

# Der späte Heidegger und der gemeinsame Kern von Philosophie und Theologie

Von  
RICO GUTSCHMIDT  
Dresden

Das Verhältnis von Heideggers Philosophie zur Theologie ist ein bereits umfassend erforschtes und kaum noch zu überblickendes Thema, das aber dadurch eine bleibende Aktualität hat, dass es dabei auch um das grundlegende Problem des Verhältnisses von Philosophie und Theologie geht, das als jahrtausendealte Fragestellung zwar deutlich über Heidegger hinausweist, aber von Heideggers Spätphilosophie einige wichtige Einsichten gewinnen kann. Dieser Aspekt wurde bisher nur wenig in der Forschung berücksichtigt,<sup>1</sup> weshalb der vorliegende Beitrag den Versuch unternimmt, Heideggers Spätphilosophie vor diesem Hintergrund zu diskutieren und entsprechend zu kontextualisieren. Anhand der sprachphilosophischen Debatte um einen dritten Weg jenseits einer theistischen bzw. nonkognitivistischen Lesart religiöser Rede soll gezeigt werden, inwiefern sich im Anschluss an Wittgenstein mit Heideggers Spätphilosophie ein posttheistisches Religionsverständnis entwickeln lässt, das gleichzeitig auf einen gemeinsamen Kern von Philosophie und Theologie verweist, der der einstmaligen zentralen Rolle der philosophischen Theologie entspricht, und für dessen Freilegung Heideggers Spätphilosophie trotz aller Hermetik und vermeintlicher Privatmythologie von einer spezifischen, noch nicht abgeholten Relevanz ist.

## 1. Nichtreferentielle Semantik und posttheistisches Religionsverständnis

In der Frage nach einem philosophischen Verständnis der religiösen Rede gibt es neben den philosophischen Rekonstruktionen der natürlichen Theologie immer auch schon Kritik an theistischen Konzeptionen, die keineswegs nur gegen die Religion gerichtet ist, sondern sich im Gegenteil als religionsinterne

<sup>1</sup> Einschlägige Arbeiten dazu gibt es erst seit jüngster Zeit, vgl. zum Beispiel Alberto Anelli, *Heidegger und die Theologie. Prolegomena zur zukünftigen theologischen Nutzung des Denkens Martin Heideggers*, Würzburg 2008; Otto Pöggeler, *Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*, München 2009; A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Philosophische Theologie im Umbruch: Ortsbestimmung. Philosophische Theologie inmitten von Theologie und Philosophie*, Wien/Köln 2011.

Aufklärung darum bemüht, zu einem angemessenen religiösen Selbstverständnis beizutragen. Allerdings bewegt sich diese Kritik auf einem schmalen Grat, da zum Beispiel die negative Theologie von Feuerbach nicht ganz zu Unrecht als „ein subtiler, verschlagener Atheismus“ charakterisiert wurde.<sup>2</sup> Es stellt sich die Frage, wie eine konstruktive Kritik an klassischen, theistischen Konzeptionen möglich ist, ohne in bloßen Atheismus umzuschlagen, und was eine solche Kritik angesichts dieser Gefahr überhaupt motiviert.

Der klassische Theismus wird in der langen Tradition der natürlichen Theologie und gegenwärtig vor allem von den Protagonisten der analytischen Religionsphilosophie vertreten. Gott ist demnach ein höchstes Wesen mit besonderen Eigenschaften, für oder gegen dessen Existenz sich Argumente vorbringen lassen. Kritik an dieser Gottesvorstellung gibt es bereits bei Xenophanes und im alttestamentlichen Bilderverbot, weiterhin in der negativen Theologie bei Platon und im Neuplatonismus, im Mittelalter in der Tradition der negativen Theologie, in der von der natürlichen Theologie geprägten Neuzeit in den Positionen von zum Beispiel Luther und Pascal und schließlich, vorbereitet von u. a. Schleiermacher und Kierkegaard, in den Arbeiten von Jaspers, Heidegger und Wittgenstein, die zuletzt zu postmodernen Konzeptionen wie denen von Derrida, Levinas und Marion führten, die ihrerseits wiederum an mittelalterliche Konzepte negativer Theologie anknüpfen.<sup>3</sup> Aus der Perspektive der analytischen Religionsphilosophie können nun aber alle religionsinternen Ablehnungen des Theismus nur nonkognitivistisch verstanden werden, d. h. so, dass die religiöse Rede nicht als Ausdruck von Wahrheitsansprüchen über ein Wesen namens Gott zu verstehen ist, sondern lediglich als Ausdruck einer bestimmten Haltung gegenüber der Welt, was freilich auch explizit als Position vertreten wird, am prominentesten vielleicht von Richard Hare mit seiner Konzeption des „Blik“.<sup>4</sup>

Es gibt damit in der Frage nach einem philosophischen Verständnis der religiösen Rede neben der bloßen Ablehnung der Religion im Atheismus scheinbar nur die beiden Möglichkeiten des theistischen Realismus und des Nonkognitivismus. Was nun die Ablehnung des theistischen Realismus betrifft, steht Heideggers Kritik ganz in der klassischen Tradition der Widerlegung der Gottesbeweise von Hume über Kant bis etwa zu Russell und Mackie im 20. Jahrhundert, an die hier am Beispiel des kosmologischen Gottesbeweises kurz erinnert werden soll, an dem sich Heidegger auf seine Weise vor allem abarbeitet. So argumentiert Hume in seinen *Dialogen über natürliche Religion* gegen einen Gott als erste Ursache der Welt ganz einfach damit, dass auch dieser

<sup>2</sup> Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1971, 56.

<sup>3</sup> Vgl. Dirk Westerkamp, *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München 2006.

