

Der „religiöse“ Charakter von Heideggers philosophischer Methode: *relegere, re-eligere, relinquere*

Vincent Blok

Wageningen University / Radboud Universiteit Nijmegen

Abstract: The question addressed in this article is to what extent a deconstructed concept of religion can be said to characterize the philosophical method of Martin Heidegger. In order to approach this question, we first characterize his method as “Vollzug der Fraglichkeit”: philosophy in its deepest sense does not mean to give answers to questions but to ask questions. According to Heidegger, the execution of questioning consists in the “transforming repetition” of the leading question (*Leitfrage*) of philosophy in order to ask the basic question of philosophy (*Grundfrage*). In the second part of the article, we reflect on the “religious” character of Heidegger’s method of questioning. The reflection makes use of different etymological derivations of the word ‘Religion’: *relegere* (to observe carefully), *re-eligere* (to choose again), *relegare* (to bind back), *relinquere* (to leave behind). In the third part of the article, we discuss what Heidegger’s “religious” method of philosophy means for present questions concerning religion. To that end, we finish with a confrontation between Heidegger and Derrida with respect to the “religious” method of philosophy.

Keywords: Religion, Philosophical method, Questioning, Heidegger, Derrida

Einleitung

Dem Theologen und Philosophen Friedrich Schleiermacher (1768–1834) zufolge kann Religion nicht in Zusammenhang mit Metaphysik und Moral gebracht werden, auch wenn sich alle drei auf das Ganze des Universums beziehen und die Stellung des Menschen in diesem Ganzen thematisieren. In der Religion wird nicht, wie in der Metaphysik, nach dem Wesen der Dinge

gefragt. Ebenso wenig leitet sie, wie in der Moral, unsere Pflichten vom Universum ab. Sie ist dagegen „Sinn und Geschmack für das Unendliche“¹.

Dieser Sinn für das Unendliche gehört nach Schleiermacher nicht in den Bereich des Denkens oder des Wollens, sondern in den des Fühlens. Denken (Metaphysik) und Wollen (Moral) sind nicht geeignet, um das unendliche Ganze zur Sprache zu bringen. Beide finden ihren Ausgangspunkt gerade im Begrenzten und Endlichen, das heißt bei Menschen und Dingen in der Welt oder ‚Seienden‘ im metaphysischen Sinne. Der Erfahrung des unendlichen Ganzen geht dagegen die der Menschen oder Dinge voraus und sie bezieht sich auf die unmittelbare Erfahrung des *Ganzen* des Seienden, in dem ich mich immer schon einbegriffen weiß. Dieses Ganze des Seienden kann Schleiermacher zufolge nicht gedacht oder gewollt werden, sondern wird in einem intuitiven Moment erfahren, oder nicht. In der Religion geht es also um die religiöse Intuition des Ganzen, die „Anschauung des Universums“, die a priori ist.

Schleiermacher hat damit das Thema der Religion festgelegt und ebenso die Methode, mit der dieses Thema zur Sprache gebracht werden kann. Er verabschiedet die philosophische Theologie, die von Aristoteles bis Hegel den Zugang zum Religiösen geprägt hat; das heißt, er hat das Denken (Metaphysik) und das Wollen (Moral) als Zugang zur religiösen Erfahrung verabschiedet. Für Schleiermacher ist damit auch klar, dass Philosophie und Religion nicht miteinander in Verbindung gebracht werden können. Die Philosophie darf sich nicht in die Religion einmischen und umgekehrt.

Nun hat die Auseinandersetzung mit Schleiermacher um 1917 einen Wendepunkt im Denken Martin Heideggers (1889–1976) eingeleitet. In seinen jungen Jahren war Heidegger noch bestrebt, ein katholischer Philosoph zu werden. Nach Anfang seines Theologiestudiums 1909 wurde jedoch bald offensichtlich, dass ihn nicht die theologischen Aspekte der Theologie fesselten, sondern die philosophischen. Während er aber um 1910 noch versuchte, philosophisch den „ewigen Wahrheitschatz“ der Kirche gegen die „zersetzenden Einflüsse des Modernismus“ zu verteidigen und treu zu bleiben², bemerkt er in einem Brief an Engelbert Krebs vom 9. Januar 1919, dass philosophische

¹ F. Schleiermacher, *Reden über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), zitiert nach W. Trillhaas, *Religionsphilosophie*, Berlin: de Gruyter, 1972, S. 28.

² M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe Band 16, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000, S. 7. Beeinflusst von seinem Lehrer Carl Braig, verteidigte Heidegger am Anfang seines Studiums und in seinen ersten Veröffentlichungen den „Wahrheitsschatz der Kirche“ gerade noch gegen moderne, d.h. subjektivistische Religionsauffassungen à la Schleiermacher. Vgl. für die verschiedenen theologischen Einflüsse auf die Entwicklung des Heideggerschen Denkens, J.D. Caputo, *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*, New York: Fordham University Press, 1982. Vgl. für den Einfluss Schleiermachers auf das Denken Heideggers, B. Vedder, *Heidegger's Philosophy of Religion. From God to the Gods*, Pittsburgh: Duquesne UP, 2007, S. 22–25; A.S. Jensen, „The influence of Schleiermacher's second speech on religion on Heidegger's concept of Ereignis“, *Review of Metaphysics* (2008), S. 815–826.

Einsichten ihm das „System des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht“ haben³.

Die Auseinandersetzung mit Schleiermacher hatte ihm gezeigt, dass das Christentum nicht primär ein scholastisches System, Doktrin oder Theorie über Gott ist, sondern ein religiöser *Vollzug des Lebens*, in dem das Ganze des Seienden intuitiv erfasst wird. Schleiermacher versuchte nämlich ein ursprüngliches Lebens- und Leistungsgebiet aufzudecken, in dem Religion allein sich als bestimmte Erfahrung verwirklicht: „Aber an Euch selber muss ich Euch verweisen, an das Auffassen eines lebendiges Momentes. Ihr müsst es verstehen Euch selbst gleichsam vor Eurem Bewusstsein zu belauschen, oder wenigstens diesen Zustand für Euch aus jenem wieder herstellen. Es ist das Werden Eures Bewusstseins, was Ihr bemerken sollt, nicht etwa sollt Ihr über ein schon gewordenes reflectiren“⁴. Es gilt, Schleiermacher zufolge, „in das innerste Heiligtum des Lebens“ hinabzusteigen⁵, in dem das unendliche Ganze intuitiv erfasst wird.

Der Verdienst Schleiermachers ist es laut Heidegger, dass er „das Christentum entdeckt hat“⁶. Nach der Lektüre von Schleiermacher ließ Heidegger die philosophischen Kategorien seiner theologischen Ausbildung endgültig fallen⁷. Er glaubt nicht nur „den inneren Beruf zur Philosophie“ zu haben⁸,

³ M. Heidegger, „Briefe Martin Heideggers an Engelbert Krebs (1914–1919)“, in: *Heidegger Jahrbuch*, Band 1, Freiburg: Alber Verlag, 2004, S. 67.

⁴ F. Schleiermacher, *Reden über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), S. 191, zitiert nach M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe Band 60, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1995, S. 321 (im Weiteren: GA 60).

⁵ F. Schleiermacher, *Reden über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), S. 191, zitiert nach GA 60, S. 321.

⁶ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe Band 56/57, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1999, S. 134 (im Weiteren: GA 56/57).

⁷ „Anfang August 1917 hielt [...] Heidegger im privaten Kreis einen Vortrag über Schleiermachers *Reden über die Religion* [...]. Die zweite dieser *Reden* schiebt die philosophische Theologie, die Krone und Wurzel der Philosophie von Aristoteles bis Hegel, beiseite“ (O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg: Alber Verlag, 1992, S. 21 f.). Es gibt selbstverständlich verschiedene Einflüsse auf die frühe Entwicklung des Heideggerschen Denkens, wie zum Beispiel auch Wilhelm Dilthey und Edmund Husserl (vgl. T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1993; J. van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington & Indianapolis: Indiana UP, 1994).

⁸ M. Heidegger, „Briefe Martin Heideggers an Engelbert Krebs (1914–1919)“, a.a.O., S. 67. Diese Bemerkung steht im Widerspruch zur späteren Beobachtung in einem Brief an Karl Löwith vom 19. August 1921, in dem er aus gibt, nicht ein Philosoph, sondern ein „christlicher Theologe“ zu sein (M. Heidegger, „Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith“, in: D. Papenfuss, O. Pöggeler (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1990, S. 28 f.). Im Rahmen dieses Aufsatzes übergehen wir diese Spannung im Denken Heideggers und begnügen uns mit einer späteren Bemerkung: „Und wer wollte verkennen, dass auf diesem ganzen bisherigen Weg verspäteten die Auseinandersetzung mit dem Christentum minging – eine Auseinandersetzung, die kein aufgegriffenes ‚Problem‘ war und ist, sondern Wahrung der eigensten Herkunft – des Elternhauses,

sondern auch das Thema seiner Philosophie hat sich verändert. Wie Schleiermacher die Kategorien der philosophischen Theologie verabschiedet zugunsten der urchristlichen Lebenserfahrung des Ganzen, so verabschiedet Heidegger diese zugunsten einer Neuaneignung der Sache der Philosophie, die von Heidegger *faktisches Leben* genannt wird⁹.

Heideggers Abschied vom System des Katholizismus bedeutet aber nicht, dass das Thema seiner Philosophie – das faktische Leben – ein anderes ist als das Thema der Religion bei Schleiermacher, nämlich die christliche Lebenserfahrung, in dem das Unendliche Ganze intuitiv erfasst wird. Das faktische Leben ist erstens nicht existentiell-individualistisch zu verstehen: „Unser Thema ist also das jeweilige Dasein; unsere Aufgabe: dieses so in den verstehenden Blick zu bringen, dass in ihm selbst Grundcharaktere seines Seins abhebbar werden“¹⁰. Wie die christliche Erfahrung bei Schleiermacher den Zugang zur Erfahrung des unendlichen Ganzen bildet, so zeigt sich für Heidegger das »philosophisch Prinzipielle«, d.h. das Ganze des Seienden oder die Unendlichkeit des Seins, im faktischen Leben (vgl. §1)¹¹.

