laube] nicht abgesehen von seinem Gegenüber verstanden werden, so darf umgekehrt dieses Gegenüber auch nicht einfach als G[laube]nsgegenstand von seiner lebendigen Erfahrung isoliert und verobjektiviert werden.“<sup>3</sup> Damit ist die doppelte Gefahr einer objektivistischen und subjektivistischen Engführung ausgesprochen: Glaube lässt sich

<sup>1</sup> Inzwischen gibt es zahlreiche Arbeiten, die Kants positives Verhältnis zur Religion auch in seiner Philosophie bestätigt finden; vgl. für einen Überblick A. U. Sommer, Neuerscheinungen zu Kants Religionsphilosophie, in: Philosophische Rundschau, 54 (2007), 31–53.

<sup>2</sup> Die Schriften Heideggers werden unter der Sigle GA nach der Gesamtausgabe, Frankfurt/M. 1975 ff., zitiert.

<sup>3</sup> H. Graß, Art. ‚Glaube: V. Dogmatisch‘, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 2, Tübingen 1958, Sp. 1601–1611, zitiert nach der elektronischen Ausgabe (CD-Rom) aus dem Jahr 2000, Sp. 11605.

weder als das Fürwahrhalten bestimmter metaphysischer Aussagen verstehen, obwohl dies im Selbstverständnis vieler Gläubiger und oft auch in der Theologie und philosophischen Theologie der Fall ist<sup>4</sup>, noch auf die bloß subjektiven Zustände des Gläubigen zurückführen, wozu sich Tendenzen etwa bei Pascal, Schleiermacher oder Kierkegaard finden, weshalb die Herausforderung philosophischer Theologie darin besteht, zwischen diesen verfehlten Extremen den Glaubensakt rational einsichtig zu machen. Das Glaubensverständnis der Religionen kann dabei nur bedingt als Richtschnur dienen, da auch diese zu Selbstmissverständnissen neigen und immer wieder der (konstruktiven) Religionskritik bedürfen, wobei insbesondere ein Glaube im Sinne des „Fürwahrhaltens übernatürlicher Sachverhalte“<sup>5</sup> auch vom Atheismus völlig zu Recht abgelehnt wird, womit aber Götzen abgelehnt werden, die auch jeder recht verstandene Theismus abzulehnen hat – der eigentlichen Religiosität kommt man stattdessen näher, wenn man, wie Heidegger, selbst die Alternative zwischen Theismus und Atheismus als verfehlt erkennt, sofern es sich bei ihnen um eine Alternative bezüglich solcher übernatürlicher Sachverhalte handelt (vgl. GA 65, 411).

Wenn es also das Ziel philosophischer Theologie sein sollte, den Glauben ohne Verweis auf vergegenständlichte Glaubensinhalte in seinem Vollzug zu verstehen, ohne ihn aber auf der anderen Seite als ein bloß subjektives Phänomen abzutun, so haben in dieser Hinsicht einige jüngere philosophische Ansätze systematische Erträge erbracht, an die hier im Folgenden angeschlossen werden kann. Zu denken ist hier an die Arbeiten von Ulrich Barth, Walter Schweidler, Gunnar Hindrichs und Thomas Rentsch<sup>6</sup>, in denen ausgehend von unter anderem Neuplatonismus, Anselm, Kant, Schelling, Wittgenstein und Heidegger jeweils Grenzreflexionen der Vernunft unternommen werden, die auf je ihre Weise zeigen, dass die Vernunft weder sich selbst noch die Existenz der Welt zu verstehen, geschweige denn zu begründen vermag: Die Vernunft hängt von etwas ab, das sie nicht erfassen oder objektivieren kann, was Hindrichs mit der Frage „Worin sind wir?“ auf den Punkt bringt. Diese Einsicht führt zu einer „indirekten Metaphysik“ (Schweidler) beziehungsweise „inversen Theologie“ (Hindrichs), in denen das Absolute nicht vergegenständlicht wird, sondern sich als absolute Transzendenz paradoxal in solchen Grenzreflexionen entzieht und gerade darin zeigt. In diesem Sinne wird Negativität explizit mit Transzendenz verklammert (Rentsch), wobei unter Transzendenz also kein Gegenstand noch Geist verstanden wird, sondern die transzendente Bezogenheit des Subjekts auf uneinholbar vorgängige Sinnhorizonte, die allen lebensweltlichen Vollzügen konstitutiv zu Grunde liegen, sodass Gott zu einem unhintergehbaren Grenzbeff wird (Barth).<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Auch in der analytischen Religionsphilosophie mit unter anderem John Hicks eschatologischem Verifikationismus, Alvin Plantingas reformierter Erkenntnistheorie oder Richard Swinburnes Wahrscheinlichkeitsargumenten geht man wie selbstverständlich von einem seienden Gott aus, der eine kausale Rolle in der Welt einnimmt und an den zu glauben eine Frage mehr oder weniger guter Argumente ist.

<sup>5</sup> H. Vorster, Art. ‚Glaube: I. Der G[laubens]-Begriff der Theologie‘, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel 1974, Sp. 627–643. Vorster bezeichnet diese verfehlt Glaubensauffassung etwas ungeschickt als „entartet“ (Sp. 628).

<sup>6</sup> U. Barth, Gott als Projekt der Vernunft, Tübingen 2005; W. Schweidler, Das Uneinholbare. Beiträge zu einer indirekten Metaphysik, Freiburg 2008; G. Hindrichs, Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik, Frankfurt/M. 2008; Th. Rentsch, Gott, Berlin 2005; ders., Transzendenz und Negativität, Berlin 2011.

<sup>7</sup> Auch das „Nicht-Identische“ in Adornos *Negativer Dialektik* und die Derridasche „différance“ sind Ergebnisse solcher Grenzreflexionen und können als Versuche, diese Ergebnisse auf den Begriff zu bringen, als „Substitute des Absoluten“ (Rentsch), angesehen werden. Von Adorno übernimmt Hindrichs auch den Begriff der „inversen Theologie“.

Diese Ansätze stellen mit ihren Grenzreflexionen eine Aufklärung der Aufklärung dar, eine Selbstaufklärung der Vernunft, die sich ihrer Grenzen bewusst und in ihren Grenzen auf etwas verwiesen wird, was traditionell in der religiösen Rede von Gott gemeint ist, womit philosophische Theologie eine besondere Form der Vernunftkritik wäre. Eine solche philosophische Theologie hypostasiert keine göttlichen Entitäten, womit die Spannung zwischen subjektivistischer und objektivistischer Glaubensauffassung dahingehend aufgelöst wird, dass sich der Glaube nicht auf einen äußeren Gegenstand bezieht, sondern auf objektive Strukturen prinzipieller Unhintergebarkeit, die im Akt des Glaubens im persönlichen Erleben, und zwar im Modus des grundlosen Vertrauens, positiv vergegenwärtigt werden. Gemäß dieser Deutung setzt sich die Religiosität schon lange auf ihre Weise mit solchen Grenzen der Vernunft auseinander und wäre darin am Ende aufgeklärter als die Aufklärung selbst, die zwar diese Grenzen lange schon reflektiert, aber zumindest insofern nicht voll würdigt und anerkennt, als sie keinen angemessenen *persönlichen* Umgang mit ihnen bereitstellt, der dem Glauben als einer besonderen Lebenseinstellung entsprechen könnte.<sup>8</sup> Man mag freilich der Auffassung sein, dass eine solche innere Haltung zu diesen Grenzen nicht notwendig ist und deren rationale Kenntnisaufnahme genügt. Dann sollte man aber auch die Religiosität nicht als irrational abwerten, sondern als eine besondere Möglichkeit der Auseinandersetzung mit den prinzipiellen Grenzen der Vernunft wahrnehmen und anerkennen. Insgesamt wäre damit die philosophische Theologie kein seit Kant überholtes Randgebiet der Philosophie, sondern zentrales Instrument der Selbstaufklärung der Vernunft über ihre Grenzen, zu denen man sich religiös verhalten kann, die es aber, durchaus auch ohne die Rede von Gott, zumindest in ihrer vollen Schärfe anzuerkennen gilt, und deren systematische Konsequenzen für die Philosophie als Ganze erst noch auszuloten zu sein scheinen.

Vor dem Hintergrund der hiermit skizzierten Auffassung von philosophischer Theologie und Religiosität ergibt sich nun ein neues Verständnis von Heideggers kryptischer Spätphilosophie, die als eine solche philosophische Theologie mit einer entsprechenden Bestimmung von Religiosität gelesen werden kann: Es findet sich bei Heidegger nicht nur Religions- beziehungsweise Ontotheologiekritik, sondern mit dieser auch eine Vernunftkritik, die sich gegen die Verabsolutierung des kausalen und instrumentellen Denkens wendet und demgegenüber darauf verweist, dass der Mensch in ein unhintergebares Ereignis eingelassen ist, das er gar nicht verobjektivieren kann. Der religiöse Charakter dieser Unhintergebarkeit wird nicht nur mit der Rede vom *letzten Gott* und den *Göttlichen* explizit gemacht, ihm entspricht auch die quasireligiöse Haltung der *Inständigkeit* beziehungsweise *Gelassenheit*, die sich ganz so, wie der Glaube hier als eine besondere, die Grenzen der Vernunft positiv vertrauend gegenwärtig haltende Lebenseinstellung charakterisiert wurde, als die positiv vertrauende Vergegenwärtigung prinzipieller Unhintergebarkeit im persönlichen Erleben verstehen lässt.