<sup>4</sup> Richard M. Hare, *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955, 99 ff.

eine Ursache benötigen würde: „So oder so sind wir genötigt, eine Stufe höher zu steigen, um für diese Ursache, die du als zufriedenstellenden Endpunkt angegeben hattest, wieder eine Ursache zu finden.“<sup>5</sup> Ähnlich zeigt Kant, 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), und schließlich hält Mackie in *Das Wunder des Theismus* fest:

Weshalb bedarf dann dieser (fragliche) Gott nicht ebenso einer weiteren Erklärung wie die „fragliche Wirklichkeit“? Die Antwort, Gott sei als das definiert, das sich selbst erkläre und daher das Zurückgehen in der Reihe der Erklärungen beende, ist auch hier wieder leer und nutzlos.<sup>6</sup>

Ohne nun die Positionen zu diskutieren, in denen Gott als erste Ursache keiner weiteren Ursache bedarf, Positionen, die in der Tradition der natürlichen Theologie etwa von Spinoza und Leibniz vertreten wurden und heute von analytischen Religionsphilosophen wie Swinburne und Plantinga,<sup>7</sup> soll hier gleich die Verbindung zu Heidegger hergestellt werden, der mit seiner ganzen Philosophie für ein grundloses *Sein* bzw. *Ereignis* einsteht, das von keinem Gott getragen wird, und der die theistische Gottesvorstellung als *Ontotheologie* kritisiert und in kulturkritischer Polemik für allerlei neuzeitlich-moderne Verfallssymptome verantwortlich macht.

Von dieser Kulturkritik abgesehen, bringt Heidegger dann aber den systematischen Punkt ins Spiel, dass gerade die Kritik an einem ontotheologisch falsch verstandenen Gott zu einer *wahren* Religiosität führe, für die sein Konzept des *göttlichen Gottes* steht: „Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *Causa sui* preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher.“<sup>8</sup> So teilt Heidegger zwar die zitierte Kritik an einem theistischen Gottesverständnis, steht aber entgegen den atheistischen Anliegen Russells oder Mackies in der oben angeführten langen Tradition, die bei allen Unterschieden ganz grob und zumindest der Tendenz nach als religionsinterne Ablehnung eines theistischen Realismus zusammengefasst werden kann. Die Frage ist nun, ob ein solches Religionsverständnis mehr sein kann als nonkognitivistisch, ob also eine *posttheistische* Religiosität mehr als eine besondere Haltung der Welt gegenüber darstellt. Wenn Heidegger von einem *göttlichen Gott* spricht, scheint mehr gemeint zu sein, als nur eine Einstellung. Aber wie könnte sich das angesichts der scheinbar strengen Alternative zwischen theistischem

<sup>5</sup> David Hume, *Dialoge über natürliche Religion*, Stuttgart 2007, 48.

<sup>6</sup> John Leslie Mackie, *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 2007, 397.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Christian Weidemann, *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*, Freiburg/München 2007.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (GA 11), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 2006, 77.

Realismus mit Gott als erster Ursache und nonkognitivistischem bzw. sogar religionsablehnendem Atheismus plausibilisieren lassen?

Eine Lösung verspricht die Sprachphilosophie Wittgensteins und eben auch Heideggers. An Wittgenstein schließen vor allem die Arbeiten von D. Z. Phillips an, der mit seinem Anliegen eines *purifying atheism* genau für den Versuch steht, den Theismus aus den genannten einschlägigen Gründen abzulehnen, und doch mehr zu bieten, als einen Nonkognitivismus ohne objektive Wahrheitsansprüche.<sup>9</sup> Kern zur Lösung dieses Problems ist für Phillips Wittgensteins Kritik an einer Bedeutungstheorie, die auf dem Bezug auf Gegenstände beruht. Diese Kritik soll hier an den Ausführungen zur Bedeutung des Wortes „Schmerz“ im Rahmen der Privatsprachenargumentation in den *Philosophischen Untersuchungen* kurz nachvollzogen werden. So stellt sich die Rekonstruktion der Bedeutung dieses Wortes als Verweis auf eine private Schmerzempfindung bei näherer Betrachtung als unhaltbar heraus, da sich eine solche private Empfindung als bloße Chimäre erweist, die für die Funktion der Sprache keine Rolle spielt: „Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von ‚Gegenstand und Bezeichnung‘ konstruiert, dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus.“<sup>10</sup> Damit ist aber nicht gesagt, dass es keine Schmerzempfindung gebe, sondern nur, dass diese nicht gegenständlich gedacht werden kann. Dies gipfelt in der berühmten Feststellung über den Status dieser Empfindung: „Sie ist kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts!“<sup>11</sup> Man kann und muss sogar über Schmerzen sprechen, als handele es sich um einen Gegenstand, wie zum Beispiel in „Ich *habe* Zahnschmerzen“, darf das aber nicht als buchstäblichen Verweis auf einen tatsächlichen Gegenstand verstehen, wie zum Beispiel in „Ich habe Zähne“. Wittgenstein wendet damit den Vorwurf ab, er würde behavioristisch die Existenz von Schmerzen leugnen, richtet sich aber dennoch gegen die Vorstellung eines gegenständlich verstandenen Schmerzes, auf den das Wort „Schmerz“ einfach referieren würde.

Auf diese Weise könnte sich nun auch die Rede von Gott jenseits von Theismus und Nonkognitivismus plausibilisieren lassen,<sup>12</sup> wobei es hier nicht um Empfindungen geht, sondern um andere spezifische Gehalte, die ebenfalls nicht gegenständlich zu verstehen sind, die sich aber wie der Schmerz dennoch vergegenständlichend thematisieren lassen, was im zweiten Abschnitt gezeigt werden soll: Es geht hier ebenfalls um kein Etwas, aber auch nicht um ein

<sup>9</sup> Zum Beispiel in Dewi Z. Phillips, *Religion without Explanation*, Oxford 1976.

<sup>10</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*, hrsg. von Joachim Schulte, Frankfurt 2001, §293.

<sup>11</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §304.