Zweitens wähnt Heidegger das faktische Leben in enger Verbindung mit der christlichen Lebenserfahrung. In seinem schon erwähnten Brief an Engelbert Krebs vom 9. Januar 1919 zeigt sich, dass das Christentum von ihm festgehalten wird, »allerdings in einem neuen Sinn“¹². Er verabschiedet das System des Katholizismus zugunsten der urchristlichen Lebenserfahrung. Es geht ihm dabei zwar um die Neuaneignung des faktischen Lebens, aber »christliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung, ist sie eigentlich selbst“ (meine Hervorhebung)¹³.

Es stellt sich die Frage, weshalb urchristliche Religiosität Heidegger zufolge die *eigentliche* faktische Lebenserfahrung ist. Wie verhalten christliche Lebenserfahrung und faktisches Leben sich zueinander?

der Heimat und der Jugend – und schmerzliche Ablösung davon in einem“ (M. Heidegger, *Beinung*. Gesamtausgabe Band 66, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1997, S. 415). Für eine gründliche Interpretation dieser Spannung, siehe T. Kisiel, »War der frühe Heidegger tatsächlich ein christlicher Theologe?«, in: A. Gethmann-Siefert (Hg.), *Philosophie und Poetik. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Bd. 2, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1988, S. 59–75.

⁹ Vgl. »Der Ausgangspunkt des Weges zur Philosophie ist die faktische Lebenserfahrung“ (GA 60, S. 10).

¹⁰ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe Band 63, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1982–1995, S. 47 (im Weiteren: GA 63).

¹¹ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Band 61, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1985/1994, S. 58 (im Weiteren: GA 61). In *Was ist Metaphysik?* von 1929 heißt es: »Einmal umgreift jede metaphysische Frage immer das Ganze der Problematik der Metaphysik. Sie ist je das Ganze selbst. Sodann kann jede metaphysische Frage nur so gefragt werden, dass der Fragende – als ein solcher – in der Frage mit da, d.h. in die Frage gestellt ist“ (M. Heidegger, *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1976, S. 103 (im Weiteren: GA 9)).

¹² M. Heidegger, »Briefe Martin Heideggers an Engelbert Krebs (1914–1919)«, a.a.O., S. 67.

¹³ GA 60, S. 131; vgl. GA 60, S. 82.

Das christliche Leben ist nach Heidegger erstens charakterisiert von *Gewordensein*¹⁴, d.h. von der Überwindung der »ungläubigen Existenz des Daseins“¹⁵ oder, wie Heidegger in seiner *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* von 1920/21 behauptet: »Es handelt sich um eine *absolute Umwendung*, näher um eine *Hinwendung* zu Gott und eine *Wegwendung* von den Götzenbildern“¹⁶. Zweitens ist das christliche Leben charakterisiert von einem *Wissen* von diesem Gewordensein: »Das Gewordensein ist nun nicht ein beliebiges Vorkommnis im Leben, sondern es wird ständig miterfahren und zwar so, dass ihr jetziges Sein ihr Gewordensein ist“¹⁷. Heidegger sagt über dieses Wissen: »Das Wissen über das eigene Gewordensein stellt der Explikation eine ganz besondere Aufgabe. Hieraus wird sich der Sinn einer Faktizität bestimmen, die von einem bestimmten Wissen begleitet ist“¹⁸.

István Fehér hat darauf hingewiesen, dass diese Bemerkung Heideggers seine spätere Bestimmung der hermeneutischen Methode als »Selbstausslegung der Faktizität“¹⁹ vorwegnimmt: »Zum Sein des ‚Gegenstandes‘ der Hermeneutik gehört, irgendwie in Ausgelegtheit zu sein, genauso wie christliches Leben durch Gewordensein als innere Zusammengehörigkeit von Faktizität und Wissen charakterisiert ist. Dies zeigt, dass Heidegger den Ansatz der seine hermeneutische Wende entscheidend mit ausmachenden Einsichten wesentlich im Rückgriff auf eine Interpretation des religiösen Lebens bzw. der urchristlichen Lebenserfahrung gewinnt. [...] deshalb kann zu Recht gesagt werden, christliche Religiosität erfahre die Faktizität des Lebens bzw. das Leben in seiner Faktizität, ja sie sei »eigentlich solche selbst“²⁰. Christliche Lebenserfahrung ist *eigentliche*, faktische Lebenserfahrung, sofern die innere Zusammengehörigkeit von Faktizität und Wissen sich auf ursprüngliche Weise im christlichen Leben zeigt²¹.

¹⁴ GA 60, S. 93ff.

¹⁵ GA 9, S. 63.

¹⁶ GA 60, S. 95.

¹⁷ GA 60, S. 94.

¹⁸ GA 60, S. 94.

¹⁹ GA 63, S. 14.

²⁰ I. Fehér, »Religion, Theologie und Philosophie auf Heideggers Weg zu Sein und Zeit«, *Heidegger Studies* (1987), S. 130f. Später bemerkt Heidegger in einem Rückblick, dass er ohne die theologische Herkunft nie auf seinen Weg des hermeneutischen Denkens gelangt wäre: »Der Titel ‚Hermeneutik‘ war mir aus meinem Theologie-studium her geläufig. [...] Später fand ich den Titel ‚Hermeneutik‘ bei Wilhelm Dilthey in seiner Theorie der historischen Geisteswissenschaften wieder. Dilthey war die Hermeneutik aus der *selben* Quelle her vertraut, aus seinem Theologiestudium, insbesondere aus seiner Beschäftigung mit Schleiermacher.“ (Vgl. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe Band 12, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1985, S. 91f.)

²¹ Vgl. »Durch die Besinnung auf die urchristliche Religiosität als das Modell der faktischen Lebenserfahrung gewinnt Heidegger die leitenden Begriffe, die die Struktur des faktischen Lebens oder, wie Heidegger später sagt, der faktischen Existenz herausstellen“ (O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart: Günter Neske Verlag, 1963–1994, S. 38).

Die Frage dieses Aufsatzes ist, inwiefern die philosophische Methode Heideggers ‚religiös‘ genannt werden kann, wenn sich einerseits die philosophischen Kategorien seiner theologischen Ausbildung als unzureichend erwiesen haben, und andererseits die hermeneutische Methode im Rückblick auf eine Interpretation der urchristlichen Lebenserfahrung gewonnen wird, d.h. von religiösen Motiven durchdrungen ist.²²

Es ist offensichtlich, dass Heidegger am Anfang der zwanziger Jahre um eine andere Methode der Philosophie bemüht ist.²³ Im Gegensatz zu Schleiermacher denkt er, dass gerade das *Denken* einen Zugang zur Urchristlichen als faktischer Lebenserfahrung finden kann, in der das Ganze des Seienden erfasst wird.²⁴ Dieses wirft verschiedene Fragen auf: Wird dieses Denken aber nicht wie bei Schleiermacher dem Gefühlsleben ausgeliefert und an einem psychischen Zustand wie die Stimmung gebunden, wenn das Urchristliche als faktische Leben das Thema der Philosophie sein soll? Wird die traditionelle Unterscheidung zwischen Religion und Philosophie von Heidegger aufgehoben und wird die Philosophie hier auf Religion reduziert?²⁵ Oder wird der Begriff der Religion von Heidegger destruiert und nur im destruierten Sinne verwendet, um seine radikal andere Methode des philosophischen Nachdenkens zu charakterisieren?²⁶ Müssen wir nicht die Unterscheidung zwischen Glauben (Religion) und Denken (Philosophie) aufrechterhalten, wenn wir überhaupt *philosophisch* bleiben wollen?²⁷

²² Vgl. I. Fehér, „Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in his Early Lecture Courses Up to *Being and Time*“, *American Catholic Philosophical Quarterly* (1995), S. 195.

²³ Vgl. GA 56/57, S. 63. In den zwanziger Jahren nennt Heidegger seine Methode des philosophischen Nachdenkens *formal anzeigend*. Wir übergehen die weitere Ausarbeitung der formalen Anzeige. Siehe dazu Th. C. W. Oudemans, „Heideggers ‚logische Untersuchungen‘“, *Heidegger Studies* (1990), S. 85–106; R. J. A. van Dijk, „Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formal anzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger“, *Heidegger Studies* (1991), S. 89–109.

²⁴ „[...] prinzipielles Erkennen eines Seienden auf seinen Seinssinn, so zwar, dass dieser für den Seinscharakter des *Erkennensvollzugs* prinzipiell mitentscheidend wird“ (GA 61, S. 159 (meine Hervorhebung)).

²⁵ „The *Grundbewertheit* (fundamental drive) of Heidegger's philosophy turned out to be a religious quest, an attempt to become an authentic believer, ultimately by overcoming the Christian tradition. [...] Heidegger explicitly affirms in 1937–1938 that groping for the truth of Being or asking the question of Being is nothing but asking the unique question whether God is fleeing from us or not.“ (H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being. A critical Interpretation*, Princeton: Princeton UP, 1998, S. 291).

²⁶ Destruktion ist für Heidegger: „ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind. [...] ein im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener Abbau des Überlieferten, was keine Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit, sondern umgekehrt gerade positive Aneignung ihrer bedeutet.“ (M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Band 24, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1975/1994, S. 31).