<sup>8</sup> Zu der langen Tradition der philosophischen Reflexion dieser Grenzen gehören die genannten Autoren vom Neuplatonismus über Schelling bis zu Adorno und Derrida. Was aber das *persönliche* Verhältnis zu diesen Grenzen betrifft, so finden sich neben der überwiegenden Nichtwahrnehmung als philosophische Haltungen unter anderem *Verzweiflung* (Cioran), *Ekel* (Sartre), *Trotz* (Camus) und *Ironie* (Rorty), die aber im Vergleich zu dem zwar grundlosen, aber dennoch positiven Vertrauen des Glaubens als unangemessener Umgang mit den Grenzen der Vernunft erscheinen. Als philosophische Ansätze in diese positive Richtung können der „philosophische Glaube“ bei Karl Jaspers und die „Neue Geborgenheit“ bei Otto Friedrich Bollnow gelten, das „Schweben“ in der „Fragwürdigkeit“ zwischen unbedingtem Sinn und absoluter Sinnlosigkeit bei Wilhelm Weischedel wirkt dagegen, besonders im Vergleich zu Heideggers *Gelassenheit*, eher wie uneingestandene Verzweiflung.

## II. Heideggers Spätphilosophie als philosophische Theologie

Zum Verhältnis von Heideggers Spätphilosophie zur Theologie ist schon so viel gesagt worden, dass allein eine Übersicht der Positionen ein eigenes Buch erfordern würde. Während dabei zahlreiche Gemeinsamkeiten, Unterschiede und gegenseitige Beeinflussungen herausgestellt wurden und werden, wird Heideggers Philosophie dagegen nur selten auf das systematische Verhältnis von Philosophie und Theologie bezogen, um das es in der philosophischen Theologie geht. Entsprechende Ansätze finden sich erst in jüngster Zeit<sup>9</sup>, und zwar hauptsächlich in phänomenologisch-hermeneutischer Perspektive, die hier in einem eigenen Vorschlag für eine solche Bezugnahme mit den oben genannten neueren Ansätzen philosophischer Theologie zu verbinden versucht wird. Daher soll nun vor deren Hintergrund Heideggers Spätphilosophie in drei Schritten untersucht werden: *Erstens* ist seine Ontotheologie- und Vernunftkritik zu analysieren, in der sowohl verfehlte Gottesvorstellungen als auch ein verfehltes Selbst- und Weltverständnis der Vernunft kritisiert werden. *Zweitens* muss es um seine Konzeptionen des *Seins* beziehungsweise des *Ereignisses* gehen, die als Antworten auf diese Vernunftkritik im Sinne einer Grenzreflexion der Vernunft gelesen werden können und zu einem angemessenen Selbst- und Weltverständnis führen sollen. *Drittens* sind die religiösen Bezüge herauszustellen, die mit diesen Grenzreflexionen einhergehen, wobei auch die besondere Form der Religiosität zu untersuchen ist, die Heidegger als Ergebnis eines persönlichen existenziellen Wandels von den verfehlten Weltbildern hin zum Ereignisdenken beschreibt. Dabei soll gezeigt werden, dass sich mit Heidegger eine philosophische Theologie entwickeln lässt, die im Sinne der oben vorgestellten Konzeptionen als Grenzreflexion der Vernunft auf prinzipielle Grenzen verweist, von denen Religiosität insofern ihren Ausgang nimmt, als mit der religiösen beziehungsweise mythischen Rede von Gott beziehungsweise Göttern diese Grenzen vergegenwärtigt werden. Dieses Ergebnis könnte *erstens* im Sinne einer Aufklärung der Aufklärung kritisches Potenzial für das Selbstverständnis der Vernunft liefern, die darüber freilich nicht religiös werden muss, dabei *zweitens* gleichwohl zum Verständnis von Religiosität zwischen subjektivistischer und objektivistischer Engführung beitragen, und nicht zuletzt *drittens* die hermetische Spätphilosophie Heideggers plausibilisieren und in die lange Tradition konstruktiver Religions- und Vernunftkritik einordnen.

*1. Ontotheologie- und Vernunftkritik.* Heideggers Kritik an der instrumentellen Vernunft, die in seiner vielzitierten Technikkritik gipfelt, erinnert in vielem an konventionelle Kulturkritik, wird aber auf ein grundlegend verfehltes Selbst- und Weltverständnis zurückgeführt, das Heidegger als eine „Auslegung des Seienden“ (GA 5, 69) bezeichnet, die von der Metaphysik vorgenommen wird und ganze Zeitalter prägt: „Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt. Dieser Grund durchherrscht alle Erscheinungen, die das Zeitalter auszeichnen.“ (Ebd.) In der *neuzeitlichen* Metaphysik stellt sich der Mensch laut Heidegger als Subjekt die Welt als Objekt gegenüber und stellt sie damit für seinen rechnenden Umgang mit ihr sicher: „Diese Vergegenständlichung des Seienden vollzieht sich in einem Vorstellen, das darauf zielt, jegliches Seiende so vor sich zu bringen, daß der rechnende Mensch des Seienden sicher und d. h. gewiß sein kann.“ (GA 5, 87)

<sup>9</sup> Zum Beispiel in: A. Anelli, Heidegger und die Theologie. Prolegomena zur zukünftigen theologischen Nutzung des Denkens Martin Heideggers, Würzburg 2008; und: A. K. Wucherer-Huldenfeld, Philosophische Theologie im Umbruch: Ortsbestimmung. Philosophische Theologie inmitten von Theologie und Philosophie, Wien 2011.

Der dieser „Auslegung des Seienden“ entsprechende Umgang mit der Welt wird in den *Beiträgen zur Philosophie* als *Machenschaft* näher bestimmt: „Denn dieser Wille, der alles macht, hat sich im voraus der *Machenschaft* verschrieben, jener Auslegung des Seienden als des Vor-stellbaren und Vor-gestellten.“ (GA 65, 108 f.; Hervorhebung im Original). Die Leere dieser *Machenschaft*, die als *Wille zum Willen* letztlich nihilistisch um sich selbst kreist, veranlasst Heidegger zu einer ressentimentgeladenen Kulturkritik (vgl. etwa GA 65, 495), hinter deren polemischen Spitzen aber die Kritik an einer instrumentellen Vernunft steckt, die das Seiende im Ganzen verobjektiviert und als verfügbar denkt, und die nun laut Heidegger in verfehlten Konzepten der Metaphysik beziehungsweise philosophischen Theologie ihren Ursprung findet, in denen das Seiende im Ganzen von einem verobjektivierten Gott fundiert würde: Heidegger unterstellt in seiner Ontotheologiekritik der gesamten abendländischen Metaphysik pauschal, auf die ontologische Frage nach dem Sein des Seienden im Ganzen und vor allem auf die Frage nach dessen Grund theologisch mit dem Verweis auf einen das Sein tragenden Gott als *causa prima*, der sich (so seit Spinoza) selbst als *causa sui* verursacht, zu antworten beziehungsweise ein das gesamte Seiende tragendes Sein mit Gott zu identifizieren. Dieser Vorwurf wird von Heidegger erst seit den 30er Jahren entwickelt (in letztgültiger Fassung in dem Text *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*<sup>10</sup> von 1957) und ist nicht zu verwechseln mit dem schon vorher vorgetragenen Vorwurf der *Seinsvergessenheit*: Wenn etwa die katholische Heideggerschule möglicherweise zu Recht nachweist, dass Thomas von Aquin mit seinem subsistierenden Sein Heideggers *ontologische Differenz* bereits mitbedacht hat<sup>11</sup>, so bleibt dennoch der Vorwurf der Ontotheologie bestehen, da Thomas dieses Sein *expressis verbis* mit Gott identifiziert. Mit dieser Konzeption von Gott als erstem Grund, der dem Seienden als Ganzem zu Grunde liegt, kommt zu der Verabsolutierung des vergegenständlichenden Denkens eine Verabsolutierung kausalen Denkens hinzu, für die Heidegger letztlich das Christentum verantwortlich macht: „Der christlich-jüdische Gott ist die Vergötterung nicht irgend einer besonderen Ursache einer Bewirkung, sondern die Vergötterung des Ursacheseins als solchen, des Grundes des erklärenden Vorstellens überhaupt.“ (GA 66, 240) Diese Vergötterung beziehungsweise Verabsolutierung der Kausalität wirkt laut Heidegger auch in säkularen Welten weiter, in denen das Seiende auch ohne Gott als Ganzes objektiviert und damit vermeintlich verfügbar gemacht würde, worin Heidegger nach wie vor das Christentum wirken sieht: „Deshalb leistet jedoch die dieser Vergötterung entsprechende Entgötterung dem in der Neuzeit erst beginnenden Wandel der Erklärung in den planend-einrichtenden Betrieb alles Seienden und seines Vorstellens und Erlebens die besten Dienste. Das Christentum [...] behält immer noch die Sicherung der Einrichtungen über ‚das Leben‘ hinaus in der Hand kraft jener feinsten Vergötterung des Größten, des Ursacheseins für Wirkungen, wie es in der ‚Idee‘ des Schöpfergottes und der Auslegung des Seienden als *ens creatum* sich bekundet“ (ebd.); beziehungsweise „[i]n der *Machenschaft* liegt zugleich die *christlich-biblische* Auslegung des Seienden als *ens creatum*, mag dieses nun gläubig oder verweltlicht genommen werden“ (GA 65, 132; Hervorhebung im Original). Hier gehen Religions- und Vernunftkritik ineinander über, was für die im ersten Teil postulierte Verbindung von philosophischer Theologie und Selbstaufklärung der Vernunft von entscheidender systematischer Bedeutung ist: Die Vorstellung, die Vernunft könne sich

<sup>10</sup> In: GA 11, 51–79. Zu der Entwicklung dieses Konzepts bei Heidegger vgl. J. U. Barrón, *Metaphysik als Ontotheologie: Zur Rekonstruktion der Heideggerschen Auffassung der Geschichte der Philosophie*, in: *Heidegger Studien*, 26 (2010), 165–182.