<sup>12</sup> Vgl. zu Phillips auch Hartmut von Sass, *Sprachspiele des Glaubens. Eine Studie zur kontemplativen Religionsphilosophie von Dewi Z. Phillips mit ständiger Rücksicht auf Ludwig Wittgenstein*, Tübingen 2010; für ähnliche Ansätze vgl. zum Beispiel Thomas Rentsch, *Gott*, Berlin/New York 2005; Hans J. Schneider, *Religion*, Berlin/New York 2008.

Nichts. Einen Weg in diese Richtung weist nun auch der späte Heidegger, wenn er beinahe mit den Worten Wittgensteins die Grammatik seiner Rede von „Nichts“ und „Sein“ erläutert:

Das Nichts ist niemals nichts, es ist ebensowenig ein Etwas im Sinne eines Gegenstandes; es ist das Sein selbst, dessen Wahrheit der Mensch nur dann übereignet wird, wenn er sich als Subjekt überwunden hat, und d. h., wenn er das Seiende nicht mehr als Objekt vorstellt.<sup>13</sup>

Zum einen hat diese „Wahrheit des Seins“ mit ihrer Überwindung des Subjekt-Objekt-Dualismus offenbar mit dem zu tun, was auch Wittgenstein meint, wenn er gegen die Vergegenständlichung von Schmerzempfindungen argumentiert. Zum anderen gelten Wittgensteins Argumente für die Alltagssprache insbesondere auch für die religiöse Rede mit ihren scheinbaren Vergegenständlichungen, auf die Heideggers Rede von „Nichts“ und „Sein“, wie unten gezeigt wird, hinausläuft. Heidegger geht dabei wie Wittgenstein davon aus, dass diese Vergegenständlichungen unvermeidbar sind und lediglich richtig verstanden werden müssen:

Das Sein *ist nicht* und gleichwohl können wir es nicht dem Nichts gleichsetzen. [Im Gegensatz zu obigem Zitat, aber:] Aber wir müssen uns andererseits dazu entschließen, das Seyn als das Nichts zu setzen, wenn „Nichts“ besagt das Nicht-Seiende. Das Seyn aber „ist“ über solches „Nichts“ hinaus nun nicht wieder „Etwas“, solches, wobei als einem Vorfindlichen wir, es vorstellend, ausruhen könnten. Wir sagen: das Seyn west, und nehmen dabei doch wieder eine Nennung in Anspruch und Gebrauch, die sprachlich dem Seienden zugehört.<sup>14</sup>

Auch für Heidegger betrifft dies nun nicht nur den Status der religiösen Rede, sondern bereits alltagssprachliche Phänomene, was er mit der Nähe von Alltagssprache und Poesie erläutert, die zeigt, dass die Sprache nicht auf dem referenzsemantischen Verweis auf Gegenständliches basiert, sondern wie ein Gedicht Bedeutungen herstellt, die auch ohne konkreten Gegenstandsbezug verständlich sind: „Eigentliche Dichtung ist niemals nur eine höhere Weise (Melos) der Alltagssprache. Vielmehr ist umgekehrt das alltägliche Reden ein vergessenes und darum vernutztes Gedicht, aus dem kaum noch ein Rufen erklingt“<sup>15</sup> und: „Daher nimmt die Dichtung niemals die Sprache als einen vorhandenen Werkstoff auf, sondern die Dichtung selbst ermöglicht erst die Sprache. [...] Also muß umgekehrt das Wesen der Sprache aus dem Wesen der

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Holzwege* (GA 5), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1977, 113.

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1989, 286 (Hervorhebung im Original).

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1985, 28.

Dichtung verstanden werden.“<sup>16</sup> Bei allen Unterschieden ihrer sprachphilosophischen Ansätze ist die Sprache letztlich laut Heidegger und Wittgenstein auf grundlegender Ebene nicht referentiell und basiert nicht auf dem Schema von Gegenstand und Bezeichnung (vgl. auch: „Die Sprache spricht, nicht der Mensch. Der Mensch spricht nur, indem er geschickt der Sprache entspricht.“<sup>17</sup>) Man muss zwar vergegenständlichend sprechen, darf daraus aber keine falschen Schlüsse über die Existenz von Schmerzen oder Gott bzw. bei Heidegger zunächst über die Existenz von „Sein“ und „Nichts“ ziehen. Ein besonders eindringliches Beispiel für solche Fehlschlüsse ist Wittgensteins Bemerkung, man könne zwar sinnvoll vom Auge Gottes sprechen, nicht aber von Gottes Augenbraue.<sup>18</sup>

Diesen Status der Sprache erläutert Wittgenstein auch anhand der religiösen Rede ganz allgemein:

Das Wesen der Religion kann offenbar nicht damit etwas zu tun haben, daß geredet wird, oder vielmehr: wenn geredet wird, so ist das selbst ein Bestandteil der religiösen Handlung und keine Theorie. Es kommt also auch gar nicht darauf an, ob die Worte wahr oder falsch oder unsinnig sind. Die Reden der Religion sind auch kein *Gleichnis*; denn sonst müsste man es auch in Prosa sagen können. Anrennen gegen die Grenzen der Sprache? Die Sprache ist ja kein Käfig.<sup>19</sup>

Der Gehalt der religiösen Rede zwischen theistischem Realismus und Nonkognitivismus kann also so plausibilisiert werden, dass sich die Bedeutung der religiösen Rede nur im Vollzug der religiösen Praxis erschließt, so wie sich die Bedeutung des Wortes „Schmerz“ innerhalb einer geteilten Praxis ergibt, womit zwar durchaus etwas kognitiv Gehaltvolles ausgedrückt wird, das aber nicht als Referenz auf irgendwo existierende Objekte zu verstehen ist. Es handelt sich dabei insbesondere nicht um Gleichnisse, es gibt nichts Geheimnisvolles dahinter, sondern die Worte sagen, was sie sagen, und werden in gemeinsamer Praxis verstanden. So sagt Wittgenstein an anderer Stelle über die Aussage „Wir werden uns vielleicht nach dem Tode wiedersehen“, sie sei kein Ausdruck einer Haltung, sondern dass von ihr gilt: „Es sagt, was es sagt. Warum solltest du in der Lage sein, es durch etwas anderes zu ersetzen?“<sup>20</sup>

Bemerkenswert ist daran vor allem, dass Wittgenstein mit dem Verweis auf den vermeintlichen Käfig der Sprache auch seine eigene philosophische Erläute-

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1996, 43.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* (GA 10), hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1997, 143.