²⁷ Auch Jacques Derrida hat sich mit dem Verhältnis zwischen Glauben und Denken beschäftigt, zum Beispiel in *For et savoir* (J. Derrida, „Foi et savoir. Les deux sources de la ‚religion‘ aux

In den frühen Freiburger Vorlesungen zeigt sich, dass Heideggers Verhältnis zur Religion zweideutig ist. In einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1921/22 zu seiner Vorlesung *Einführung in die phänomenologische Forschung*, charakterisiert er die Philosophie als „eigentliche Standnahme im Fragen selbst, im Vollzug der Fraglichkeit“²⁸. Einerseits wird die Religion von diesem Fragen der Philosophie ausgeschlossen – „Fraglichkeit ist nicht religiös“²⁹. Warum kann Fraglichkeit nicht mit unserem geläufigen Begriff der Religion in Zusammenhang gebracht werden, das heißt mit Religion als Gottesdienst oder Glaube an Gott? Religion versteht Heidegger als „Existenzweise des menschlichen Daseins“, die aus dem ‚Geglauben‘ – Gott – gezeitigt wird³⁰. Wer aber an die göttliche Offenbarung glaubt, der lebt Heidegger zufolge immer schon in einer *Antwort* auf die Fraglichkeit der Philosophie. Wie selbstverständlich wird dann das Seiende als von einem Gott geschaffenes, das heißt als *ens creatum*, verstanden. Philosophie dagegen muss in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell *a-theistisch* sein. Sie darf sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen“³¹. Die Grundtendenz der Philosophie – die Fraglichkeit – würde sofort aufgeben werden, wenn wir voraussetzen, Gott zu haben und bestimmen zu können. Der Vollzug der Philosophie soll gerade als „eine Handaufhebung gegen Gott“ verstanden werden“³².

Später, in der *Einführung in die Metaphysik* von 1935, formuliert Heidegger auf ähnliche Weise: „Wer auf dem Boden solchen Glaubens steht, der kann zwar das Fragen unserer Frage in gewisser Weise nach- und mitvollziehen, aber er kann nicht eigentlich fragen, ohne sich selbst als einen Gläubigen aufzugeben mit allen Folgen dieses Schrittes“³³. Nicht der christliche Glaube an Gott muss verabschiedet werden, sondern das Glauben überhaupt. Jeder Glaube verliert sich nämlich in der Geborgenheit einer Antwort auf die Fraglichkeit der Philosophie. Gerade darum kann die Religion zur Fraglichkeit der

limites de la simple raison“, in: J. Derrida, G. Vattimo, *La Religion*, Paris: Seuil, 1996, S. 9–86, translated by S. Weber, „Faith and Knowledge: The Two Sources of ‚Religion‘ at the Limits of Reason Alone“, in: J. Derrida, *Acts of Religion*, New York/London: Routledge, 2002, S. 41–101). Einerseits wird die Opposition zwischen Glauben und Denken von ihm problematisiert und er versucht, diese Opposition zu überwinden. Andererseits aber bevorzugt er in Anschluss an Kant das Denken, denn die Religion wird auch von Derrida nur „innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ gedacht (J. Derrida, „Faith and Knowledge“, a.a.O., S. 47; (vgl. C.E. Evink, „Jacques Derrida and the Faith in Philosophy“, *The Southern Journal of Philosophy* (2004), S. 313–331).

²⁸ GA 61, S. 197.

²⁹ GA 61, S. 197.

³⁰ GA 9, S. 52.

³¹ GA 61, S. 197.

³² M. Heidegger, „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles“, *Dilthey-Jahrbuch* (1989), S. 246.

³³ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe Band 40, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1983, S. 9 (in Weiteren: GA 40).

Philosophie keinen Bezug haben, vertragen Philosophie und Religion einander nicht³⁴. Heidegger zufolge ist eine christliche Philosophie „ein hölzernes Eisen und ein Missverständnis“³⁵. Hieraus ergibt sich, dass Heidegger die traditionelle Unterscheidung zwischen Religion und Philosophie aufrechterhält und die Philosophie nicht auf Religion reduziert.

Andererseits aber scheint Heidegger die Philosophie in den frühen Freiburger Vorlesungen gerade in Zusammenhang mit Religiosität zu bringen. Es geht Heidegger zufolge darum zu philosophieren, „und dabei echt religiös zu sein“³⁶. Auch einige Jahre später, in einer Vorlesung von 1928, fragt er sich, ob „der echte Metaphysiker“ nicht „religiöser ist denn die üblichen Gläubigen, Angehörigen einer Kirche“ oder gar die „Theologen“ jeder Konfession?³⁷. Damit ist nicht gesagt, dass der Vollzug der Philosophie tatsächlich *theistisch* ist, weil eine „Handaufhebung gegen Gott“ die *Existenz* Gottes voraussetzt³⁸. Sofern Religion für Heidegger Sache des faktischen Lebens ist, d.h. primär *Praxis, Vollzug*, wie wir gesehen haben³⁹, ist die „Religiosität“ *hier noch nicht inhaltlich bestimmt*; sie hat keinen Inhalt wie „Gott“, „Unsterblichkeit“ usw.⁴⁰. Der Begriff der Religion wird von Heidegger destruiert und bezeichnet für ihn die spezifische Art des *Vollzugs*, d.h. die Methode der Philosophie⁴¹.

Die Hypothese dieses Aufsatzes lautet, dass ein destrukturierter Begriff der Religion einen Hinweis auf die radikal andere Methode des philosophischen Nachdenkens Heideggers geben kann⁴². Die Absicht dieses Aufsatzes beschränkt sich auf die Kennzeichnung der philosophischen Methode als

³⁴ Vgl. „Der Glaube hat im Denken keinen Platz“ (M. Heidegger, *Holzwege*, Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1977, S. 372).

³⁵ GA 40, S. 9.

³⁶ GA 61, S. 197.

³⁷ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Gesamtausgabe, Band 26, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1978–2007, S. 211.

³⁸ Vgl. I. Fehér, „Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy“, *op. cit.*, S. 227ff.

³⁹ Vgl. GA 60, S. 321–322; vgl. 95.

⁴⁰ Dies entspricht dem *prohibitiven* Charakter von Heideggers Methode der *formalen Anzeige*. Das ist eine Vorkehrung, damit ich mich nicht länger auf inhaltliche Bestimmungen vom Seienden richte, in diesem Fall auf inhaltliche Bestimmungen von Gott (vgl. GA 61, S. 19–20, 32, 141; GA 60, S. 63–64).

⁴¹ Dies entspricht dem *anzeigenden* Charakter von Heideggers Methode der *formalen Anzeige*. Die Anzeige weist in die Richtung eines Weges, die das philosophische Nachdenken durch das Folgen oder Entsprechen der Anzeige zu gehen hat. „[...] die Bestimmungen, die vom Gegenstand gegeben werden, dürfen gerade *nicht als solche Thema werden*, sondern das erfassende Verstehen hat der angezeigten Sinnrichtung nachzugehen“ (GA 61, S. 32).

⁴² Obwohl eine solche Hypothese fremdartig anmutet, da Heidegger uns gerade gelehrt hat, die Phänomene von sich selbst her zur Sprache zu bringen und nicht aus anderem abzuleiten, geben die besprochenen Hinweise auf die Religiosität der „echten Metaphysik“ von 1921 und 1928 doch einen Grund, die Methode der Philosophie mit einem destruierten Begriff der Religion in Zusammenhang zu bringen.

„Vollzug der Fraglichkeit“ (§1) und besinnt sich auf den „religiösen“ Charakter der Methode Heideggers (§2)⁴³.

Die Frage nach dem „religiösen“ Charakter der philosophischen Methode ist äußerst relevant für die gegenwärtige Diskussion über die Möglichkeit eines nicht mehr metaphysischen Begriffs der Religion. Auch für Jacques Derrida (1930–2004), zum Beispiel, bezeichnet der Begriff der Religion primär die Methode der Philosophie. Wir schließen diesen Aufsatz mit einer kurzen Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Derrida in Bezug auf die „religiöse“ Methode der Philosophie ab (§3).

1. Das Fragen der Philosophie: Die Entfaltung des *Fragens der Leitfrage*

Metaphysik ist nach Heidegger der Name für das eigentliche Fragen der Philosophie. Die Philosophie kennt zwar seit ihrem Entstehen bei den Griechen verschiedene Fragen, aber diese Fragen werden von einer einzigen Frage geleitet: der Frage nach den letzten Gründen (*arché*). Dieser Grund ist fremdartig, denn er ist keine Ursache, die in der Welt vorkommt. Er betrifft den *Wesensgrund* der Dinge. Die *arché* des Seienden ist das *Wesen* der Dinge in diesen Dingen, dasjenige, was diese als solches durchzieht und durchstimmt. Fragen wir nach den letzten Gründen, dann fragen wir, *was* das Seiende als Seiendes ist.

Alle Fragen der Metaphysik können auf diese Frage nach letzten Gründen zurückgeführt werden. Sie ist die Frage, die uns Aristoteles zufolge von alters her beschäftigt hat und auf die wir zugleich keine Antwort finden können. Die einzige Bestrebung der Philosophie ist also, eine Antwort auf die Frage, „was das Seiende sei?“ zu finden.⁴⁴ Deswegen wird diese Frage von Heidegger die Leitfrage der Philosophie genannt (siehe §2 für die Ausarbeitung des ontologischen Charakters jeder Antwort auf die Leitfrage).

Der Unterschied zwischen der Leitfrage der Metaphysik und der spezifischen Methode des Denkens Heideggers zeigt sich, wenn wir eine Bemerkung über das Fragen der Leitfrage heranziehen. „Je mehr diese Frage Leitfrage

⁴³ In 1920/21 hat Heidegger eine *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* gehalten. Religion ist hier nicht das *Objekt* der Phänomenologie, sondern fungiert nur als Kennzeichnung der Faktizität, die das primäre Thema der Philosophie ist: „Heidegger asks what a philosophy of religion's specific approach must be when it becomes a Phenomenology of religion. It, too, must become a philosophy of facticity, which means that religion must be understood from out of factual life. This phenomenology is directed less toward its object, religion, than toward a philosophy that, in its actualization, makes use of particular concepts“ (B. Vedder, *Heidegger's Philosophy of Religion*, *op. cit.*, S. 50). Weil wir in diesem Aufsatz primär nach der eigenen Art der *philosophischen Methode* Heideggers fragen, unterlassen wir eine Interpretation von Heideggers Philosophie der Religion (siehe dazu die Abhandlung von B. Vedder, *Heidegger's Philosophy of Religion*, *op. cit.*).