<sup>11</sup> So zum Beispiel in: J. B. Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch – Zeit – Sein*, Pfullingen 1975.

als Subjekt die Welt als Ganze als Objekt gegenüberstellen, findet ihre Vollendung in der Vorstellung, Gott wäre eine Entität, die das Ganze des Seienden trägt, wobei die Verobjektivierung der Welt und die Verabsolutierung von Kausalität sogar notwendig mit der Vorstellung eines (göttlichen) ersten Grundes einhergeht. Dies erläutert Heidegger in der genannten Schrift von 1957 wie folgt: „Die Sache des Denkens ist das Seiende als solches, d. h. das Sein. Dieses zeigt sich in der Wesensart des Grundes. Demgemäß wird die Sache des Denkens, das Sein als der Grund, nur dann gründlich gedacht, wenn der Grund als der erste Grund [...] vorgestellt wird. [...] Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt. Die Metaphysik muß auf den Gott hinaus denken, weil die Sache des Denkens das Sein ist, dieses aber in vielfachen Weisen als Grund.“ (GA 11, 67) Das Objektivieren der Metaphysik, die Heidegger in diesem Zusammenhang *Ontologik* nennt, ist notwendig verbunden mit dem verobjektivierten Gottesverständnis des ersten, sich selbst verursachenden Grundes, wie es der von Heidegger so genannten *Theologik* entspricht – diese beiden Disziplinen gehören als *Ontotheologie* systematisch zusammen: „Denn offenkundig handelt es sich nicht erst um einen Zusammenschluß zweier für sich bestehender Disziplinen der Metaphysik, sondern um die Einheit dessen, was in der Ontologik und Theologik befragt und gedacht wird: Das Seiende als solches im Allgemeinen und Ersten *in Einem mit* dem Seienden als solchem im Höchsten und Letzten. [...] In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik.“ (GA 11, 68; Hervorhebungen im Original)

Die Kritik an dieser Gotteskonzeption wird mithin zu einer Vernunftkritik, da sich die Vorstellung der göttlichen ersten Ursache und die Verabsolutierung des objektivierenden und kausalen Denkens gegenseitig bedingen und letzteres ohne die Annahme einer ersten Ursache zu einem unhaltbaren Kausalregress führen würde: Die Vernunft kann das Ganze des Seienden und die absolute Gültigkeit des Kausalprinzips nicht widerspruchsfrei zusammen denken, womit auch der gegenwärtige Naturalismus an eine prinzipielle Grenze stößt, mit deren Anerkennung nach der hier vorgebrachten These sich nicht nur die Vernunft angemessen selbst versteht, sondern an der auch die eigentliche Religiosität beginnt.

Diese Verbindung von Vernunft- und (konstruktiver) Religionskritik findet sich bei Heidegger weiterhin darin, dass er neben seiner aufgezeigten systematischen Kritik an der ontotheologischen Gotteskonzeption zusätzlich darauf aufmerksam macht, dass die Lösung einer ontologischen Fragestellung durch den Verweis auf Gott keine adäquate Rekonstruktion von Religiosität bietet, wozu er mit Pascal auf den Unterschied zwischen dem Gott der Väter und dem Gott der Philosophen aufmerksam macht, der sich in dem folgenden vielzitierten Hinweis ausspricht: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.“ (GA 11, 70)<sup>12</sup> Der entscheidende Schritt besteht nun darin, gerade in dem systematischen Scheitern dieser Gotteskonzeption den Ausgangspunkt der eigentlichen Religiosität zu sehen: „Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher.“ (Ebd.) Eine solche Wendung findet sich auch bei Kant und seiner Widerlegung der klassischen Gottesbeweise. So geht etwa der kosmologische Gottesbeweis von der Kontingenz des Seienden aus, von dem Dass des Seienden, das insbesondere auch nicht sein könnte (auch Heidegger

<sup>12</sup> Allerdings wurde einerseits in der Tradition der natürlichen Theologie durchaus auch der philosophische Gott als anbetungswürdig empfunden – und Heideggers Alternativkonzeptionen (siehe unten) laden andererseits auch nicht gerade zum Tanzen ein. Wichtiger als dieser Aspekt sind die angeführten systematischen Defizite der metaphysischen Gotteskonzeption.

verweist bekanntlich auf die Leibnizsche Frage, warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr nichts), und schließt davon auf ein absolut notwendiges Sein, das dann mit Gott identifiziert wird, was Heidegger Ontotheologie nennt und bei Kant Kosmotheologie heißt. Diesen Gottesbeweis widerlegt Kant damit, dass sich auch Gott als erste Ursache nach seiner Ursache fragen lassen müsste („[...] aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns [...]“; KrV, B 641), womit die *causa-sui*-Konzeption als unzulässiger Kausalitätszirkel entlarvt und der Kausalregress der Grundlosigkeit des Seienden erst als wahrer Abgrund erfahrbar wird (KrV, B 632 ff.). Im Zusammenhang mit Kants Maxime, er hätte das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen (KrV, B XXX), lässt sich dies durchaus als positive Würdigung dieses Gottesbeweises verstehen: Nicht als ontotheologische Sicherstellung des Dass des Seienden, sondern im Gegenteil als Verweis auf dessen prinzipielle Unhintergebarkeit, die als „Abgrund der Vernunft“ (Kant) zur wahren Religiosität beziehungsweise zum Glauben, zum „göttlichen Gott“ (Heidegger) führt.<sup>13</sup>

Bevor aber die religiösen Bezüge der Heideggerschen Vernunftkritik und ein entsprechendes Glaubensverständnis näher erläutert werden, folgt zunächst eine kurze Skizze darüber, wie laut Heidegger eine Vernunft zu denken ist, die sich ihrer aufgezeigten Grenzen bewusst ist: Dies zu beschreiben, ist das zentrale Anliegen sowohl von Heideggers Seins- als auch Ereignisphilosophie.

2. *Sein und Ereignis*. Das metaphysische Denken, das das Seiende im Ganzen verobjektiviert und das Kausalprinzip als absolut gültig annimmt, gerät zwangsläufig in das Dilemma, die Ursache für dieses Ganze des Seienden nicht mehr angeben zu können. Dabei spielt es keine Rolle, ob ein seiender Gott als erste Ursache hinzugenommen wird oder nicht, da sich auch dieser, wie mit Kant gesehen, nach seiner Ursache fragen lassen müsste: Die Kontingenz des Seienden führt mit Gott oder ohne in einen Kausalregress, den die über sich selbst aufgeklärte Vernunft anzuerkennen und mit dem sie umzugehen hat.<sup>14</sup> Heidegger spricht in diesem Zusammenhang von einem *Sprung* aus dem bisherigen, metaphysischen Denken in ein *Ereignisdenken*, in dem statt von dem Ganzen des Seienden von einem sich ereignenden Ereignis die Rede ist, und mit dem ein angemessener Umgang mit der prinzipiellen Unlösbarkeit des Kausalproblems versucht wird. Um die Etablierung eines solchen Umgangs dreht

<sup>13</sup> Für diese Lesart Kants und deren Nähe zu Heidegger vgl. N. Fischer, *Die philosophische Frage nach Gott*, Paderborn 1995, 345–365, hier 362: „Auch Heidegger arbeitet so gesehen wie einst Kant daran, das Wissen aufzuheben, um zum Glauben Platz zu schaffen.“ Für dieses Anliegen stehen unter anderem auch Luther, Pascal, Schleiermacher, Kierkegaard und schließlich Wittgenstein, und wenn sich Kant auch nicht bruchlos in diese Tradition einreihen lässt, zeigt sein Argument doch zumindest die Unhaltbarkeit jeglicher (auch analytischer) Ontotheologie. Der Erlebnischarakter des Religiösen im Gegensatz zu dessen vermeintlicher metaphysischen Grundlegung schließlich war Heidegger unter anderem durch die Studien von William James und Rudolf Otto vertraut.