<sup>18</sup> Ludwig Wittgenstein, *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, Düsseldorf/Bonn 1994, 100.

<sup>19</sup> Friedrich Waismann, „Notes on Talks with Wittgenstein“, in: *The Philosophical Review* 74 (1965), 12–16, hier: 14 (Hervorhebung im Original).

<sup>20</sup> Ludwig Wittgenstein, *Vorlesungen und Gespräche*, 99.

rungssprache in diese Betrachtung mit einbezieht: Auch die vielzitierte metaphorische Rede vom Anrennen gegen die Grenzen der Sprache kann nicht wörtlich verstanden werden, da die Sprache kein Käfig etwa aus Metall ist. Verstanden wird diese Beschreibung dennoch, und zwar nicht als Gleichnis, das für etwas anderes steht, sondern ganz direkt als das, was sie – wenn auch bildlich – sagt, wie eine Schmerzensäußerung. Derartige Reflexionen finden sich auch bei Heidegger, der für seine philosophischen Konzepte des „Nichts“, des „Seins“ und des „Ereignisses“ zu ganz ähnlichen Einschätzungen kommt, wobei er das aber nicht wie Wittgenstein einfach konstatiert, sondern durch neue Wort-schöpfungen zu überwinden versucht und immer wieder das Scheitern dieser Versuche einräumt. Heideggers Sprache stellt dabei eine Mischung aus philosophischer Erläuterungssprache und quasi-religiöser bzw. privat-mythologischer Rede dar, was aber entgegen der üblichen Vorurteile durchaus sinnvoll sein kann, wenn man mit Wittgenstein sieht, dass sich diese Sprachspiele, abgesehen höchstens von der Möglichkeit zur Theoriebildung, auf grundlegender Ebene nicht unterscheiden: Es gibt zwar große Unterschiede zwischen religiösen Sprechakten, religiösen und mythischen Erzählungen, philosophischer Erläuterungssprache und sprachlich verfassten Theorien, aber grundlegend handelt es sich in allen diesen Fällen um Sprachspiele, die auf eine geteilte Praxis von Sprechern angewiesen sind. Wenn also laut Wittgenstein sowohl für die religiöse als auch für seine eigene Rede zum Beispiel über das Anrennen gegen die Grenzen der Sprache gilt, dass sie nicht buchstäblich zu verstehen ist, so sagt Heidegger ganz ähnliches über seine Rede vom „Sein“ bzw. „Seyn“: „Das Sagen ‚des‘ Seyns ist trotz des gegenteiligen und für das alltägliche Vorstellen und Mitteilen unausrottbaren Anscheins kein Aussagen über Vorfindliches, sondern das aus dem Seyn selbst als dem Ereignis ereignete Ersagen seiner Wesung“<sup>21</sup>, was aber trotz des phänomenologischen Anspruchs, direkt aus dem „Seyn“ bzw. „Ereignis“ heraus zu sprechen (siehe unten), letztlich doch nur heißt: „Das Sein wird von uns, indem wir von ihm sagen, zum ‚Seienden‘ gemacht und so verworfen.“<sup>22</sup> Auch wenn es anders gemeint ist, kann letztlich vom Sein nur wie von einem Seienden gesprochen werden, so wie Wittgenstein für sein Anliegen die Vorstellung der Sprache als Käfig verwendet: „Das Denken des Seins ist im metaphysischen Denken des Seienden als solchen so entschieden befangen, daß es seinen Weg nur mit Stab und Stecken bahnen und gehen kann, die der Metaphysik entliehen sind.“<sup>23</sup> Allerdings ist es auch schon verfehlt, zu sagen, es wäre hier eigentlich etwas anderes gemeint, da es sich, wie bei Wittgenstein, explizit nicht

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Besinnung* (GA 66), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1997, 268.

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Grundbegriffe* (GA 51), hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1981, 82f.

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus* (GA 67), hrsg. von Hans-Joachim Friedrich, Frankfurt am Main 1999, 255.

um eine Rede in Gleichnissen handelt: „Das Sagen der Denker redet nicht in ‚Bildern‘ und ‚Zeichen‘ und ‚Chiffren‘, versucht sich nicht in mittelbaren Umschreibungen, die alle gleich untriftig sein müssten. Das Sein selbst ist gesagt.“<sup>24</sup> Den Status dieser Rede kennzeichnet er als „Erschweigung“, die aber eben nicht schweigt, sondern redet, und dabei, wie bei Wittgenstein, nicht für anderes steht, sondern sagt, was sie sagt: „Das Sagen als Erschweigen gründet. Nicht etwa ist sein Wort nur ein Zeichen für ganz Anderes. Was es nennt, ist gemeint.“<sup>25</sup> Man kommt mit der Sprache nicht aus der Sprache heraus, und man kann zwar in *verschiedenen* Weisen sprechen, bleibt aber immer auf die Sprache und ihre Möglichkeiten angewiesen.