⁴⁴ Aristoteles, *Metaphysics*, Z.1 (1028 b2–8).

wird und bleibt, umso weniger wird nach dieser Frage selbst gefragt. Alle Behandlung der Leitfrage ist und bleibt Bemühung um die Antwort und Antwortfindung.⁴⁵ Heidegger weist darauf hin, dass jede Philosophie die Tendenz hat, in einer *Antwort* auf die Frage, was das Seiende sei, aufzugehen. Dadurch: kommen in der Geschichte der Metaphysik verschiedene Positionen oder Grundstellungen gegenüber dem Seienden auf – das Seiende erscheint als *physis*; als *ens creatum*, als *Objekt* gegenüber einem denkenden Subjekt etc., während die Art dieses Fragens selber unbeachtet bleibt.

Heidegger zufolge zeigt sich die spezifische Art der bisherigen metaphysischen Grundstellungen, wenn wir auf der Suche nach Antworten auf die Leitfrage verzichten. Stattdessen versucht er eine *Entfaltung* des Fragens selbst. Wir folgen hier kurz Heideggers Entfaltung des Fragens, um einen Hinweis auf seine radikal andere Weise des philosophischen Nachdenkens zu bekommen.

Die *Entfaltung* der Leitfrage macht uns erstmals auf die *Richtung* des Fragens aufmerksam und fordert von uns, dass wir dieser Richtung folgen, so heißt es in *Sein und Zeit*. Jedes Fragen ist ein Suchen und wird also im Vorhinein aus dem Gesuchten hergeleitet.⁴⁶ Wenn wir „auseinanderfalten“, worauf wir uns mit dieser Leitfrage richten – was das Seiende sei –, dann zeigt sich, dass es um das Seiende geht. Das ist nicht das eine oder andere Seiende, sondern das Seiende im Ganzen. Dasjenige, worauf sich die Frage zu bewegt, wird von Heidegger das *Be-frage* genannt. Wir nennen dieses Befragte das Feld der Frage.

Dieses Feld ist kein neutraler Bereich des Fragens, von dem wir auf willkürliche Weise Kenntnis nehmen können. Das Fragen der Leitfrage hat zweitens ein *Ziel*, denn gefragt wird spezifisch nach dem Seienden, *insofern* es seiend ist. Gefragt wird mit anderen Worten nach dem Wesen des Befragten. Das Fragen *zielt* damit auf das „Sein“ dieses Seienden. Das „Sein“ dieses Seienden wird von Heidegger das *Gefragte* des Befragten genannt.⁴⁷ Dass das Seiende *im Hinblick auf* sein Sein befragt wird, besagt drittens, dass das Seiende selbst (Befragte) schon zugänglich und hinreichend bestimmt ist, und gerade nicht *fragwürdig* ist.

Das Befragte wird, um zum Gefragten zu kommen, auf bestimmte Hinsichten hin befragt. Diese Hinsichten werden vom Ziel her bestimmt, welches wir mit der Frage vorhaben: in diesem Fall die nähere Bestimmung des Seins des Seienden als Antwort auf die Leitfrage, was das Seiende sei. Heidegger weist darauf hin, dass dieses „Sein“ seit dem Anfang der Metaphysik bei Plato und Aristoteles auf sehr spezifische Weise angesprochen ist. Gefragt wird nämlich

⁴⁵ Vgl. M. Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*, Gesamtausgabe Band 44, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1986, S. 212 (im Weiteren: GA 44).

⁴⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927, S. 5 (im Weiteren: SZ).

⁴⁷ In *Sein und Zeit* spricht Heidegger nicht nur vom Gefragten, sondern auch noch vom Erfragten. Das Erfrage ist dasjenige, worin das Gefragte durch den spezifisch wissenschaftlich-theoretischen Gesichtspunkt des Fragens zum Begriff gebracht wird. Das *Erfrage* ist dann dasjenige, „wobei das Fragen ins Ziel kommt“ (SZ, S. 5). Später scheint Heidegger beide Momente des Fragens im Begriff des *Gefragten* zusammenzunehmen.

nach dem Was-sein und dem Dass-sein des Seienden. Was ist zum Beispiel Plato zufolge das Wesen des Menschen? *Zoon logon echon*. In der *idea* ‚Mensch‘ ist dieses Was-sein als das Allgemeine der verschiedenen Menschen – als die Seiendheit dieser – *anwesend*. Andererseits hat dieses Seiende eine spezifische Weise, wie es ist, eine *Weise des Seins* (Dass-sein). Die Seinsweise der *idea* ist beständig, ewig. Aus der gegenseitigen Wechselwirkung zwischen diesen Hinsichten wird das Sein des Seienden nach Heidegger als das *beständig Anwesende* bestimmt.⁴⁸

Was Heidegger mit der *Entfaltung* der Leitfrage zu zeigen versucht ist, dass das Fragen nicht neutral ist, sondern eine Fügung hat. Diese Fügung ist solcher Art, dass das Denken einen Standpunkt *gegenüber* dem Seienden einnimmt (Befragte), von dem aus nach der Seiendheit dieses Seienden gefragt werden kann (Gefragte). Diese Konstellation ist in der Art des Fragens selbst beheimatet. Es wird versucht, über das Seiende zur Seiendheit dieses Seienden hinaufzusteigen, findet aber gerade in einem solchen Gebiet von Seienden seinen Ausgangspunkt und durchschreitet dieses Gebiet fragend. Die metaphysische Leitfrage orientiert sich also an dem Seienden.

Das Seiende selbst, wie es im Vorhinein maßgebend erfahren wird, sei es als *physis*, sei es als Schöpfung eines Schöpfers, sei es als die Wirklichkeit eines abso-luten Geistes, das so erfahrene Seiende selbst und die Art, wie es in seiner *arché* bestimmt wird, geben den Boden ab, auf dem, und zugleich die Hinsicht, in der die Leitfrage sich um die Antwort bemüht. Die Fragenden selbst und die, die innerhalb der Bereiche der jeweiligen Antwort auf die Leitfrage ihr wesentliches Wissen und Handeln gestalten und begründen, haben mit der Leitfrage – mag sie als solche gewusst werden oder nicht – im Seienden im Ganzen und im Verhältnis zum Seienden als solchem eine Stellung bezogen. Weil die Stellung aus der Leitfrage und mit ihr entspringt und weil die Leitfrage das eigentlich Metaphysische in der Metaphysik ist, nennen wir diese mit der selbst nicht entfalteten Leitfrage sich ergebende Stellung die *metaphysische Grundstellung*.⁴⁹

Was Heidegger mit der Entfaltung des Fragens beabsichtigt, ist nicht ein beseres Verständnis der metaphysischen Grundstellung. Eher entfaltet er die Leitfrage im Hinblick auf ein erneutes Fragen dieser Frage nach dem Sein, aber dann auf ursprünglichere Weise.⁵⁰ In *Sein und Zeit* spricht Heidegger deshalb auch vom „Ausarbeiten“ der Fragestellung⁵¹; die Ausarbeitung der Frage hat die Absicht, sich *in* diesem Ausarbeiten der Frage selbst bereit zu machen (Ausarbeiten) *für* ... ein Fragen, nämlich dem der Frage nach dem Ganzen des Seienden oder der Unendlichkeit des Seins.⁵²

⁴⁸ Vgl. GA 44, S. 214–219.

⁴⁹ GA 44, S. 212–213.

⁵⁰ GA 44, S. 214.

⁵¹ SZ, S. 4.

⁵² Auch der Titel der „einleitenden Erläuterung“ zum Ziel von *Sein und Zeit* – *Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein* – beansprucht nicht eine Einleitung zu diesem Buch,

Die Frage, so wie sie gestellt ist, *entfalten*, heißt [dagegen], die Frage wesentlicher Fragen, im Fragen dieser Frage eigens sich in die *Bezüge* hineinstellen, die sich eröffnen, wenn all das angeeignet wird, was im Fragen der Frage zum Vollzug kommt.⁵³

Welche *Beziehung* wird vom *Vollzug* des Fragens der Leitfrage *her* geöffnet? Wir beschränken uns hier auf einen groben Hinweis. In den frühen Freiburger Vorlesungen spricht Heidegger von einer *theoretischen Einstellung*, die der metaphysischen Leitfrage zugrunde liegt. Dank dieser *Einstellung* bleibt die Metaphysik an einem begrenzten Ausgangspunkt – nämlich einem Standpunkt *gegenüber* dem Seienden – orientiert, und es wird nach der *Seiendheit* dieses Seienden gefragt. Dank des *theoretischen* Charakters der Einstellung wird die Seiendheit als das ‚Gesicht‘ oder der ‚Anblick‘ des Seienden vorgestellt.⁵⁴ Schließlich wird das Fragen dank der theoretischen Einstellung auf das Seiende gerichtet und geht auf in der Suche nach einer Antwort auf die Seinsfrage. Die spezifische Fügung des Fragens, der einstellungsmäßige *Bezug* des Fragens zum Gefragten, bleibt dadurch vergessen.⁵⁵

sondern versucht die Ausarbeitung des Fragens selbst im Hinblick auf die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein (exponere.). „Dem Problem der ontologischen Struktur des weltgeschichtlichen Geschehens vermögen wir hier, von der dazu notwendigen Überschreitung der Grenzen des Themas abgesehen, umso weniger nachzugehen, als es gerade die Absicht dieser Exposition ist, vor das ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt zu führen“ (SZ, S. 389).

⁵³ GA 44, S. 214 (meine Hervorhebung); vgl. „Von hier aus lässt sich in die Seinsfrage eine wesentliche Unterscheidung und Klärung bringen. Sie ist niemals die Beantwortung der Seinsfrage, sondern nur Ausbildung des Fragens, Erweckung und Klärung der Fragekraft zu dieser Frage, die je nur aus Not und Aufschwung des Da-seins entspringt“ (M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe Band 65, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1989/1994, S. 75 (im Weiteren: GA 65)).