<sup>14</sup> In ihrer Kritik am kosmologischen Gottesbeweis heben Hume und Russell hervor, dass auch das Universum selbst die Rolle der *causa sui* übernehmen könnte, womit keine zusätzliche göttliche Entität benötigt würde. Die Frage nach der Kontingenz des Seienden, ob mit einer göttlichen Entität oder ohne, wird damit aber nicht beantwortet, und kein geringerer als Carl Gustav Hempel hat schließlich gezeigt, dass diese Frage aus logischen Gründen gar nicht beantwortet werden kann (vgl. C. G. Hempel, *Science Unlimited?*, in: *The Annals of the Japan Association for Philosophy of Science*, 14 (1973), 187–202, hier: 200 ff.). Damit wird der Status dieser Frage problematisch, die hier aber nicht – wie etwa im Pragmatismus – als irreführend oder sinnlos abgetan werden soll, sondern als Reflexion der Vernunft auf ihre eigenen Grenzen und damit außerdem als wesentlicher Ausgangspunkt von Religiosität angesehen wird. Auch Hempel verweist hier mit Wittgenstein auf das Staunen über die Existenz der Welt (ebd.).

sich Heideggers gesamte Seins- und Ereignisphilosophie, in der er zunächst überhaupt auf das Problem der Kontingenz des Seienden aufmerksam macht, die bereits in der *ontologischen Differenz* thematisiert wird: Das Sein bezeichnet im Unterschied zum Seienden den Umstand, dass Seiendes ist. So erläutert Heidegger in der Parmenides-Vorlesung: „Um das Sein zu denken, bedarf es nicht der feierlichen Auffahrt des Aufwandes einer verzwickten Gelehrsamkeit, aber auch nicht absonderlicher und ausnahmehafter Zustände nach Art der mystischen Versenkungen und Schwelgereien in einem Tiefsinn. Es bedarf nur des einfachen Erwachens in der Nähe jedes beliebigen und unscheinbaren Seienden, welches Erwachen plötzlich sieht, daß das Seiende ‚ist‘.“ (GA 54, 222) Die Grundlosigkeit des Dass des Seienden wird als *Wunder aller Wunder* bezeichnet („Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: *daß* Seiendes *ist*“; GA 9, 307; Hervorhebungen im Original), und Heidegger versucht schließlich, das Konzept eines grundlosen Seins plausibel zu machen. So heißt es in *Der Satz vom Grund*: „Insofern Sein als Grund west, hat es selber keinen Grund. Dies jedoch nicht deshalb, weil es sich selbst begründet, sondern weil jede Begründung, auch und gerade diejenige durch sich selbst, dem Sein als Grund ungemäß bleibt. Jede Begründung und schon jeder Anschein einer Begründung müßte das Sein zu etwas Seiendem herabsetzen. Sein bleibt als Sein grundlos.“<sup>15</sup> Hier wird freilich nicht recht einsichtig, warum das Sein keinen Grund benötigen soll, was Heidegger bewusst zu sein scheint, und wozu er letztlich nur sagen kann, dass das Sein die Frage nach dessen Grund nicht zulasse: „Denken wir dem nach und bleiben wir in solchem Denken, dann merken wir, daß wir aus dem Bereich des bisherigen Denkens abgesprungen und im Sprung sind. Aber fallen wir mit diesem Sprung nicht ins Bodenlose? Ja und Nein. Ja – insofern jetzt das Sein nicht mehr auf einen Boden im Sinne des Seienden gebracht und aus diesem erklärt werden kann. Nein – insofern Sein jetzt erst als Sein zu denken ist.“<sup>16</sup>

Da aber schließlich die Rede vom Sein die metaphysische Frage nach dessen Grund noch immer unmittelbar nahe legt und damit auch für Heidegger noch zu sehr der ontotheologischen Metaphysik verhaftet ist, wird die Seinsphilosophie in seinen späteren Schriften immer mehr von einer Ereignisphilosophie abgelöst. Im Rückblick spricht Heidegger von seiner Seinsphilosophie als dem Versuch einer „Überwindung der Metaphysik durch die Metaphysik“ (GA 70, 193), und im späten Heraklit-Seminar von 1966/67 heißt es vom Sein sogar, dass „[...] ich dieses Wort nicht mehr gern gebrauche“ (GA 15, 20). Stattdessen wird die Unhintergebarkeit des Ereignisses thematisiert, in dem der Mensch steht und das er gar nicht erst objektiv erfassen, geschweige denn nach dessen Grund fragen könne. So ist der Mensch laut *Zeit und Sein*, einem Vortrag von 1962, „[...] in das Ereignis eingelassen. Daran liegt es, daß wir das Ereignis nie vor uns stellen können, weder als ein Gegenüber, noch als das alles Umfassende.“ (GA 14, 28) Dieses Ereignisdenken geht offensiver als das Seinsdenken von der Unlösbarkeit des Kausalproblems aus und bestimmt sich von dieser Grenze her<sup>17</sup>, die als *Abgrund* durchaus die Möglichkeit eröffnet, *innerhalb* des Ereignisses von Gründen zu sprechen, wenn diese Gründe nämlich nicht zu einem letzten Grund verabsolutiert werden und das kausale Denken von seiner Grenze als Abgrund seinen Ausgang nimmt: „Wenn das Denken den Bezug zum Grund und den

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Stuttgart 1957, 185.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Allerdings kann auch noch die Rede vom Ereignis verdinglichend verstanden und die Frage nach dessen Grund gestellt werden, worüber sich Heidegger im Klaren war: „Und so stark die neue Gefahr wird, daß jetzt das Ereignis sogleich nur ein Name und handlicher Begriff wird, aus dem anderes ‚deduziert‘ werden möchte, muß doch von ihm gesagt werden.“ (GA 65, 352) Zum Problem der Unhintergebarkeit hypostasierenden Sprechens siehe unten.

Grund als solchen bedenken soll, kann es sich nicht wieder an einen Grund halten, kann es nicht fernerhin ein Begründen sein wollen. Daher muß das Denken eigens an den Abgrund reichen, um den Wesensbereich für den Grund und den Bezug zu ihm freigeben zu können.“ (GA 79, 154) Das innerhalb des Ereignisses berechnete kausale Denken, das letztlich selbst als ein Teil des Geschehens des Ereignisses anzusehen ist, gründet also in einem Abgrund, der konstitutiv für das Ereignis des Seins und des Denkens ist, das unverfügbar vorgegeben und dessen Unverfügbarkeit in der prinzipiellen Unbeantwortbarkeit der Kausalfrage begründet liegt: „Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet.“ (GA 14, 29)

Allerdings belässt es Heidegger nicht bei dieser Feststellung. Es geht ihm auch um die lebensweltlichen Konsequenzen der Anerkennung dieser Unverfügbarkeit, und so beschreibt er das unverfügbare und grundlose Ereignis lebensweltlich als *Geviert*, womit er eine Hermeneutik des sich ereignenden Ereignisses vorlegt, dessen Ereignischarakter auf die Lebenswelt übertragen wird, die als Welt *weltet*: „Welt west, indem sie weltet. Dies sagt: das Welten von Welt ist weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar. Dies Unmögliche liegt nicht daran, daß unser menschliches Denken zu solchem Erklären und Begründen unfähig ist. Vielmehr beruht das Unerklärbare und Unbegründbare des Weltens von Welt darin, daß so etwas wie Ursachen und Gründe dem Welten von Welt ungemäß bleiben. Sobald menschliches Erkennen hier ein Erklären verlangt, übersteigt es nicht das Wesen von Welt, sondern es fällt unter das Wesen von Welt herab. Das menschliche Erklärenwollen langt überhaupt nicht in das Einfache der Einfalt des Weltens hin.“ (GA 7, 181) Die „Einfalt des Weltens“, die dem menschlichen Erklärenwollen verschlossen bleibt, wird phänomenologisch-hermeneutisch bestimmt als der wechselseitige Bezug („Spiegel-Spiel“) von *Erde, Himmel, Göttlichen* und *Sterblichen* aufeinander innerhalb des *Gevierths*: „Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt.“ (Ebd.)

Darauf und besonders auf das Wechselspiel zwischen den *Sterblichen* und *Göttlichen* wird im nächsten Abschnitt über die religiösen Bezüge in Heideggers Spätphilosophie noch näher eingegangen. Hier sei zunächst über das Leben als Ereignis festgehalten, dass der Erkenntnis der Unhintergebarkeit des Ereignisses eine Stimmung beziehungsweise Haltung entspricht, die zunächst als *Inständigkeit im Seyn* und schließlich als *Gelassenheit* bezeichnet wird. Es handelt sich, im Gegensatz zu der *Entschlossenheit in Sein und Zeit* und dem leeren *Willen zum Willen* der *Machenschaft*, um eine demütige Lebenseinstellung, die sich grundlos vertrauend auf das Ereignis einlässt und in der man dennoch kausal denken und objektivierend-technisch handeln kann, wenn beides von der prinzipiellen Unhintergebarkeit des Ereignisses ausgeht und nicht verabsolutiert wird. Dies erläutert Heidegger in seinem *Gelassenheitsvortrag* als die Möglichkeit des *gelassenen* Umgangs mit der Technik, wobei diese Haltung der Gelassenheit nicht einfach als ein verantwortungsvoller Umgang mit Technik innerhalb des onto-theologischen Weltbildes zu verstehen ist, sondern dessen Überwindung bedarf und auf dem Wissen um die Unhintergebarkeit der Welt als eines Ereignisses beruht, was im *Gelassenheitsvortrag* als die *Offenheit für das Geheimnis* beschrieben wird.<sup>18</sup> Vergegenständlichendes und kausales Denken wird hier nicht verabsolutiert, sondern ist eingelassen in die unhintergebare lebensweltliche Praxis des sich ereignenden Ereignisses, und zwar insbesondere des Ereignisses der technischen Welt selbst. Die machenschaftliche Verfallenheit an die Technik, die in den *Beiträgen* auf das grundlegend verfehlt metaphysische Weltbild zurückgeführt wurde, wird in der Haltung der Offenheit für das Geheimnis überwunden, in der weder das Seiende im Ganzen verobjektiviert noch das Kausalitätsprinzip verabsolutiert wird, sondern in der man sich der Unhintergebarkeit des sich ereignenden Ereignisses des Dass des Sei-

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Gelassenheit*, Stuttgart 1959, 22 ff.

enden wie auch der Unhintergebarkeit des (technischen) Handelns als eines konstitutiven Teils dieses Ereignisses bewusst ist.