Als Fazit dieser Überlegungen kann festgehalten werden, dass die religiöse Sprache weder buchstäblich theistisch zu verstehen ist (das obige Argument gegen den Theismus wird gleich im zweiten Teil wieder aufgenommen), noch als eine nur poetische Redeweise, die gemäß dem Nonkognitivismus eine besondere Haltung zur Welt zum Ausdruck bringt, sondern als eine Redepraxis mit ihren ganz spezifischen, durchaus objektiven Wahrheitsansprüchen (siehe unten), die, wie die Rede vom Schmerz, zwar vergegenständlichend ist, aber nicht zu vergegenständlichenden philosophischen Schlüssen, etwa über ein seiendes „Sein“ oder einen theistisch verstandenen Gott, verleiten darf. Sie erlangt ihre Bedeutung allein innerhalb einer geteilten Praxis von Sprechern, so wie es ganz allgemein für die Sprache und insbesondere auch für die philosophische Erläuterungssprache gilt.<sup>26</sup> Auch diese kann nur vergegenständlichende Redeweisen anbieten, die vielleicht zeitgemäßer und zumindest systematischer als die Narrationen der Religionen sind und entsprechenden, zum Beispiel phänomenologischen Theoriecharakter haben können, die der Sache nach aber ebenfalls nicht durchgängig buchstäblich verstanden werden dürfen. Diese Wittgensteinische Sprachauffassung findet sich in ganz ähnlicher Weise in der Spätphilosophie Heideggers, in der der prinzipiell gleiche Status des jeweiligen Sprechens direkt eingesetzt wird, indem zu der philosophischen Erläuterungssprache die quasi-mythische Rede von „Nichts“, „Sein“, „Ereignis“, „Geviert“ etc. tritt. Allerdings gibt es für diese Kunstsprache außerhalb bestimmter Teile der Heideggerforschung keine geteilte Praxis, weshalb sie einer gesonderten Interpretation bedarf.

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus* (GA 67), 135.

<sup>25</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), 80.

<sup>26</sup> Die geteilte Praxis religiöser Rede ist allerdings vor dem Selbstmissverständnis einer theistischen Lesart nicht gefeit. Im Gegenteil entspricht ein theistisches Gottesverständnis sogar dem Selbstverständnis vieler Gläubiger, was aber auf denselben Fehlschluss zurückgeht, mit dem man aus Aussagen wie „Ich habe Zahnschmerzen“ auf die Existenz eines gegenständlichen Schmerzes schließt. Das religiöse und das philosophische Sprachspiel kann man nicht beliebig vermischen, womit hier eine stark revisionistische These gegen ein verbreitetes religiöses Selbstverständnis vertreten wird.



## 2. Die Situation des Menschen und ihre Vergegenwärtigung in religiöser Rede

Im Folgenden soll daher der Gehalt von Heideggers Konzepten und damit auch der Gehalt der religiösen Rede in Bezug auf das kosmologische Argument erläutert werden, zu dem Heideggers Überlegungen über das Dass des Seienden in enger Beziehung stehen. Bei diesem Gottesbeweis handelt es sich bereits um eine Mischung aus philosophischem und religiösem Sprachspiel, da mit philosophischen Argumenten auf einen Gott geschlossen wird, der seinen eigentlichen Ort in der religiösen Praxis hat: *et hoc omnes Deum nominant* heißt es bei Thomas von Aquin. Mit Blumenberg lässt sich nun dazu sagen, dass man über das Ganze des Kosmos tatsächlich nur in Bildern sprechen kann:

Obwohl es seit Kants Antinomien müßig ist, über das Ganze der Welt theoretische Aussagen zu machen, ist es doch keineswegs gleichgültig, nach den Bildern zu fahnden, die dieses als Gegenständlichkeit unerreichbare Ganze „vertretend“ vorstellig machen.<sup>27</sup>

Wie im ersten Teil gezeigt, handelt es sich dabei zwar schon um eine metaphorische Sprache, die aber nicht als Gleichnis für anderes steht, sondern, wie in alltäglichen Fällen auch, bildlich einen kognitiven Gehalt zum Ausdruck bringt, der zwar nicht referenzsemantisch zu lesen ist, der aber dennoch direkt verstanden wird.

Dies soll jetzt am Beispiel der Leibnizfrage – „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“ –, die auch im Zentrum des kosmologischen Arguments steht, näher erläutert werden. Das zentrale Konzept in Heideggers gesamter Philosophie ist die „ontologische Differenz“ von „Seiendem“ und „Sein“, wobei der Begriff des „Seins“ in dieser Bedeutung eine Neuschöpfung Heideggers ist, die so etwas wie das vorgängige „Dass“ des Seienden ausdrücken soll: Das Seiende hat zuletzt keinen Grund, was Heidegger mit der Rede von der „Wahrheit des Seins“ auf den Begriff zu bringen versucht. Dabei reflektiert er explizit den Status der hierbei verwendeten Sprache, die auch hier wieder etwas sagt, was zwar direkt verstanden werden kann, aber nicht referenzsemantisch zu verstehen ist. Dazu heißt es bei Wittgenstein: „If I say ‚I wonder at the existence of the world‘ I am misusing language“<sup>28</sup> und: „But it is nonsense to say that I wonder at the existence of the world, because I cannot imagine it not existing.“<sup>29</sup> Da die Nichtexistenz des Seienden gar nicht denkbar ist, ist die Rede von dem Wunder der Existenz der Welt in einem referenzsemantischen Rahmen, streng genommen, sinnlos – und dennoch lässt sich verstehen, was damit gemeint ist. Ganz ähnlich argumentiert Heidegger:

<sup>27</sup> Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main 1998, 25.

<sup>28</sup> Ludwig Wittgenstein, „Lecture on Ethics“, in: *The Philosophical Review* 74 (1965), 3–12, hier: 8.

<sup>29</sup> Ludwig Wittgenstein, „Lecture on Ethics“, 9.

Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts? [...] So wurzelhaft diese Frage scheinen mag, sie hängt doch nur im Vordergrund des gegenständlich vorgestellten Seienden. Sie weiß nicht, was sie fragt; denn damit jenes wese, was sie als Gegenmöglichkeit zur Wirklichkeit des Seienden, zum Seienden als dem Wirklichen, noch kennt, nämlich das Nichts, das sie zu kennen meint, muß ja das Seyn wesen, das *einzig* stark genug ist, das Nichts nötig zu haben.<sup>30</sup>

Auch hier wird die Leibnizfrage, solange sie sich auf gegenständlich vorgestelltes Seiendes bezieht, als streng genommen sinnlos eingestuft: „Sie weiß nicht, was sie fragt.“ Sie erhält aber doch ihren Sinn, wenn man sie auf die Heidegger'schen Termini des „Nichts“ und des „Seyns“ bezieht, die genau den Umstand des Wunders des Dass des Seienden zum Ausdruck bringen sollen: „Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: *daß* Seiendes *ist*.“<sup>31</sup> Ganz ähnlich gibt Wittgenstein dem Wunder der Existenz, das er zunächst als Nonsens bezeichnet hat, eben diesen Sinn: „And I will now describe the experience of wondering at the existence of the world by saying: it is the experience of seeing the world as a miracle.“<sup>32</sup> Aber auch die Rede von einem Wunder ist nur ein weiterer Versuch, etwas über die Welt auszusagen, was nicht mit direktem Gegenstandsbezug gesagt werden kann, aber doch mehr ist, als eine bestimmte Haltung zur Welt: Die Rede vom Dass des Seienden ist verständlich, auch wenn man sich das Nichts des Seienden gar nicht vorstellen kann. So ist auch die Leibnizfrage nur dann sinnlos, wenn man sie buchstäblich versteht, und sie hat dagegen als Verweis auf das Wunder des Seienden, für das bei Heidegger das „Seyn“ steht, durchaus ihre Berechtigung: „Die Frage [nach dem Warum des Seienden] verfehlt sich selbst. Sie stellt sich ins Aussichtslose, in dessen Umkreis alle nur möglichen Antworten im vorhinein zu kurz geraten“<sup>33</sup>, aber: „Das Seiende können wir nie begreifen durch Erklärung und Ableitung aus anderem Seienden. Es ist nur zu wissen aus seiner Gründung in der Wahrheit des Seyns.“<sup>34</sup>

Die Leibnizfrage ist nun aber auch der Ausgangspunkt des kosmologischen Gottesbeweises, der im ersten Teil schon kurz besprochen wurde. Der oben wiedergegebene Standardeinwand lautet, dass sich das Seiende nicht durch einen seienden Gott erklären lässt, da dieser als Seiender wieder einer Erklärung bedürfte. Ein solcher Gottesbegriff ist also verfehlt, was die oben zitierte lange Tradition der religionsinternen Aufklärung auf je verschiedene Weise immer schon geltend gemacht hat. Dennoch hat die religiöse Rede in diesem Zusammenhang einen objektiven Gehalt, wenn man sie nämlich als Auseinanderset-

<sup>30</sup> Martin Heidegger, *Besinnung* (GA 66), 267 (Hervorhebung im Original).

<sup>31</sup> Martin Heidegger, *Wegmarken* (GA 9), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976, 307 (Hervorhebungen im Original).

<sup>32</sup> Ludwig Wittgenstein, „Lecture on Ethics“, 11.

<sup>33</sup> Martin Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus* (GA 67), 238.

<sup>34</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), 231.

zung mit Grenzfragen wie der Leibnizfrage auffasst, bei der die Rede von Gott jetzt aber nicht als eine Erklärung verstanden wird, sondern als Verweis auf die unbegreifliche Grundlosigkeit des Seienden. Ein solches Verständnis der religiösen Rede findet sich nicht nur bei Wittgenstein (in der schon zitierten *Lecture on Ethics*), sondern auch bei Heidegger, der dies in seiner eigenwilligen Terminologie so beschreibt, dass die *Gottschaft des Gottes* aus der *Wesung des Seyns* entspringt:

Sofern das Vor-stellen und Her-stellen an Grenzen kommt, nämlich an *seine*, die es zugleich als Grenzen des Seienden faßt, muß das Erklärbare, sofern es an das Un-erklärbare stößt, entweder verklärt oder durch das Unerklärbare selbst erklärt werden. Jedesmal kommt das Vor-stellen zur Ansetzung eines höheren Seienden oder eines Über-seienden. Niemals entspringt die *Gottschaft des Gottes* hier aus der *Wesung des Seyns*.<sup>35</sup>

Statt also eine solche Scheinerklärung zu akzeptieren, soll man, laut Heidegger, „inständig“ werden in der „Wahrheit des Seins“, die dafür steht, dass Seiendes ist, und aus der heraus auch die religiöse Rede erst angemessen verstanden werden kann. Dies besagt die vielzitierte Formel aus dem *Humanismus-brief*:

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.<sup>36</sup>

Damit ist es möglich, der Rede von Gott einen kognitiven Gehalt zuzuordnen, der weder einem theistischen Gott entspricht und doch mehr ist als Ausdruck einer subjektiven Haltung. Es geht um die Grundlosigkeit des Seienden, wobei auch diese Redeweise, wie gezeigt, buchstäblich verstanden genauso sinnlos ist, wie die Rede von Gott selbst, aber dennoch innerhalb des geteilten Sprachspiels philosophischer Erläuterungen verstanden wird, wie die religiöse Rede im religiösen Sprachspiel, da sie auch tatsächlich eine Struktur der Welt beschreibt, die man in den verschiedenen Sprachspielen eben verschieden beschreiben kann. Dabei stehen diese Sprachspiele nicht getrennt nebeneinander, sondern gehen, wie etwa im kosmologischen Argument, ineinander über, und beide sind wiederum grundlegend abhängig von der Alltagssprache. Entscheidend ist dabei nur, dass die Sprachspiele nicht beliebig vermischt werden können, wofür noch einmal an Wittgensteins Beispiel von Gottes Augenbraue erinnert sei: Genau wie in diesem Beispiel wird die religiöse Rede von Gott missverstanden, wenn man aus ihr einen theistischen Realismus herausliest.

Während sich nun Wittgensteins Äußerungen zum religiösen Sprachspiel auf einige knappe Bemerkungen beschränken, bietet Heidegger hier reichhaltige phänomenologische Analysen, die er in seiner zwar innovativen, aber doch auch

<sup>35</sup> Martin Heidegger, *Besinnung* (GA 66), 240 (Hervorhebung im Original).