⁵⁴ Für die Griechen ist die Anschauung oder die *theoria* die primäre Weise des Zugangs zu den Dingen. Indem das „Sein“ des Seienden von dem „Anschauen“ her zugänglich wird, wird es als „Idee“ bestimmt: „Also der Ausdruck Idee ist keine sachhaltige Bestimmung dessen, was damit gemeint ist, sondern eine Bestimmung aus der Erfassungsart des Gemeinten; und diese Bestimmung erwächst daraus, dass für die Griechen Sehen, Anschauung, *θεωσις*, intuitus, Intuition, die primäre Erfassungsart war.“ (M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe Band 21, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1976, S. 56) Für eine weitere Ausarbeitung der theoretischen Einstellung verweise ich auf Vincent Blok, *Rondom de Vloedlijn. Filosofie en Kunst in het machinale Tijdperk. Een confrontatie tussen Heidegger en Jünger*, Soesterberg: Aspekt, 2005, S. 64–71.

⁵⁵ „Im Laufe eines faktisch erlebten Tages beschäufte ich mich mit ganz verschiedenartigen Dingen, aber im faktischen Zuge des Lebens kommt mir das verschiedene *Wie* meines Reagierens auf jenes Verschiedenartige gar nicht zum Bewusstsein, sondern es begegnet mir höchstens in dem Gehalt selbst, den ich erfahre: Die faktische Lebenserfahrung zeigt eine *Indifferenz* in Bezug auf die Weise des Erfahrens. Sie kommt gar nicht auf den Gedanken, ihr könne etwas nicht zugänglich werden.“ (GA 60, S. 12) Der Grund dafür ist die Neigung des Lebens, in den Dingen aufzugehen: „Leben ist Sorgen, und zwar in der Neigung des Es-sich-leicht-Machens,

Dass Heidegger uns in Hinblick auf eine geeignete zureichende Fragestellung gerade auf diesen Bezug aufmerksam macht, bedeutet nicht, dass er nach der Kennzeichnung dieser doch noch zur *Beantwortung* der Leitfrage übergeht. „Hier ist die Entfaltung der Frage gar von solcher Tragweite, dass die Entfaltung die Frage verwandelt und die Leitfrage als solche in ihrer Nichtursprünglichkeit an den Tag bringt.“⁵⁶ Sie ist nicht ursprünglich, weil der Ausgangspunkt beim *Seienden* gefunden wird, während es um das Ganze des Seienden geht, der Bezug, der jedes Fragen und Antworten immer schon umgibt. Heidegger verabschiedet darum die theoretische Einstellung der Metaphysik und damit die Leitfrage und ihre Suche nach Antworten.

Dieser Abschied bedeutet aber auch nicht, dass Heidegger einen alternativen Ausgangspunkt einführt – die faktische Lebenserfahrung als Alternative zur einstellungsmäßigen Erfahrung zum Beispiel. Die theoretische Einstellung zeichnet das Ganze des Seienden, in dem ich mich immer schon einbe-griffen weiß, das heißt, dass jede Erfahrung der Faktizität von vornherein von der theoretischen Einstellung kontaminiert ist. Anders gesagt: Die theoretische Einstellung bestimmt *unsere* Faktizität. Dies ist ein positives Phänomen, denn dank dieser Tatsache, dass ich mich immer schon in der theoretischen Einstellung einbegriffen weiß, hat die Entfaltung des Fragens erst Zugang zur einstellungsmäßigen Beziehung, die das Ganze zeichnet. „Das Fragen selbst hat als Verhalten eines Seienden, des Fragers, einen eigenen Charakter des Seins. ... Das Fragen dieser Frage ist als *Sein*modus eines Seienden selbst von dem her wesentlich bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein.“⁵⁷ In der Entfaltung des Fragens ergibt sich mit anderen Worten ein „Rückstoß“ von dem Gefragten – dem Ganzen des Seienden – auf das Fragen, und dank dieses „Rückstoßes“ hat das andere Fragen Heideggers erst Zugang zu diesem Ganzen.⁵⁸

Das Entfalten des Fragens ist damit unvergleichbar mit der Leitfrage, denn nur eine ganz andere Weise des Fragens hat Zugang zu diesem Ganzen. In *Sein und Zeit* sagt Heidegger darum:

Das Sein des Seienden „ist“ nicht selbst ein Seiendes. Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht *μὴθὲν τινα* *διηγέσθαι*, „keine Geschichte erzählen“, d.h. Seiendes als Seiendes nicht durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen, gleich als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden. Sein als

der Flucht. Damit zeitigt sich die Richtungnahme auf das Verfehlbare als solches, die Verfehlbarkeit, der Abfall, das Es-sich-leicht-Machen, das Sich-entwas-Vormachen, das Schwärmen, der Überschwang.“ (GA 61, S. 109; vgl. GA 60, S. 17f.)

⁵⁶ GA 44, S. 215.

⁵⁷ SZ, S. 5–7.

⁵⁸ GA 40, S. 7.

das Gefragte fordert daher eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesentlich unterscheidet.⁵⁹

Diese „eigene Aufweisungsart“ besteht gerade im *Entfalten* des Fragens in Hinblick auf dessen Ganzes. Das Entfalten des Fragens hält sich nämlich für die Antwort zurück und lässt sich auf den *Bezug* ein, der durch den *Vollzug* des Fragens geöffnet wird. Das andere Fragen Heideggers ist deswegen nicht nur die „eigentliche Standnahme im Fragen selbst“, sondern bleibt damit beim „Vollzug der Fraglichkeit“, das heißt, dass sie jede Antwort in dem ständigen Vollzug der Fraglichkeit zurückweist.⁶⁰ Erst auf diese Weise hat sie Kontakt mit dem Ganzen.

Weil wir die Art des Fragens zur Sprache gebracht haben, hat Heideggers Unterschied zwischen der Leitfrage der Metaphysik nach dem Seienden als solchen und der ursprünglicheren und sie tragenden Frage nach dem Ganzen oder dem Sein als solchen, eine erste Erläuterung erfahren. Heidegger nennt seine eigene Frage nach dem Ganzen die *Grundfrage* der Philosophie⁶¹. Die Entfaltung der Leitfrage der Metaphysik zeigt, wie wir das Ganze des Seienden konkret zu verstehen haben, nämlich als einstellungsmäßige Beziehung, die jedes Fragen und Antworten im Vorhinein schon umgibt und so das Ganze des Seienden kennzeichnet. Gleichzeitig haben wir mit dem Entfalten des Fragens einen ersten Hinweis für die spezifische Art des Thematisierens dieses Ganzes gefunden, nämlich die „verwandelnde Wiederholung“ der Leitfrage im Hinblick auf die ursprüngliche *Grundfrage* der Philosophie.⁶² Im folgenden Paragraphen verfolgen wir die spezifische Art der Methode des Denkens Heideggers, indem wir fragen, inwiefern der Begriff der Religion die philosophische Methode des Entfaltens charakterisieren kann.

2. Der „religiöse“ Charakter der Grundfrage der Philosophie

In diesem Paragraphen fragen wir nach dem „religiösen“ Charakter von Heideggers Methode, die wir im ersten Paragraphen als Entfaltung des Fragens im Hinblick auf das Ganze des Seienden oder die Unendlichkeit des Seins gekennzeichnet haben. Dabei werden verschiedene etymologische Ableitungen des Begriffs „Religion“ in Anspruch genommen. Weil Etymologien

benutzt werden, die in der Geschichte des Abendlandes tatsächlich den Bedeutungshorizont der Diskussion über das Wesen der Religion ausgemacht haben, wird auf sprachwissenschaftliche oder lexikologische Bedenken gegen bestimmte Ableitungen keine Rücksicht genommen.⁶³

Was ist die Bedeutung des Wortes „Religion“? Der Philosoph Cicero zum Beispiel leitet seinen Begriff der Religion von dem griechischen *religare* ab: „Menschen, welche alles, was für die Verehrung der Götter wichtig ist, sorgfältig bedenken und gleichsam immer wieder durchgehen (*relegent*), werden *religiosi* genannt, nach dem Wort *religare*.“⁶⁴ *Religare* bedeutet erneut lesen, wiederholen, sorgfältig bedenken, durchgehen. Religion ist damit ein Begriff, der primär eine spezifische *Weise des Verhaltens* bezeichnet. Der Begriff Religion kann als Name für die spezifische Methode des *Entfaltens* verwendet werden. Das *Entfalten* des Fragens ist eine solche Wiederholung des Fragens – *religare*, das in diesem die Art des Fragens selbst sorgfältig überdacht wird – *religare*.

Ich spreche von einem *destruierten* Begriff der Religion, weil das *religare* der Philosophie keinen Bezug auf Gott haben kann, wie bei Cicero. *Echt* religiös ist das Philosophieren Heidegger zufolge erst, wenn es „faktisch seine weltliche, historisch-geschichtliche Aufgabe im Philosophieren, [...] in einem Tun und einer konkreten Tunswelt, nicht in religiöser Ideologie und Phantastik“ hat⁶⁵. Die *Aufgabe* oder Frage der Philosophie ist nicht auf eine transzendente Welt der religiösen Idee bezogen – Gott –, sondern auf das irdische Leben. Dass sich Heidegger an einer „weltlichen, historisch-geschichtlichen Aufgabe“ orientiert, heißt aber nicht, dass er im Gegensatz zum Christentum eine *Diaseits-Religion* einführt. Religiosität ist bei Heidegger nicht inhaltlich bestimmt, sondern bezeichnet primär den *Vollzug* des faktischen Lebens (vgl. Einleitung). Im *religare* des faktischen Lebens zeigt sich die einstellungsmäßige *Beziehung* als unsere „konkrete Tunswelt“, in welcher ich mich immer schon einbegriffen weiß. In dem philosophischen *religare* wird die Art des Fragens sorgfältig in der Wiederholung derselben durchgegangen, und gerade dank dieses „religiösen“ Charakters der philosophischen Methode stößt das Denken Heideggers erst auf die einstellungsmäßige Beziehung, die jedes Fragen und Antworten immer schon umgibt (Sein). Heidegger sagt denn auch, dass er durch die „verwandelnde

⁶³ Es ist zum Beispiel klar, dass Augustinus' Ableitung des Begriffs „Religion“ von *re-eligere* – Religion als sich erneut Entscheiden für Gott – auf verschiedene sprachwissenschaftliche und lexikologische Bedenken stößt und als höchst unsicher angemerkt werden muss. Doch diese Bedenken haben nicht verhindern können, dass diese Bedeutung der „Religion“, die Augustinus diesem Wort auf Grund einer falschen Etymologie einräumt, tatsächlich in dem philosophischen Diskurs wirksam geworden ist (vgl. zum Beispiel Thomas von Aquino, *Summa Theologiae*, Teil I, questio 189.5). Damit wird klar, dass auch „falsche“ Etymologien den Bedeutungshorizont und die tatsächliche Verwendung eines Wortes charakterisieren können.