3. *Religiöse Bezüge und Religiosität.* Das Geheimnis des *Gelassenheitsvortrags* zeichnet sich nun weiterhin durch eine Dialektik von Verbergen und Entbergen aus<sup>19</sup>, mit der eine Transzendenzstruktur angesprochen ist, die auch in den neueren Ansätzen indirekter Metaphysik, inverser Theologie beziehungsweise der Verklammerung von Negativität und Transzendenz gemeint ist. Die über ihre Grenzen aufgeklärte Vernunft sieht sich im Denken der Welt und im Denken selbst<sup>20</sup> in Abhängigkeit von etwas, das sie nicht erfassen kann, ein Umstand, der sich in einer solchen Dialektik zeigt und den Heidegger in seinem Ereignisdenken wiederzugeben versucht. Von diesem Umstand scheint auch alle Religiosität ihren Ausgang zu nehmen, weshalb eine zeitgemäße philosophische Theologie an dieser Stelle anzusetzen hat. Dabei kann es nicht darum gehen, existierende Wesenheiten oder Strukturen zu benennen, die Welt und Denken ermöglichen, da das jenseits der Grenze der Vernunft liegende und sie ermöglichende dieser selbst *ipso facto* nicht zugänglich ist. Stattdessen können die diesbezüglichen Unhintergebarkeitsstrukturen des Denkens und der Welt benannt werden, auf die auch die religiöse Rede von Gott beziehungsweise Göttern bezogen ist, und was sich insofern bei Heidegger wiederfindet, als er sich mit seiner mythisch-religiösen Rede ebenfalls auf diese Strukturen bezieht und ihnen gegenüber eine Haltung beschreibt, die als innere Einstellung der Religiosität beziehungsweise dem Glauben entsprechen könnte. Mit dieser Deutung von Religiosität beziehungsweise Glaube lässt sich deren gemeinsamer Kern dahingehend verstehen, dass sie sich im Sinne der religionsinternen Religionskritik wie dem Bilderverbot oder der negativen Theologie nicht auf äußere Entitäten beziehen und dennoch mehr sind als bloß subjektive Phänomene: Es handelt sich um die Vergegenwärtigung von objektiven Unhintergebarkeitsstrukturen an der Grenze der Vernunft, womit bereits die zitierte Offenheit für das Geheimnis eine *religiöse* Haltung ist.

Dass die Religiosität von solchen Strukturen der Unverfügbarkeit und Unhintergebarkeit ihren Ausgang nimmt und nur von diesen her zu verstehen ist, spricht Heidegger an mehreren Stellen seiner Spätphilosophie explizit aus, von denen hier als die bekannteste die entsprechende Formel aus dem *Humanismusbrief* zitiert sei. Diese bezieht sich auf die Grundlosigkeit des Seins, deren Anerkennung zu der Haltung des *Stehens in der Wahrheit des Seins* führt, von der es heißt: „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.“ (GA 9, 351) Eine große und in der Sekundärliteratur viel diskutierte Schwierigkeit betrifft nun das genaue Verhältnis von Sein und Gott bei Heidegger. Insbesondere in den *Beiträgen zur Philosophie* äußert sich Heidegger höchst missverständlich darüber, und es kann sowohl der Eindruck entstehen, sein *letzter Gott* wäre ein besonderer Modus des Seins, als auch die Deutung begründet werden, dieser stünde noch hinter dem Sein und zeige sich in diesem als

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Neben der Unbegreiflichkeit der Existenz der Welt thematisiert Heidegger auch die Unbegreiflichkeit des Denkens, indem er das Selbstverständnis der Vernunft im Ereignis so fasst, dass diese in all ihrem „Entwerfen“ vom Ereignis „geworfen“ ist: „Indem der Werfer entwirft, ‚vom Ereignis‘ denkerisch sagt, enthüllt sich, daß er selbst, je entwerfender er wird, um so geworfener schon der Geworfene ist. In der Eröffnung der Wesung des Seyns wird offenbar, daß das Da-sein nichts leistet, es sei denn den Gegenschwung der Er-eignung aufzufangen.“ (GA 65, 239)

seinem Medium.<sup>21</sup> Dabei dürfte nach den Ausführungen über die prinzipielle Unhintergebarkeit des Seins, die mit der Wahrheit des Seins gemeint ist, und insbesondere angesichts von Heideggers Ontotheologiekritik klar sein, dass Gott bei Heidegger nichts Seiendes ist und dass es sich bei der Haltung der *Inständigkeit im Sein* um eine religiöse Haltung handelt, deren religiöser Charakter mit der Rede vom *letzten Gott* lediglich hervorgehoben werden soll: Nur aus dieser Haltung heraus erschließt sich überhaupt erst die Bedeutung der religiösen Rede von Gott, die damit auch bei Heidegger als Verweis auf Strukturen der Unhintergebarkeit anzusehen ist. Dies macht Heidegger in einer (mündlichen) Äußerung im *Zürcher Seminar* von 1951 unmissverständlich klar: „Wenn ich noch eine Theologie schreiben würde, wozu es mich manchmal reizt, dann dürfte in ihr das Wort ‚Sein‘ nicht vorkommen. [...] Ich glaube, daß das Sein niemals als Grund und Wesen von Gott gedacht werden kann, daß aber gleichwohl die Erfahrung Gottes und seine Offenbarkeit (sofern sie dem Menschen begegnet) in der Dimension des Seins sich ereignet, was niemals besagt, das Sein könne als mögliches Prädikat für Gott gelten. Hier braucht es ganz neue Unterscheidungen und Abgrenzungen.“ (GA 15, 437) In der Dimension des Seins, also in einer Haltung, die sich der Unhintergebarkeit des Seins bewusst ist, ereignet sich die Erfahrung Gottes, womit diese Erfahrung eine besondere Form der Vergegenwärtigung dieser Unhintergebarkeit darstellt und sich nicht auf einen irgendwo existierenden – also seienden – Gegenstand bezieht.

Damit dürften *beide* genannten Deutungen (Gott als Modus des Seins beziehungsweise das Sein als Medium Gottes) einer zu buchstäblichen Lesart von Heideggers mythischer Redeweise geschuldet sein beziehungsweise können nur als Klärungsversuche innerhalb dieses mythischen Denkens gelten, mit dem er in der Tat vergegenständlichend von dem *letzten Gott* und den *Göttlichen* spricht, als handle es sich dabei um existierende Wesen. Dabei lehnt er sich aber explizit an die dichterisch-mythische Sprache Hölderlins an, womit es sich um bewusst *dichterische* Vergegenwärtigungen des ereignishaften Daseins handelt, die nach allem, was hier zu Heideggers Ontotheologiekritik gesagt wurde, nicht wörtlich zu verstehen sind, und in denen das Göttliche ganz im Sinne der hier vertretenen Linie auf Unhintergebarkeitsstrukturen zu beziehen ist. Allerdings sollte der Anspruch philosophischer Theologie darin bestehen, die hier erläuterte Transzendenzdimension als objektive Struktur des Daseins *philosophisch* zu erschließen und entsprechend auf den Begriff zu bringen. Was Dichter und Künstler darüber hinaus noch beitragen können, kann sich *prima facie* nur auf die Befindlichkeiten beziehen, die in religiöser Praxis mit der Vergegenwärtigung von Transzendenz einhergehen und erlebt werden – diese Befindlichkeiten und Stimmungen sind tatsächlich nur schwer artikulierbar und am ehesten noch den Künsten zugänglich, die vielleicht zum Nacherleben anregen können. Heidegger interpretiert Hölderlin jedenfalls auch auf philosophischer Ebene, und zu bedenken ist auch, dass Hölderlin nicht nur Dichter, sondern zugleich examinierter Theologe und zentrale Figur des deutschen Idealismus war. Als Beispiel für die zumindest halbphilosophische Deutung von Hölderlins Dichtung sei aus dem Vortrag *...dichterisch wohnt der Mensch...* (GA 7, 189–208) zitiert, in dem Heidegger den Zusammenhang von Unhintergebarkeit und Transzendenz ganz im Sinne der hier vertretenen These bestimmt und dabei die Transzendenzdimension mit der mythisch-religiösen Rede vom Erscheinen eines Gottes namhaft macht: „Das Erscheinen des Gottes [...] besteht in einem Enthüllen, das jenes sehen läßt, was sich verbirgt, aber sehen läßt nicht dadurch, daß es das Verborgene aus

<sup>21</sup> Die erste Lesart wird unter anderem verteidigt in: B. Klun, Die Gottesfrage in Heideggers ‚Beiträgen‘, in: *Theologie und Philosophie*, 81 (2006), 529–547; die zweite unter anderem in: T. Colony, The wholly other: Being and the last God in Heidegger’s Contributions to philosophy, in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 39 (2008), 186–199.