<sup>36</sup> Martin Heidegger, *Wegmarken* (GA 9), 351.

etwas sperrigen privat-mythologischen Sprache entwickelt und die für die Fragestellung dieses Textes über das Verhältnis von Philosophie und Theologie weiter fruchtbar gemacht werden können. Heidegger unternimmt es ganz allgemein, phänomenologisch-hermeneutisch aus der Situation des Menschen als eines „Ereignisses“ heraus zu sprechen, womit er auch auf diese Situation selbst aufmerksam zu machen versucht und womit er insbesondere eine eigene Rede von Gott einführt. Diese zusätzliche Rede von Gott über das Sein hinaus kann nun etwas genauer rekonstruiert werden als das Vergegenwärtigen des Scheiterns des Versuchs, einen Grund des Seienden zu finden. So ließe sich zumindest die berühmt-berüchtigte Rede vom „Vorbeigang des letzten Gottes“ in den *Beiträgen zur Philosophie* verstehen, eine Rede, die Heidegger an anderer Stelle auch auf die „Wahrheit des Seins“ bezieht:

Diese Begründung des kaum angedachten Seins im Seiendsten des Seienden geht gemäß der metaphysischen Frage vom Seienden als solchen aus. Sie erfährt: daß Seiendes ist. Sie wird wie in einem Vorbeigang davon gestreift, daß Sein west.<sup>37</sup>

Die Erfahrung des Wunders, dass Seiendes ist bzw. dass „Sein west“, ist die Erfahrung des Scheiterns des Versuchs, einen Grund zu finden, der nämlich unweigerlich in den Regress führt, wie es Hume in den *Dialogen* formuliert hat: „Wenn du auch nur einen Schritt über das System dieser Welt hinausgehst, so erregst du damit bloß einen Wissensdurst, der sich doch nie stillen läßt.“<sup>38</sup> Dieser nie zu stillende Wissensdurst wird bei Heidegger umgekehrt als eine „Verweigerung“ von Seiten des „Ereignisses“ beschrieben, und das Scheitern jeder Setzung eines grundlegenden Seienden, das gleich wieder ein weiteres Seiendes zur Grundlegung benötigt, was zur Einsicht in das Wunder des Seienden bzw. der „Wahrheit des Seins“ führt, kann als „Vorbeigang des letzten Gottes“ verstanden werden:

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.<sup>39</sup>

Die größte Nähe des letzten Gottes ereignet sich dann, wenn das Ereignis als das zögernde Sichversagen zur Steigerung in die *Verweigerung* kommt.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Martin Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus* (GA 67), 214.

<sup>38</sup> David Hume, *Dialoge*, 50.

<sup>39</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), 406 (Hervorhebung im Original).

<sup>40</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), 411 (Hervorhebung im Original). Den biblischen Vorbeigang Gottes in Ex 33,22f. hat Heidegger 1924 in einem Seminar von Rudolf Bultmann kommentiert (vgl. Ben Vedder, *Heideggers Philosophy of Religion: From God to the Gods*, Pittsburgh 2007, 171).

Zu dieser Lesart passen auch die späteren Beschreibungen der „Göttlichen“ im „Geviert“, das als eine phänomenologisch-hermeneutische Analyse der als „Ereignis“ aufgefassten Lebenswelt angesehen werden kann, in der der Bezug der „Sterblichen“ zu den „Göttlichen“, die nur in ihrem Entzug erfahren werden, für die Grundlosigkeit dieses „Ereignisses“ steht:

Das Erscheinen des Gottes durch den Himmel besteht in einem Enthüllen, das jenes sehen läßt, was sich verbirgt, aber sehen läßt nicht dadurch, daß es das Verborgene aus seiner Verborgenheit herauszureißen sucht, sondern allein dadurch, daß es das Verborgene in seinem Sichverbergen hütet.<sup>41</sup>

Dieser Bezug kann genauer als die Erfahrung des Scheiterns des Versuchs einer Fundierung des Seienden verstanden werden, die dem Blick in den Abgrund des Regresses, in Heideggers Worten der *Verweigerung* durch das *Ereignis*, entspricht, und die aber nicht zur Verzweiflung, sondern über eine krisen- und bekehrungshafte existenzielle Wandlung zu der Haltung eines grundlosen Getragenseins führt, die bei Heidegger „Inständigkeit“ bzw. „Gelassenheit“ heißt.<sup>42</sup>

### 3. Fazit: Der gemeinsame Kern von Philosophie und Theologie

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Heideggers Spätphilosophie im Anschluss an Wittgenstein ein posttheistisches Verständnis des Glaubens ermöglicht, nach dem Gott nicht als Gegenstand verstanden wird, sondern Ausdruck für eine Grundstruktur der Welt ist, die man in philosophischer Sprache als Grundlosigkeit und Unhintergebarkeit bezeichnen würde: Das Das des Seienden ist nicht erklärbar, wobei mit Heidegger über Wittgenstein hinaus noch präziser gesagt werden kann, dass sich die Rede von Gott auf die Erfahrung des Scheiterns solcher Erklärungsversuche beziehen lässt. Bemerkenswert ist dabei, dass auch die hier verwendete philosophische Sprache grundlegend genauso funktioniert, wie die Rede von Gott, da das, was sie sagt, streng genommen sinnlos ist, wenn man sie referenzsemantisch auffasst: Die Grundlosigkeit ist wie das Nichts gar nicht denkbar, so wie die Frage nach dem Warum des Seienden buchstäblich verstanden sinnlos ist. Man versteht aber dennoch, was jeweils gemeint ist, und zwar ganz direkt und ohne diese metaphorische Sprache

<sup>41</sup> Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1984, 201.