⁶⁴ Cicero, *De natura deorum*, Buch II.72.

⁶⁵ GA 61, S. 197.

⁵⁹ SZ, S. 6.

⁶⁰ „Ich will diese Not der Philosophie, sich immer in Vorfragen zu drehen, so sehr steigern und so sehr wach erhalten, dass sie in der Tat zu einer Tugend wird“ (GA 60, S. 5).

⁶¹ GA 44, S. 215.

⁶² In den dreißiger Jahren sagt Heidegger, dass das Entfalten der Leitfrage im Hinblick auf deren metaphysische Grundstellung im Zeichen einer *Auseinandersetzung* mit dieser Grundstellung steht. Im Rahmen dieses Aufsatzes übergehen wir die Ausarbeitung dieser Auseinandersetzung. Siehe dazu V. Blok, „Communication or Confrontation. Heidegger and Philosophical Method“, *Empedocles* (2009), S. 43–57.

Wiederholung“ der Leitfrage, also durch das *relegere* der Leitfrage, auf seine ursprünglichere *Grundfrage* zurückgebracht ist.⁶⁶

Damit wird auch klar, warum Heidegger das Fragen in späteren Arbeiten die „Frömmigkeit des Denkens“ nennen kann⁶⁷. Frömmigkeit hat nichts mit einer Gläubigkeit oder Religiosität des Denkens zu tun, sondern ist etymologisch mit dem griechischen *promos*, dem lateinischen *primum*, mit dem *Primären* oder dem Ersten verwandt. Das philosophische Nachdenken Heideggers ist *fromm*, weil es nach dem Primären oder dem a priori fragt, der einstellungsmäßigen Beziehung, die jedes Vorstellen des Seienden im *Vorhinein* umgibt⁶⁸. Gleichzeitig können wir nur verstehen, warum gerade das *Fragen* von Heidegger fromm genannt wird, wenn wir dieses in Zusammenhang mit dem besprochenen Entfallen als *relegere* verstehen. Dank dem philosophischen *relegere* des Fragens selbst stößt das Denken erst auf die zugrunde liegende, einstellungsmäßige Beziehung. Das fromme Fragen besteht gerade im *relegere*, und erst dank dieses *relegere* hat das Denken Zugang zum Primären, zum a priori. Das *relegere* benennt damit ein erstes Moment in Heideggers neuer Methode des philosophischen Nachdenkens.

In derselben frühen Aufzeichnung sagt Heidegger, dass der „Vollzug der Fraglichkeit“ – das heißt, das Entfallen oder *relegere* des Fragens – „überhaupt erst in die Situation religiöser Entscheidung zu führen“ vermag⁶⁹. Die Absicht des Entfallens (*relegere*) ist keine *Beschreibung*, sondern eine *religiöse Entscheidung*. Diese Entscheidung kann mit einer anderen Spur des destruierten Begriffs der Religion in Zusammenhang gebracht werden.

Die religiöse Entscheidung beansprucht eine *Scheidung*, die sich im Entfallen oder *relegere* des Fragens zeigt, nämlich die Scheidung zwischen der Leitfrage der Metaphysik nach dem Seienden als solchem und der *Grundfrage* der Philosophie nach dem Sein als solchem (vgl. §1). Diese Scheidung ist nicht neutral, sondern nur im *Vollzug* dieser Entscheidung, das heißt, in der *Verabschiedung* der Leitfrage und der *Hingabe* an die *Grundfrage* der Philosophie⁷⁰. Augustinus' Begriff der Religion kann uns helfen, den religiösen Charakter dieser Entscheidung zu verstehen.

In *De civitate Dei* wird Religion von Augustinus mit *re-eligere* in Zusammenhang gebracht, welches „das sich wieder Gott erwählen“ bedeutet. Augustinus zufolge erwählt der Mensch in der Religion wieder Gott als Quelle für seine Seligkeit, die er in dem Sündenfall verloren hat⁷¹. Diese Augustinische Bestimmung der Religion als *re-eligere* erinnert an das Geworden-sein

des christlichen Lebens, an die christliche „Hinwendung zu Gott und [...] Wegwendung von den Götzenbildern“ (vgl. Einleitung).

Die „religiöse Entscheidung“ Heideggers kann *re-eligere* genannt werden, wenn wir daran festhalten, dass Religion bei ihm nicht inhaltlich bestimmt ist, sondern primär den Vollzug des faktischen Lebens bezeichnet. Die Absicht des *relegere* ist eine religiöse Entscheidung (*re-eligere*), nämlich die des Abschieds der theoretischen Einstellung der Metaphysik (Leitfrage) und des Vollzugs der Grundfrage der Philosophie.

Die Reichweite dieser Entscheidung verstehen wir erst, wenn wir uns erinnern, dass sich das philosophische Fragen Heideggers in dem Ganzen des Seienden einbegreifen weiß, wonach gefragt wird. Das bedeutet, dass die religiöse Entscheidung oder *re-eligere* Heideggers nicht von Wahlfreiheit zeugen kann, die sich jetzt für die Grundfrage entscheidet und die überlieferte Leitfrage beiseitlässt. Dank dem unbegrifflichen Charakter des Denkens ist der Abschied der theoretischen Einstellung im Grunde die Verabschiedung von mir selbst als vorstellendem Subjekt.

Das wird deutlich in *Grundbegriffe der Metaphysik* von 1929/30. Dort sagt Heidegger, dass das, wovon die Philosophie handelt – die *Grundfrage* nach dem Sein als solchem – „überhaupt nur in und aus einer Verwandlung des menschlichen Daseins sich aufschließt“⁷². Diese Verwandlung beansprucht den Abschied von mir selbst als vorstellendem Subjekt zugunsten derjenigen Weise des menschlichen Daseins, die sich vom Ganzen des Seienden, der Unendlichkeit des Seins, umfassen weiß (Dasein).

Die Auseinandersetzung mit der einstellungsmäßigen Beziehung beansprucht nicht nur ein *relegere* des Fragens, sondern ist als solches der *Vollzug* eines *re-eligere*, nämlich der *Abschied* des Subjekts und die *Hingabe* zum Ganzen. „*Hingabe*: ursprüngliches hemmungsloses Einstürmen der Fülle, sich erregen lassen“⁷³. Dort ist weder die Rede von Wahlfreiheit, noch von einem linearen Entscheidungsprozess des Subjekts. Das menschliche Denken kann die Entscheidung zwar im Vollzug des Abschieds des festgestellten Wesens des Menschen und der *Hingabe* zur Unendlichkeit des Seins vorbereiten, aber diese Verwandlung ist dann am Ende nicht *denkerisch* zu erreichen. Die Verwandlung des menschlichen Daseins ist das Geöffnet-werden *für* dieses Ganze *durch* dieses Ganze, *wenn* sie stattfindet. Ein philosophisches Nachdenken, das sich wirklich erregen lässt, muss auch auf die religiöse Entscheidung *war-*

⁷² M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe Band 29/30, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1983, S. 423 (im Weiteren: GA 29/30).

Sehr spezifisch sagt er, dass seine Begriffe auf eine Verwandlung des menschlichen Daseins Anspruch erheben (GA 29/30, S. 428f.). Die verborgene Absicht dieses Aufsatzes ist die Frage, ob der hier destruierte Begriff der Religion *uns* auf eine dergleiche Verwandlung ansprechen könnte.

⁷³ GA 60, S. 322. Der Theologe Paul Tillich versteht Religion auf vergleichbare Weise als „Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht“ (P. Tillich, *Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit*, Hamburg: Furchte, 1962, S. 23ff.).

⁶⁶ GA 44, S. 224f.

⁶⁷ M. Heidegger, *Vorläge und Aufsätze*, Gesamtausgabe Band 7, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000, S. 36.

⁶⁸ Vgl. M. Riedel, „Frömmigkeit im Denken“, in: P.-L. Coriando (Hg.), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1998, S. 26.

⁶⁹ GA 61, S. 197.

⁷⁰ Vgl. GA 60, S. 322.

⁷¹ Augustinus, *De civitate dei*, Buch X.3.

ten können.⁷⁴ Mit dem Begriff der Religion als *re-eligere* haben wir ein zweites Moment der neuen Methode des Heideggerschen Nachdenkens gefunden, nämlich den Anspruch auf eine Verwandlung des menschlichen Daseins.

Die religiöse Entscheidung, auf die Heidegger uns aufmerksam macht, darf uns nicht zur Schlussfolgerung verlocken, dass er eine Alternative für die theoretische Einstellung, wie zum Beispiel die Alltäglichkeit, einführt. Wie wir im vorigen Paragraphen gesehen haben, bildet die theoretische Einstellung *unsere* Faktizität, *unsere* Alltäglichkeit.

Ebenso wenig beabsichtigt Heidegger, mit seiner religiösen Entscheidung eine ursprünglichere Beziehung zwischen Menschen und Gott, die von der theoretischen Einstellung versperrt war, wieder herzustellen. Der früh-christliche Schriftsteller Lactantius (ca. 250–300) versteht Religion zwar als *religare*, das heißt, als das erneute Binden von Menschen und Gott.⁷⁵ Davon ist aber bei Heidegger nicht die Rede, weil Religion bei ihm nicht inhaltlich bestimmt ist. Sein destrukturierter Begriff der Religion als Vollzug des philosophischen Nachdenkens – *re-eligere* – zwingt gerade dazu, von Gott zu schweigen (vgl. Einleitung).