seiner Verborgenheit herauszureißen sucht, sondern allein dadurch, daß es das Verborgene in seinem Sichverbergen hütet.“ (GA 7, 201) Als systematisches Problem bleibt in diesem Zusammenhang die Frage bestehen, ob der besagte Anspruch philosophischer Theologie einlösbar ist und der Verweis auf Strukturen der Unhintergebarkeit und auf die Möglichkeit, diese im persönlichen Erleben vergegenwärtigen zu können, genügt, oder ob man tatsächlich auch mythisch-hypostasierend sprechen muss, um die Grenzen der Vernunft angemessen zum Ausdruck zu bringen. Gemäß Heideggers Sprachphilosophie ist das mythische Sprechen unhintergebar (vgl. etwa: „Die Sprache spricht, nicht der Mensch. Der Mensch spricht nur, indem er geschickt der Sprache entspricht“; GA 10, 143), und wenn auch der transzendentalphilosophische Verweis auf unverfügbare Sinnbedingungen zeitgemäßer als der auf einen existierenden Gott sein mag, so ist doch zuletzt – mit Wittgenstein – auch die Philosophie und ihre Rede von Transzendenzstrukturen in ein unhintergebares narratives Sprachspiel eingebettet, was die Frage nach dem Verhältnis von Narration, Mythos, religiöser Sprache, Metaphysik und Philosophie und dem jeweiligen Grad der Vergegenständlichungen ihres Sprechens aufwirft: Vielleicht ist der philosophische Verweis auf Unhintergebarkeiten auf seine Weise ebenfalls hypostasierend und daher lediglich der zeitgemäßere Mythos, schließlich wird dabei an die unklare räumliche Vorstellung appelliert, man könne „hinter“ Welt und Selbst nicht zurückgehen. Aber selbst wenn es sich hier nur um einen „Mythos von der Unhintergebarkeit des Mythos“<sup>22</sup> handelt, spricht Heidegger bewusst mythisch und darf aus der Perspektive des „philosophischen Sprachspiels“ nicht buchstäblich verstanden werden.

So kann die äußerlich verdinglichende Rede vom *letzten Gott* sehr wohl auf die aufgezeigten Strukturen der Unhintergebarkeit bezogen und damit als ein mythisches Sprechen rekonstruiert werden, das den religiösen Charakter dieser Strukturen herausstellen soll. Das Denken des Ereignisses bestimmt sich von dem Abgrund seiner Grundlosigkeit her und das religiöse Moment dieses Denkens liegt gerade in dieser Unmöglichkeit, einen Grund zu finden, was Heidegger als die *Verweigerung* des Ereignisses beschreibt und mit der religiösen Rede vom *letzten Gott* verbindet, dessen größte Nähe in dieser Verweigerung besteht: „Die größte Nähe des letzten Gottes ereignet sich dann, wenn das Ereignis als das zögernde Sichversagen zur Steigerung in die *Verweigerung* kommt“ (GA 65, 411; Hervorhebung im Original); beziehungsweise: „Die äußerste Ferne des letzten Gottes in der Verweigerung ist eine einzigartige Nähe“ (GA 65, 412). Auch die oben erwähnte Dialektik aus Verbergen und Entbergen erhält in den *Beiträgen* einen explizit religiösen Bezug: „Die Verweigerung ist der höchste Adel der Schenkung und der Grundzug des Sichverbergens, dessen Offenbarkeit das ursprüngliche Wesen der Wahrheit des Seyns ausmacht. So allein wird das Seyn die Befremdung selbst, die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes.“ (GA 65, 406; Hervorhebung im Original) Der *letzte Gott* wird gerade in seinem Entzug erfahren, womit Heidegger – vor dem Hintergrund des Ereignisdenkens – in mythischer Sprache auf eine Transzendenzstruktur der prinzipiellen Entzogenheit beziehungsweise Unhintergebarkeit verweist, die gemäß der hier anvisierten philosophischen Theologie schon immer in religiösem Erleben vergegenwärtigt wird.

Um eine solche Vergegenwärtigung dürfte es sich auch bei der Rede von den *Göttlichen* im so genannten *Geviert* handeln, das hier als die lebensweltliche Beschreibung des unverfügbaren und grundlosen Ereignisses aufgefasst wird, in dem das oben genannte verfehlt metaphysische Weltbild überwunden und die Welt heil und als ganze heilig ist.<sup>23</sup> Dabei

<sup>22</sup> A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, Freiburg 2006, 105 ff.

<sup>23</sup> Dafür muss freilich ausgerechnet der Schwarzwaldhof als Gegenbeispiel zu den verfemten urbanen Lebenswelten herhalten (GA 7, 162), weshalb hier, wie schon bei der Analyse der ontotheologischen

besteht Heidegger ganz im Sinne der erläuterten Selbstaufklärung der Vernunft über ihre Grenzen darauf, dass sich der Mensch überhaupt nur in Bezug auf diese Grenzen selbst versteht. So heißt es über das Sichentziehen des Grundes, das, wie gezeigt, im Zentrum des Ereignisdenkens steht: „Allein – das Sichentziehen ist nicht nichts. Entzug ist hier Vorenthalt und ist als solcher – Ereignis. Was sich entzieht, kann den Menschen wesentlicher angehen und inniger in den Anspruch nehmen als jegliches Anwesende, das ihn trifft und betrifft“ (GA 7, 134), ja mehr noch: „Wir sind überhaupt nur wir und sind nur die, die wir sind, indem wir in das Sichentziehende weisen. Dieses Weisen ist unser Wesen. Wir sind, indem wir in das Sichentziehende zeigen.“ (GA 7, 135) Dieses Weisen entspricht der Bezogenheit der *Sterblichen* (Menschen) im *Geviert* auf die *Göttlichen*, wobei die *Sterblichen* und *Göttlichen* ohne den wechselseitigen Bezug aufeinander nicht zu denken sind: „Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören von sich her zueinander einig, aus der Einfalt des einigen Gevierts zusammen“ (GA 7, 180); beziehungsweise: „Die einigen Vier sind in ihrem Wesen schon erstickt, wenn man sie nur als vereinzelt Wirkliches vorstellt“ (GA 7, 181). Ohne auf *Erde* und *Himmel* näher eingehen zu müssen, kann daher festgehalten werden, dass sich der Mensch (die *Sterblichen*) nur dann selbst versteht, wenn er durch seinen Bezug zu den *Göttlichen* im *Geviert* auf das Sichentziehende zeigt, womit diese *Göttlichen* für eine Struktur der *immanenten Transzendenz* stehen, die mitten im Geschehen auf dessen Unhintergebarkeit und Grundlosigkeit verweist, und mit der insbesondere die Vernunft erst dann über ein angemessenes Selbstverständnis verfügt, wenn sie sich der prinzipiellen Grenzen der Unhintergebarkeit, als die Transzendenz hier aufgefasst wird, bewusst ist.

Neben diesen explizit religiösen Bezügen in den Unhintergebarkeitsanalysen findet sich bei Heidegger ebenfalls die Beschreibung einer *existenziellen Wandlung* des Menschen, die von dem verfehlten ontotheologischen beziehungsweise technisch-metaphysischen Weltbild der Vergegenständlichung des Seienden im Ganzen, der Verabsolutierung von Kausalität und der ohne Bezug auf das Sichentziehende autonomen Selbstsetzung der Vernunft zu einem angemessenen Selbst- und Weltverständnis führen soll, und die als eine drastische Umkehr mit erheblichem existenzialistischen Furor geschildert wird. Es ist von der „völlige[n] Verwandlung des Menschen“ (GA 65, 113), ja von einem „Sturz des bisherigen ‚Menschen‘“ (GA 65, 294) die Rede: „Jetzt aber ist Not die *große Umkehrung*, die jenseits ist aller ‚Umwertung aller Werte‘, jene Umkehrung, in der nicht das Seiende vom Menschen her, sondern das Menschsein aus dem Seyn gegründet wird. Dieses aber bedarf einer höheren Kraft des Schaffens und Fragens, zugleich aber der tieferen Bereitschaft zum Leiden und Austragen im Ganzen eines völligen Wandels der Bezüge zum Seienden und zum Seyn.“ (GA 65, 184; Hervorhebung im Original) Die Stimmung dieses Übergangs ist *Schrecken* und *Scheu* und das Ergebnis schließlich die besagte Haltung der *Inständigkeit im Seyn* beziehungsweise der *Gelassenheit*.

Dieser Vorgang erinnert an religiöse Initiationsriten, an *Metanoia* und Bekehrungen, und in der Tat wurden in dieser Hinsicht zahlreiche Ähnlichkeiten (aber auch Unterschiede) zur christlichen Theologie herausgearbeitet.<sup>24</sup> Für die hier anvisierte *philosophische* Theologie ist daran aber vor allem von Interesse, dass auch in dieser zwischen dem Aufweis von Strukturen der Transzendenz und der Vergegenwärtigung solcher Strukturen im persönlichen Erleben, wie es etwa in religiösen Praktiken geschieht, unterschieden werden muss. Wenn religiöser

---

Fehlformen, immer zwischen Heideggers tendenziell reaktionärer Kulturkritik und den systematischen Punkten zu Unverfügbarkeit und Transzendenz zu unterscheiden ist.

<sup>24</sup> Vgl. exemplarisch H. Hübner, Seynsgeschichtliches und theologisches Denken: Kritische und unkritische Anmerkungen zu ‚Die Überwindung der Metaphysik‘, in: Heidegger Studien, 18 (2002), 59–87.