<sup>42</sup> Auch wenn hier gezeigt wurde, dass die religiöse Rede nicht nur eine Haltung zum Ausdruck bringt, sondern auf ihre Weise die Situation des Menschen beschreibt, kann der Glaube gleichwohl als eine Haltung verstanden werden, und zwar wiederum mit Heidegger als eine Haltung des grundlosen Vertrauens, die der Situation des Menschen allein angemessen ist (vgl. dazu auch Rico Gutschmidt, „Aufklärung der Aufklärung. Heideggers Spätphilosophie und die philosophische Theologie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 (2012), 193–211).

als Gleichnis für anderes betrachten zu müssen. Auch die Alltagssprache ist oft bildlich vergegenständlichend, ohne auf einen Gegenstand zu verweisen, man denke nur an die Rede über Schmerzempfindungen. Die philosophische Sprache ist damit zwar zeitgemäßer und systematischer als die Erzählungen der Religionen, nicht zuletzt, da sie letztere in Form von Theorien erläutern kann, sie ist der Sache nach aber genauso auf eine geteilte Praxis angewiesen wie diese. Dies gilt auch für Heideggers Sprache, die bereits eine Mischung aus philosophischer Terminologie und mythologisierenden Versatzstücken darstellt, wobei sich Heidegger aber mit seiner Sprachphilosophie über den Status dieses Sprechens durchaus im klaren ist. Dabei geht es sowohl in der philosophischen als auch in der mythischen Sprache weder um den Verweis auf tatsächlich existierende Gegenstände (Theismus), noch um den Ausdruck einer bestimmten Haltung (Nonkognitivismus), sondern es wird mit vergegenständlichender Sprache eine Struktur der Welt beschrieben, die aber, ganz wie im Fall der Schmerzempfindung, nicht als etwas Gegenständliches interpretiert werden kann. Sie ist kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts.

Was hier sprachlich zu erfassen versucht wird, betrifft nun aber nicht nur ein angemessenes Verständnis der religiösen Rede, sondern zentrale Fragen der Philosophie über die Situation des Menschen, und zwar in dem hier diskutierten Beispiel die Frage nach der Erklärung des Seienden. Diese Frage ist in einer Weise sinnlos, betrifft aber doch unser Selbstverständnis als seiende Wesen in dieser Welt: Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Und was heißt es, auf diese Fragen keine Antworten zu haben? Ähnliches gilt für Begründungsfragen der Ethik, Erkenntnistheorie oder Sprachphilosophie, bei denen es vergleichbare Regressprobleme gibt. Die unbegründbare Vorgängigkeit von Sprache zum Beispiel, die für Heidegger selbst Teil des „Ereignisses“ ist, wurde hier schon besprochen, und es lassen sich überhaupt alle unsere praktischen Vollzüge nicht theoretisch absichern, die daher, mit Heidegger gesprochen, den Charakter eines unbegründbaren „Ereignisses“ haben. Im Zentrum der Philosophie stehen mithin Leerstellen, die man nun insofern als gemeinsamen Kern von Philosophie und Theologie bezeichnen kann, als sich die klassischen Gottesbeweise ebenfalls an diesen Fragen abarbeiten und diese Leerstellen auf ihre Weise mit der Rede von Gott thematisieren. Philosophisch reformuliert besagt diese Rede, dass der Mensch, ob er es weiß oder nicht, von unverfügbaren Voraussetzungen lebt, die er nicht noch einmal abzusichern vermag. Die Religionen haben entsprechende Erzählungen anzubieten, und die Philosophie kann, wie gezeigt, letztlich auch nur spezifische Sprachspiele, wie etwa die von „unverfügbaren Voraussetzungen“, vorweisen, denn auch wenn diese zeitgemäßer, systematischer und theoriefähig sein mögen, haben sie doch keine absolute Gültigkeit, da sie zu ihrem Verständnis auf eine geteilte Praxis philosophisch geschulter Sprecher angewiesen sind. Dabei sind weder die religiösen noch die philosophischen Sprachspiele postmodern beliebig, sondern beschreiben je auf ihre Weise

die Situation des Menschen in der Welt, wobei Heideggers Sprache über Wittgenstein und über den bloßen Aufweis dieser Situation hinaus versucht, in phänomenologisch-hermeneutischen Analysen aus dieser Situation heraus zu sprechen und auch *damit* auf diese Situation zu verweisen. Letztlich ist auch der scheinbar neutrale Aufweis dieser Situation nichts anderes als ein Sprechen aus dieser Situation heraus, das versucht, den besonderen Charakter dieser Situation zu beschreiben, da es weder eine neutrale philosophische Metasprache noch ein absolutes Erfassen der Situation „von außen“ geben kann, wobei hier schon „Meta“, „absolut“ und „von außen“ nicht wörtlich zu verstehen sind, sondern bereits solche Versuche der Beschreibung der Situation des Menschen darstellen.

Insgesamt können alle diese Überlegungen als Selbstaufklärung der Vernunft über ihre eigenen Grenzen verstanden werden, die, auch wenn es ungewohnt klingt, als Aufklärung der Aufklärung von den religiösen Traditionen und ihren Vergegenwärtigungspraktiken einiges zu lernen hat. Die philosophische Theologie stand nicht umsonst lange Zeit im Zentrum der Philosophie. Warum sie dort heute wieder stehen sollte und in welchem Sinne das zu verstehen ist, wurde hier im Anschluss an Wittgenstein anhand von Heideggers Spätphilosophie gezeigt, die in ihren phänomenologischen Einzelanalysen über Wittgenstein hinausgeht und die damit ihrerseits eine Rechtfertigung bekommt und von dem nicht ganz unberechtigten Verdacht der Hermetik und bloßen Privatmythologie befreit wird. Sie steht in der langen Tradition der religions-internen Aufklärung und der entsprechenden philosophischen Grenzreflexionen.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Ich bedanke mich bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Ermöglichung dieses Forschungsprojekts durch die Gewährung einer Sachbeihilfe (Programm „Eigene Stelle“).