Die Notwendigkeit unseres Schweigens von Gott liegt darin, dass das philosophische Nachdenken über Gott seit dessen Anfang bei den Griechen *onto-theologisch* ist. Wir kommen für einen Moment zurück auf den Begriff der *arché* oder den Wesensgrund des Seienden, nach dem die Leitfrage der Metaphysik fragt (vgl. §1), um einiges von dem onto-theologischen Charakter unseres Sprechens über Gott und die Götter zu erfahren.

Die griechische Philosophie besinnt sich auf das Seiende – *phúsis* – und fragt, was das Seiende ist. Anhand des Beispiels von Aristoteles erläutert Heidegger, dass *phúsis* bei den Griechen noch nicht die enge Bedeutung des natürlichen Seienden hat. „Φύσις bedeutet das Wachsende, das Wachstum, das in solchem Wachstum Gewachsene selbst.“⁷⁶ Für die Griechen gilt dies nicht nur für das Wachstum von Pflanzen und Tieren, sondern von Allem, was vom Gang der Jahreszeiten, dem Wechsel von Tag und Nacht, dem Gang der Sterne etc. beherrscht wird. Dies Al-

les gehört zur *phúsis*. Auch der Gang des menschlichen Daseins – Geburt, Reifen, Tod – gehört dazu. Heidegger zufolge ist die Bedeutung der *phúsis* zweideutig: „Φύσις, das Waltende, besagt nicht nur das *Waltende* selbst, sondern das Waltende in seinem Walten oder das *Walten* des Waltenden.“⁷⁷ Einerseits ist *phúsis* das natürlich Seiende im Unterschied von dem, was von Menschen gemacht ist (*téchne*), was der menschlichen Herstellung entspringt. Andererseits ist *phúsis* die Natur oder das Wesen des Seienden als solchen.

Die Wissenschaft der *phúsis* (*epistémē phusiké*) ist bei den Griechen noch keine wissenschaftliche Disziplin, die sich nur auf Tatsachen innerhalb eines spezifischen Forschungsgebietes richtet. Dem zweideutigen Charakter der *phúsis* gemäß, hat die *epistémē phusiké* eine doppelte Fragerichtung. Heidegger zeigt, dass sich Aristoteles primär auf die Frage besinnt, *was* Leben, Zeit, Raum etc. ist, als dasjenige, in dem das dem Entstehen und Vergehen und in diesem Sinne der Bewegung unterworfenen Seiende (*phúsis*) ist, was es ist.

Diese ἐπιστήμη φυσική hat all das zum Gegenstand, was in diesem Sinne zur φύσις gehört und was die Griechen als τὰ φυσικά bezeichnen. Das eigentliche Fragen in diesen Wissenschaften von der φύσις ist die höchste Frage nach dem Ersten Bewegter, nach dem, was dieses Ganze der φύσις in sich selbst als dieses Ganze sei.⁷⁸

Die Metaphysik stellt das Seiende im Ganzen durch die Antwort auf die Frage nach einem ersten Bewegter, das heißt, nach einem höchsten Seienden vor: Gott. Die Vorstellung des ersten Bewegers, die Heidegger zufolge bei Aristoteles noch ohne religiöse Konnotation als das Göttliche oder *theion* verstanden wird, gehört in die *epistémē phusiké*.

Zugleich aber fragt die *epistémē phusiké* nach der Natur der Dinge. Die metaphysische Frage nach dem Wesen des Seienden (*ousía*) stellt das Gemeinsame oder die meist allgemeinen Züge des Seienden vor (*on katholou, koinón*). Das wird die *ontologische* Forschung genannt. Nach Aristoteles gehören die zwei verschiedenen Fragen nach der *phúsis* als Theologie und der *phúsis* als Ontologie zusammen in die *erste Philosophie* (*proté philosophía*). Der Anfang der griechischen Philosophie ist deshalb der Anfang der Onto-theologie.

Heidegger zufolge muss „dieses onto-theologische Wesen der eigentlichen Philosophie (πρώτη φιλοσοφία) [...] wohl in der Art begründet sein, wie sich ihr das ὄν, nämlich als ὄν, ins Offene bringt“⁷⁹. Aristoteles musste das Sein mit einem höchsten und am meisten vollkommenen Seienden in Zusammenhang denken, weil er seinen Ausgangspunkt beim Seienden findet und das Sein dieses Seienden als das beständig Anwesende begreift (vgl. §1). Der onto-theologische Charakter der Philosophie besagt, dass der Ausgangspunkt des Denkens beim Seienden gefunden wird, wenn nach dem Sein gefragt wird, und beim Sein, wenn nach einem höchsten Seienden gefragt wird:

⁷⁷ GA 29/30, S. 46.

⁷⁸ GA 29/30, S. 49.

⁷⁹ GA 9, S. 379.

⁷⁴ GA 61, S. 139. Es ist unverkennbar, dass dieses kairologische Moment in Heideggers Begriff der Entscheidung von dem Apostel Paulus inspiriert ist. In seinem Brief an die Thessalonicher sagt Paulus über die Ankunft des Erlösers: „Von den Zeiten aber und Stunden, liebe Brüder, ist nicht Not euch zu schreiben; denn ihr selbst wisset gewiss, dass der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb in der Nacht“ (5: 1–2). „Paulus, darauf weist Heidegger hin, macht keine Zeitangaben für die Wiederkunft; er lehnt sogar eine Zeitangabe ausdrücklich ab. [...] Er gibt nicht »chronologische«, sondern »kairologische« Charaktere. Der Kairos stellt auf des Messers Schneide, in die Entscheidung.“ (O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, op. cit., S. 36). Was Heidegger in dieser urchristlichen Lebenserfahrung anspricht, ist die Betonung des *Vollzugsinnes* des Lebens (vgl. GA 60, S. 120).

⁷⁵ Vgl. „For we are created on this condition, that we pay just and due obedience to God who created us, that we should know and follow Him alone. We are bound and tied to God by this chain of piety; from which religion itself received its name, not, as Cicero explained it, from carefully gathering...“ (Lactantius, *Divinae Institutiones*, Buch IV, 28).

⁷⁶ GA 29/30, S. 38.

Hier liegt der Knoten des Problems, der Doppelbegriff von einer Wissenschaft vom Sein als *ontische Erklärung* und *ontologische Auslegung*. Ursachen für Seiendes: Thema ist das Sein des Seienden. Ursachen für das Sein: Seiendes ist Ursache für Sein.⁸⁰

Das Denken Heideggers steht dagegen im Zeichen der Verabschiedung der Onto-theologie, denn er fragt nach der Unendlichkeit des Seins, ohne Rücksicht auf das Seiende zu nehmen. Die religiöse Entscheidung oder *re-eligere* beabsichtigt deshalb kein *religare* mit Gott, sondern verabschiedet gerade die Menschen und Götter als metaphysisch verstandene Seiende im Vollzug der Grundfrage der Philosophie.

Eher als ein *religare* zeigt sich in der religiösen Entscheidung ein *relinquere*, das heißt, ein Zurück- oder Hinterlassen. Der lateinische Sprachgelehrte Aulus Gellius (125–180) verwendet diese Bedeutung der Religion in seinem *Noctes Atticae*⁸¹. Damit will er sagen, dass das Religiöse auf das Sakrale gerichtet ist und so das Profane zurück- oder hinterlässt. Die religiöse Entscheidung Heideggers kann ein *relinquere* genannt werden, wenn wir daran festhalten, dass Heideggers destruiert Begriff der Religion nicht inhaltlich bestimmt ist – und das heißt, nicht auf das Sakrale, die Idee oder Gott bezogen ist –, sondern den Vollzug der philosophischen Methode kennzeichnet. Das *relinquere* der Entscheidung besteht dann in dem Zurücklassen oder Wegwerfen von uns selbst als vorstellendem Subjekt, um uns so dem Ganzen des Seienden, der Unendlichkeit des Seins *hinzugeben*.

Wenn das Denken sich selbst wegwirft (*relinquere*) und so in die Unendlichkeit des Seins versetzt wird, erfährt es seine Faktizität oder Geworfenheit noch in einem anderen Sinne. Das Denken erfährt nicht nur seit jeher ein zuhause Sein in der einstellungsmäßigen Beziehung, *bevor* es Denken ist. In eins damit erfährt das Denken, dass diese Beziehung sich in der Vorstellung *entzieht*. Anders gesagt: das Denken erfährt schon immer, zurück- oder hinterlassen und sich selbst überlassen zu sein (*relinquere*) *durch* die Unendlichkeit des Seins. Das Denken ist auf sich selbst zurück geworfen. Das heißt, dass das Bedenken des Seins in seiner Besinnung auf diese Unendlichkeit immer *endlich* bleibt. Es ist unmöglich, damit eine *liga* oder *re-ligare* aufzunehmen.⁸²

⁸⁰ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Gesamtausgabe Band 22, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2004, S. 150.

⁸¹ Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, Buch IV, 9.

⁸² Das bedeutet, dass ein *religare* mit dem Ganzen des Seienden nicht zustande gebracht werden kann. Heidegger scheint Religion aber gerade so zu verstehen, nämlich als „Rückbindung“: „Religion“ – Rückbindung an das Seiende im Ganzen, Fest-machen“ (GA 44, S. 245). Er verfolgt aber: „Aber wer und wie und für wen? Das Seiende nicht als Vorhandenes. Das in diesem Gedanken Gedachte nichts Vorhandenes, sondern eine *Möglichkeit!* Aber Möglichkeit“ (GA 44, S. 245) Die Religion ist dann eine *Rückbindung* an das Ganze des Seienden als *Möglichkeit*, die nur *als* Möglichkeit ist, was sie ist, das heißt, *nie* Wirklich wird. Eine andere Möglichkeit ergibt sich, wenn wir die *Bindung* oder den *Bund* der *religare* vom griechischen *Logos* her verstehen, also nicht als *Bindung* vom Verschiedenen – Mensch und Gott –, sondern als *Versammlung des Eigenen*, d.h. des Menschen als Mensch und des Gottes als Gott. Im Eigenen versammelt, bleiben Mensch und Gott doch ewig yoneinander geschieden.