Glaube als eine grundlegende Haltung verstanden wird, die sich solcher Strukturen bewusst ist, und die insbesondere nichts zu tun hat mit dem Fürwahrhalten überlieferter beziehungsweise metaphysischer (insbesondere ontotheologischer) Aussagen, so ermöglicht dies ein Verständnis von Religiosität, das die eingangs diskutierten subjektivistischen beziehungsweise objektivistischen Engführungen umgeht. Die gelassene Haltung bei Heidegger kann dabei als ein grundloses Vertrauen verstanden werden, das sich der Grundlosigkeit des Ereignisses bewusst ist, aber zu einem positiven Verhältnis zu dieser Grundlosigkeit findet, indem es sich, sowohl in seinem Denken als auch in seinem Sein, grundlos getragen weiß, was Heidegger für das Denken wie folgt formuliert: „Am Ab-Grund findet das Denken keinen Grund mehr. Es fällt ins Bodenlose, wo nichts mehr trägt. Aber muß das Denken notwendig getragen sein? Offenkundig [...]. Doch muß denn das Tragende für alle Fälle den Charakter eines Trägers haben, den die Metaphysik als Substanz oder als Subjekt vorstellt? Keineswegs. Dergleichen wie das Denken kann getragen sein, indem es schwebt. Wie freilich das Denken zu schweben vermag, woher ihm das Schweben kommt, dies zu be-stimmen [sic], bedarf es einer eigenen Erfahrung und Besinnung. Beide sind so eigenartig, daß sie vermutlich erst aus dem Ereignis gedeihen.“ (GA 79, 154) Damit und mit dem Verweis auf dieses Ereignis beziehungsweise das *Seyn* kann sich Heidegger gegen die Vorstellung wenden, das Bewusstsein von der Grundlosigkeit des Seienden müsse zu Verzweiflung führen: „Nur wer zu kurz, d. h. nie eigentlich *denkt*, bleibt dort, wo eine Versagung und Verneinung andrängt, haften, um daraus den Anlaß zur Verzweiflung zu nehmen. Dies aber ist immer ein Zeugnis, daß wir noch nicht die volle Kehre des Seyns ermessen haben, um darin das Maß des Da-seins zu finden.“ (GA 65, 412; Hervorhebung im Original) Im Gegenteil ist die über ihre Grenzen aufgeklärte Vernunft nach einem solchen existenziellen Wandel überhaupt erst ganz bei sich, wofür Heidegger auf die Metapher des *Sprungs* zurückgreift, der beschrieben wird als „[...] der äußerste Entwurf des Wesens des Seyns derart, daß wir uns (selbst) in das so Eröffnete stellen, inständig werden und erst durch die Ereignung wir selbst“ (GA 65, 230). Die Religiosität dieser gelassenen Haltung des grundlosen Vertrauens in der *Inständigkeit* im Ereignis bringt Heidegger neben der zitierten Rede von den *Göttlichen* und dem *letzten Gott* auch in seiner Schrift *Der Satz vom Grund* ins Spiel, wenn er sich dort auf die christliche Mystik bezieht und den positiven Umgang mit dem grundlosen Sein („Wir scheinen durch diesen Satz [Satz vom Grund, R. G.] ins Bodenlose zu stürzen. Doch anderes tritt ein“)<sup>25</sup> mit dem Vers von Angelus Silesius „Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet“<sup>26</sup> erläutert. Ein weiteres Beispiel zu der religiös-gelassenen Art, mit der Grundlosigkeit des Seienden positiv und vertrauend umzugehen und „ohn warum“ zu leben, findet sich in einer von Heideggers Hölderlinvorlesungen: „Das Verstehen ist eigentlich [...] das Wissen des Unerklärbaren, nicht als würde es dieses erklären und so das Erklärte beseitigen, sondern das Verstehen lässt gerade das Unerklärbare als ein solches stehen. Ein Rätsel verstehen heißt nicht, es enträtseln, sondern heißt umgekehrt: das Rätsel loslassen als das, wofür und wogegen wir keinen Rat wissen.“ (GA 39, 246 f.) Diese Haltung, in der der Mensch das Rätsel loslässt und sich dennoch positiv getragen weiß, kann allerdings nicht autonom herbeigeführt werden, sondern muss sich laut Heidegger als Frucht einer *Besinnung* letztlich von selbst einstellen (vgl. zum Beispiel GA 65, 248). Man ist darin dem Geschick des Ereignisses überantwortet, was an die theologische Rede von der

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, a. a. O., 105.

<sup>26</sup> Ebd., 68 und passim. Die *Gelassenheit* hat dagegen in Meister Eckhart einen ungenannten mystischen Vorläufer; vgl. F.-W. von Herrmann, ‚Gelassenheit‘ bei Heidegger und Meister Eckhart, in: B. E. Babich (Hg.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire: Essays in Honor of W. J. Richardson*, S. J., Dordrecht 1995, 115–127.

Gnade erinnert und in philosophischer Theologie einem vom Menschen nicht abzusichernden Vertrauenszustand der Vergegenwärtigung von prinzipieller Unhintergebarkeit und damit Unbegreiflichkeit entsprechen könnte.

Wenn aber die über sich selbst aufgeklärte Vernunft letztlich in einem *Sprung* zu einer vertrauenden Haltung findet, in der sie ihre scheinbare Autonomie zu Gunsten der Bezogenheit auf das Geheimnis aufgibt und in eins damit das objektivierende und kausale Denken nicht absolut nimmt und damit das Rätsel des Seienden im Ganzen loslässt, handelt es sich dabei zum einen durchaus um den Sprung über jenen „garstigen, breiten Graben“, der zu einer Form religiösen Vertrauens führt, der aber zum anderen nicht als das *sacrificium intellectus* der Annahme übernatürlicher Sachverhalte zu verstehen ist, sondern als Anerkennung und angemessener, ja: *aufgeklärter* Umgang mit einer prinzipiellen und unhintergebaren Grenze der Vernunft. Sowohl das verabsolutierte objektivierende und kausale Denken einer selbstgesetzten Vernunft als auch die metaphysische Annahme übernatürlicher Sachverhalte streben nach einer *theoretischen Sicherheit* (*securitas*), die letztlich auf die dem Menschen unzugängliche Gottesperspektive abzielt, und die es durch die *praktische Gewissheit* (*certitudo*) der religiösen beziehungsweise glaubenden Haltung des Vertrauens im Ereignis zu ersetzen gilt, die dem erkenntnistheoretischen Primat der alltäglichen Lebenswelt entspricht, hinter die die über sich selbst aufgeklärte Vernunft nicht zurück kann.

### III. Resümee und Anschlussfragen

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass das Eingelassensein in ein unhintergebares Ereignis eine Transzendenzstruktur darstellt, mit der sich zum einen die verdinglichende Rede von Gott und dessen Rolle als Grund der Welt als unangemessen zurückweisen und in zeitgemäßer philosophischer Theologie durch den Verweis auf solche Strukturen der Unhintergebarkeit ersetzen lässt, und mit deren Anerkennung sich zum anderen die aufgeklärte Vernunft über ihre Grenzen klar wird, die sich in der Widersprüchlichkeit und damit Unmöglichkeit des Verabsolutierens von objektivierendem und kausalem Denken zeigen: Weder die Welt als Ganze noch des Selbst des Subjekts lassen sich vollständig objektiv erfassen und sind immer nur in ihrem Entzug erfahrbar, was im persönlichen Erleben religiös vergegenwärtigt werden kann. Diese Konzeptionen lassen sich insofern mit Heidegger verbinden, als die Kritik des vergegenständlichenden metaphysischen Denkens und die Unhintergebarkeit des Ereignisses das Zentrum seiner Spätphilosophie bilden und mit den zahlreichen religiösen Bezügen korrespondieren, die sich in seinen Analysen des Ereignischarakters der Lebenswelt finden: Genannt wurde seine Rede vom *letzten Gott*, von den *Göttlichen* im *Geviert*, die *Hölderlintheologie* und die Analysen eines existenziellen Wandels hin zu einer quasireligiösen Haltung des Vertrauens.

Fraglich ist dabei der Status der mythisch-religiösen Rede geblieben, die Heidegger offenbar für unvermeidlich hält und jedenfalls ausgiebig verwendet: Genügt es, die aufgezeigte Transzendenzstruktur der Unhintergebarkeit des Ereignisses zu benennen, oder fehlt diesem Aufweis wesentliches, wenn der Transzendenzcharakter nicht noch in dichterischem Sprechen vergegenwärtigt wird? Gegen Bultmanns Entmythologisierungsprogramm versuchen sowohl Paul Tillich mit seinen *Symbolen* als auch Karl Jaspers mit seinen *Chiffren* hier mehr zu sagen, als im „philosophischen Sprachspiel“ möglich ist. Auch jüngere Ansätze postmoderner christlicher Theologie bedienen sich, zum Teil im expliziten Rekurs auf Heidegger, analogen mythischen Sprechens, um sich dem Göttlichen zu nähern, wofür unter anderem die Arbeiten von David Tracy stehen, der zu diesem Zweck an Phantasie und Einbildungs-

kraft appelliert.<sup>27</sup> Und nicht zuletzt macht Wittgenstein auf die prinzipielle Unhintergebarkeit der Sprache und ihrer Verdinglichungen aufmerksam, die in keiner reinen Metasprache vermieden werden können – streng genommen ist alles Sprechen und Denken eine Form des Dichtens, und wenn philosophische Theologie auch nicht von „Gott“ sprechen muss, so doch zumindest vom Ereignis und dessen Transzendenzstrukturen, die beide ebenfalls als verdinglichend-dichterische Konzeptionen angesehen werden können und damit einen lediglich zeitgemäßen Mythos bilden würden: Man kommt aus der Sprache wie aus dem Ereignis nicht heraus, und die konstruktive Religionskritik hätte damit die nicht abschließbare Aufgabe, immer wieder darauf zu insistieren, dass alles mythische Sprechen der Vergegenwärtigung von etwas letztlich Unsagbarem dient.<sup>28</sup>

Daran anschließend muss gefragt werden, inwiefern sich überhaupt zwischen einer philosophischen Analyse von Unhintergebarkeitsstrukturen und einer Hermeneutik lebensweltlicher Befindlichkeiten trennen lässt, um die es sich bei Heideggers Spätphilosophie hauptsächlich zu handeln scheint: Zwar kann die Philosophie des Seins beziehungsweise des Ereignisses durchaus als philosophischer Aufweis objektiver Transzendenzstrukturen verstanden werden, aber sowohl bei der Rede vom *letzten Gott* als auch in der Lebensweltanalyse mit der Rede vom *Geviert* und den *Göttlichen* handelt es sich eher um Phänomenbeschreibungen aus der subjektiven Haltung der quasireligiösen Inständigkeit heraus. Ob eine solche Trennung zwischen objektivem Aufweis und subjektiver Beschreibung dieser Strukturen möglich ist, bleibt zu fragen, womit insbesondere die Frage nach dem genauen Verhältnis eines phänomenologisch-hermeneutischen Ansatzes philosophischer Theologie zu den zitierten, ebenfalls ontotheologiefreien und eher transzendentalphilosophischen Ansätzen indirekter Metaphysik, inverser Theologie beziehungsweise der Verbindung von Negativität und Transzendenz (Barth, Schweidler, Hindrichs und Rentsch) gestellt wird – in der Frage nach dem Verhältnis von Phänomenologie, Hermeneutik, Transzendentalphilosophie und philosophischer Theologie geht es letztlich um die eingangs vorgestellte, Jahrtausende alte Spannung zwischen objektivistischem und subjektivistischem Glaubensverständnis, die sich nicht ohne weiteres auflösen lassen dürfte: Es könnte sich, freilich durchaus als Ergebnis philosophischer Untersuchung, am Ende herausstellen, dass hier nur auf den Glaubensakt selbst verwiesen werden kann, womit dieser dennoch von einer Vernunft nachvollzogen wird, die sich ihrer eigenen Grenzen bewusst ist. Zusammen mit der Unhintergebarkeit des mythischen Sprechens würde dies bedeuten, dass die aufgeklärte Vernunft zu ihrem Selbstverständnis tatsächlich eine Religion oder zumindest so etwas wie die „Neue Mythologie“ des *Ältesten Systemprogramms* benötigt, allerdings nicht aus romantischer Sehnsucht beziehungsweise zur bloßen Kompensation verlorengelauter Sinnhorizonte, sondern sogar über das äußere

<sup>27</sup> Vgl. zum Beispiel D. Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981. Ähnliche Ansätze finden sich unter anderem bei Paul Ricœur und Eberhard Jüngel.

<sup>28</sup> So wie Wittgenstein in diesem Zusammenhang das Schweigen empfiehlt, entwickelt Heidegger mit seiner *Sigetik* eine „Schweigelehre“ gegenüber dem Sein (GA 65, 78 ff.). Mit Fichte könnte hier argumentiert werden, dass das, worum es diesem Schweigen geht, nur im bewussten Scheitern der begrifflichen Annäherung verstanden werden kann, dass diesem Schweigen also das vergebliche, nämlich immer hypostasierende Sprechen notwendig vorausgehen muss: „Soll das absolut Unbegreifliche, als allein für sich bestehend, einleuchten, so muß der Begriff vernichtet, und damit er vernichtet werden könne, gesetzt werden; denn nur an der Vernichtung des Begriffs leuchtet das Unbegreifliche ein.“ (Aus der *Wissenschaftslehre* von 1804, zitiert nach: W. Schweidler, *Das Uneinholbare*, a. a. O., 172) Man *muss* sprechen – im Bewusstsein der Vergeblichkeit alles Sprechens, sei dieses mythisch oder philosophisch.

Anliegen des Erschließens noch unabgegotener rationaler Potenziale der Religionen hinaus *mit innerer philosophischer Notwendigkeit*.

Verfehlt ist dagegen zum einen ein Naturalismus, der das innerweltlich durchaus berechnete objektivierende und kausale Denken absolut nimmt, ohne sich der daraus ergebenden Widersprüche bewusst zu sein. Diese gilt es anzuerkennen, womit man freilich nicht gleich religiös zu werden braucht: Man kann von vorgängig erschlossenem Sinn leben, ohne dass einem dies bewusst ist, und selbst wenn man sich das philosophisch-theologisch klar macht, muss dies nicht gleich zu einer erlebten Vergegenwärtigung dieser Strukturen führen, als die Religiosität hier verstanden wird – das grundlose Vertrauen in das unverfügbare und theoretisch nicht abzusichernde Dass der Welt lässt sich zwar als irrationales Moment des Glaubens verstehen, allerdings vertraut man darauf unbewusst ohnehin immer schon und kann sich auch ohne existenziellen Wandel und die Rede von Gott davon überzeugen. Überdies hebt Heidegger sogar hervor, dass sich der von ihm intendierte Wandel nicht erzwingen lässt, sondern durch *Besinnung* nur vorbereitet werden kann, sodass sich religiöse Erlebnisse angesichts seiner Philosophie einstellen können, aber nicht müssen.

Zum anderen ist ein ontotheologisch-verdinglichendes Sprechen von Gott als verfehlt anzusehen, das aber nach wie vor sehr verbreitet ist. Genannt seien dazu nur die eher traditionellen Ansätze philosophischer Theologie von Josef Schmidt, der im Rahmen seiner „systematischen Rekonstruktion des kosmologischen Gottesbeweises“ von einem unendlichen *Seienden* spricht<sup>29</sup>, und von Lorenz Puntel, der sich zwar explizit mit Heidegger auseinandersetzt, dann aber erstaunlicherweise eine Ontotheologie reinsten Wassers liefert.<sup>30</sup> Für die Theologie sei lediglich das Lehrbuch zur Fundamentaltheologie von Armin Kreiner erwähnt, in dem von Gott als von einer Entität die Rede ist, der man wie anderen Entitäten etwa der Naturwissenschaft Eigenschaften zu- beziehungsweise absprechen kann.<sup>31</sup> Selbst wenn mythisches Sprechen unvermeidbar ist, handelt es sich bei diesen Ansätzen um misslungene, da zu buchstäbliche Übertragungen der religiösen Rede von Gott in das „philosophische Sprachspiel“.

Mit Heideggers Aufweis der systematisch notwendigen Verbindung von *Ontologik* und *Theologik* in der *Ontotheologie* sind sich absoluter Naturalismus und verdinglichende Theologie näher, als beiden bewusst und lieb sein dürfte. Gegen beide Tendenzen gilt es, eine philosophische Theologie stark zu machen, die sowohl als konstruktive Religions- als auch Vernunftkritik zu einem angemessenen Selbst- und Weltverständnis und einer entsprechenden Haltung beitragen kann, dabei mit ihrem Verweis auf Transzendenzstrukturen die Rede von Gott verständlich macht, aber nicht unbedingt erfordert, und zu der in Heideggers Spätphilosophie einige Potenziale freigelegt werden konnten, womit diese kryptische Philosophie kontextualisiert und mithin plausibilisiert wurde. Außerdem wurde gezeigt, dass philosophische Theologie, recht verstanden, nicht als überholte Randdisziplin gelten sollte, sondern als zentraler und höchst lebendiger Bestandteil der Philosophie, wie es ihrer langen Tradition entspricht.\*

*Dr. Rico Gutschmidt, Technische Universität Dresden, Institut für Philosophie, 01062 Dresden*

<sup>29</sup> J. Schmidt, *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003, 61 ff.

<sup>30</sup> L. B. Puntel, *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion*, Tübingen 2010.

<sup>31</sup> A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, a. a. O.

\* Ich bedanke mich bei der Fritz Thyssen Stiftung für die Ermöglichung dieses Forschungsvorhabens durch ein anderthalbjähriges Forschungsstipendium.

### Abstract

Heidegger's philosophy of *being* and *enowning* contains many religious topics, such as the *last god*, the *divinities* within his concept of the *fourfold* or his so called *hölderlintheology*. In this paper, these aspects shall be illuminated by relating the overall concern of Heidegger's later philosophy to the tension between philosophy and theology: It will be argued that on the one hand his rejection of *ontotheology* is justified, since god is not a causally operating entity, and that on the other hand his concept of man being a part of an incomprehensible ongoing is not only an accurate criticism of reason in terms of a reflection on its limits, but also has a religious character, which can be seen as the starting point of an adequate and up to date philosophical theology. Against Heidegger's exorbitant claim of uniqueness, his later philosophy can thus be placed in the context of traditional critique of religion and reason respectively.