Erfährt das Denken diese gründliche Endlichkeit, dann fragt es sich, ob die einstellungsmäßige Beziehung selbst nicht ein *endlicher* Horizont des Seins ist, der seinerseits wieder zurück- oder hinterlassen und so sich selbst von der Un-endlichkeit des Seins überlassen ist (*relinquere*). „Das Ungelichtete des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-Wahrheit, ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden. Sie ist auch älter als jedes Denken.“⁸³

Mit dem Begriff der Religion als *relinquere* stoßen wir auf ein drittes und letztes Moment der Heideggerschen Methode. Das Entfallen oder *relegere* des Fragens besteht in der „verwandelnden Wiederholung“ der Leitfrage und beabsichtigt eine religiöse Entscheidung oder *re-eligere*. Dieses *re-eligere* besteht in dem Abschied oder *relinquere* von uns selbst als vorstellendem Subjekt, und im Vollzug der Verwandlung (*re-eligere*) zu derjenigen Weise des menschlichen Daseins, die in der Un-endlichkeit des Seins be-steht (Dasein). Dieses Denken gibt nicht nur Rechenschaft über die Endlichkeit des menschlichen Denkens in Bezug auf das Ganze ab, sondern *durch-steht* auch die Zwi-tracht zwischen der Un-endlichkeit des Seins. Darin besteht der ‚religiöse‘ Charakter des „Vollzugs der Fraglichkeit“, der die andere Methode des philosophischen Nachdenkens Heideggers charakterisiert.

3. Zur Aktualität der „religiösen“ Methode der Philosophie: Heidegger und Derrida

Jetzt müssen wir am Ende dieses Aufsatzes eine kritische Frage stellen. Wie sehr sich Heidegger auch von der Onto-theologie verabschiedet, so macht er doch gerade Aussagen über Gott und die Götter. In den *Beiträgen zur Philosophie* sagt er zum Beispiel, dass wir „in den Zeitraum der Entscheidung über die Flucht und Ankunft der Götter“ rücken⁸⁴, und in seinem berühmten gewordenen *Spiegel*-Interview von 1976 verkündet er: „Nur ein Gott kann uns noch retten!“ Verschiedene Forscher haben darauf hingewiesen, dass Heidegger den metaphysischen Gottesbegriff destruiert und die Möglichkeit eines nicht mehr metaphysisch gedachten Gottes bereitet hat.⁸⁵ Es bleibt jedoch die kritische Frage, ob Heidegger hier am Ende nicht eine inhaltliche Bestimmung Gottes in Anspruch nimmt. Welchen Status haben Heideggers Aussagen über die Flucht und Ankunft der Götter, wenn sein „religiöser“ Vollzug der Fraglichkeit zugleich beansprucht, die Onto-theologie verabschiedet zu haben?

⁸³ W. Oudemans, *Ernüchterung des Denkens oder der Abschied der Onto-Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot, 1998, S. 24.

⁸⁴ GA 65, S. 405.

⁸⁵ Für die *philosophische* Vorbereitung von Heideggers nicht mehr metaphysischen Gottesbegriff verweise ich auf die Abhandlungen von P.-L. Coriando, *Der letzte Gott als Anfang: zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträge zur Philosophie“*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1998; F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträge zur Philosophie“*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1994.

In *Foi et savoir* hebt Jacques Derrida hervor, dass Heidegger zwar den Gott der Onto-Theologie *negiert*, aber *via negativa* das Sein des Göttlichen zur Sprache zu bringen versucht⁸⁶. Deshalb ist Heideggers Denken für Derrida nicht eine *Theologie* als Diskurs über Gott, sondern eine *Theiologie*, d.h. ein Diskurs über die Göttlichkeit des Göttlichen⁸⁷. Derrida kritisiert Heideggers *Theiologie*, da sein Begriff des „letzten Gottes“ hier als *Substitut* für den Gott der Metaphysik fungiert⁸⁸.

Für Derrida lässt die Dekonstruktion des Gottesbegriffes überhaupt keine Substituten zu. Die Dekonstruktion führt auf einem Ort zu, „der vielleicht *mehr ist als* Bloß vor-ursprünglich, anarchischer als alle anderen Orte und widerspenstiger gegen das Archiv, keine Insel, kein Gelobtes Land, eine gewisse Wüste, die nicht die Wüste der Offenbarung ist, sondern eine Wüste *in der* Wüste, eine Wüste, welche die Wüste ermöglicht, eröffnet, gräbt, aushöhlt, ins Unendliche verlängert“⁸⁹. Diese Wüste oder Offenheit (*Chora*) widersetzt sich Derrida zufolge jedem Versuch eines Diskurses über Gott (Theologie), aber auch dem Versuch Heideggers, der Gewesenheit des „letzten Gottes“ *via negativa* zur Sprache zu bringen (*theiologie*)⁹⁰. Es soll dagegen eine *andere* „Toleranz“ gefunden werden als die der Theologie oder Theiologie, nämlich eine Toleranz der absoluten Heterogenität der Offenheit⁹¹.

Diese Toleranz wird von Derrida immer noch *religios* genannt, nämlich „*religio* als Skrupel oder Zurückhaltung, Distanz, Dissoziation, Disjunktion“⁹². Religion bezeichnet für Derrida also primär seine *Methode des Denkens*, die die Theologie und Theiologie verabschiedet hat, seine „Religion ohne Religion“⁹³.

In diesem Aufsatz haben wir gesehen, dass auch Heideggers destrukturierter Begriff der Religion methodisch verstanden werden muss, also nicht als ein „Diskurs“ über die Göttlichkeit des Göttlichen, sondern als Vollzug der Fraglichkeit, die vom *relegere*, *re-eligere* und *relinquere* bestimmt ist.

Auf Grund unserer Beobachtungen im zweiten Paragraphen können wir den „religiösen“ Charakter von Heideggers Besinnung in den *Beiträgen zur Philosophie*

⁸⁶ J. Derrida, „Faith and Knowledge“, a.a.O., S. 57.

⁸⁷ J. Derrida, „Faith and Knowledge“, a.a.O., S. 53.

⁸⁸ Vgl. K. Ruhtstorfer, „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (2004), S. 128f.

⁸⁹ J. Derrida, „Faith and Knowledge“, a.a.O., S. 55.

⁹⁰ „*Chora* is nothing (no being, nothing present), but not the Nothing which in the anxiety of *Dasein* would still open the question of being. This Greek noun says in our memory that which is not reappropriable, even by our memory, even by our 'Greek' memory; it says the immemoriality of a desert in the desert of which it is neither a threshold nor a mourning“ (J. Derrida, „Faith and Knowledge“, a.a.O., S. 59).

⁹¹ J. Derrida, „Faith and Knowledge“, a.a.O., S. 58–60.

⁹² J. Derrida, „Faith and Knowledge“, a.a.O., S. 60.

⁹³ J. Derrida, *Donner la mort. L'éthique du don*, Jacques Derrida et la pensée du don, Paris: Galilée 1999, S. 53.

wie folgt verstehen: Die Entscheidung über die Flucht und Ankunft der Götter ist ein *re-eligere* – der Anspruch auf eine Verwandlung des menschlichen Daseins –, das in dem *relegere* beheimatet bleibt, das heißt, im sorgfältigen Durchgehen unserer faktischen „Aufgabe“ in unserer Epoche des *Todes Gottes*.⁹⁴

Das bedeutet nicht nur, dass wir uns nicht anmaßen dürfen, Gott zu kennen und näher bestimmen zu können. In den frühen Freiburger Vorlesungen sagt Heidegger: „Je radikaler sie ist, umso bestimmter ist sie ein weg von ihm [Gott, VB], also gerade im radikalen Vollzug des ‚weg‘ ein eigenes schwieriges ‚bei‘ ihm.“⁹⁵ Die Entscheidung über die Flucht und Ankunft der Götter ist eine endgültige Verabschiedung (*relinquere*) von Gott, um gerade *in* dem Vollzug dieser Verabschiedung die *Fraglichkeit* der Götter⁹⁶, das heißt die *Möglichkeit* dieser, zu durch-stehen. Dieses Durch-stehen der Möglichkeit ist keineswegs ein Diskurs über die Göttlichkeit des Göttlichen. Das Denken erfährt sich als sich selbst überlassen (*relinquere*) zu sein *durch* die Unendlichkeit des Seins, d.h. dass die Unendlichkeit des Seins jedem Versuch eines Diskurses widersteht. Die andere Weise des philosophischen Nachdenkens Heideggers ist nur „bei“ Gott im „Vollzug der Fraglichkeit“ dieser, die vom *relegere*, *re-eligere* und *relinquere* gezeichnet ist. Im Rahmen dieses Aufsatzes müssen wir die Frage übergehen, ob der religiöse Charakter der Heideggerschen Methode mit Derridas Begriff der Religion als Skrupel in Zusammenhang gebracht werden kann⁹⁷.

Vincent Blok
Wageningen University
C/O Rozenboomlaan 27
2271 VR Voorburg
The Netherlands
info@vincentblok.nl

⁹⁴ „Nur wenn wir die Entgöttlichung des Seins, die sich in der Technik ausobt, ganz ernst nehmen und uns nichts vormachen, werden wir sie metaphysisch bezwingen“ (GA 44, S. 99).

⁹⁵ GA 61, S. 197.

⁹⁶ „Der Gott ist dann also doch nur eine Frage? Allerdings »nur« eine Frage, also keine errechenbare glatte Gewissheit. In der Tat; denn hier kommt für uns die Frage noch einmal, ob der Gott göttlicher ist in der Frage nach ihm oder dann, wenn er gewiss ist und als gewisser dann ja zwischendurch gleichsam auf die Seite gestellt werden kann, um nach Bedarf herbeigeholt zu werden“ (GA 44, S. 71).

⁹⁷ Ich möchte Alfred Denker und den anonymen Kritikern von *Studia Phenomenologica* für ihre Anmerkungen zu früheren Fassungen dieses Aufsatzes danken.