

Heideggers Seinsphilosophie und die religiöse Haltung

von Rico Gutschmidt (Dresden)¹

Einleitung

Heidegger lehnt zwar seit ca. 1919 das Christentum entschieden ab, seine späte Seinsphilosophie weist aber unübersehbar religiöse Bezüge auf, die sich zum Beispiel in dem Begriff des *letzten Gottes*, an dem Konzept der *Göttlichen* im sogenannten *Geviert* und in den Arbeiten zur *Hölderlintheologie* und zur griechischen Religiosität zeigen. Zum einen ist das Verhältnis dieser Einzelaspekte zu den konfessionellen Theologien spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts eine der zentralen Fragen der Heideggerforschung, zu der inzwischen eine nicht mehr überschaubare Anzahl von Aufsätzen und zahlreiche Monographien vorliegen.² Zum anderen werden die genannten Bezüge oft als Entwurf zu einer neuheidnischen Mythologie abgetan,³ die zwar vor dem Hintergrund von Heideggers NS-Engagement als Ansätze zu einer germanischen Religion politisch durchaus brisant sind, philosophisch dann aber nicht weiter ernst genommen werden.

Gegen beide Tendenzen soll in diesem Vortrag das Gesamtanliegen der Heideggerschen Spätphilosophie jenseits der konfessionellen Theologien und auch jenseits der politischen Problematik auf das grundsätzliche Problem der Spannung zwischen Philosophie und Theologie bezogen werden: In einem ersten Schritt soll gezeigt werden, dass Heideggers Ontotheologiekritik viele Ansätze philosophischer Theologie insofern zu Recht trifft, als in ihnen Gott vorhandenheitsontologisch als eine sogar kausal wirksame Entität gedacht wird, was weder ein angemessenes Verständnis von Religiosität erlaubt, noch überhaupt eine tragfähige Position in systematischer Perspektive ist. Dagegen werde ich eine Deutung von Heideggers Gesamtansatz dahingehend versuchen, dass der Mensch Teil eines unhintergehbaren Ereignisses ist, das sich weder verstehen noch auch nur objektiv erfassen lässt, wobei die Vergegenwärtigung dieser Unhintergebarkeit religiös erlebt werden kann, was zusammen genommen in einem zweiten Schritt als implizite philosophische Theologie in Heideggers Spätphilosophie freigelegt werden soll. Drittens wird dann zu fragen sein, ob sich mit diesem Ansatz eine tragfähige philosophische Theologie entwickeln lässt, mit der insbesondere auch Religiosität und Glaube adäquat erfasst werden können. Sollte dies gelingen, wäre dies nicht nur eine

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

2 Einen umfassenden, aber freilich längst nicht mehr aktuellen Überblick bietet P. Brkic, *Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung*, Mainz, 1994.

3 Besonders prominent von Hans Jonas und Jürgen Habermas.

Ansatzmöglichkeit für eine zeitgemäße philosophische Theologie, sondern würde zugleich auch ein neues Licht auf die kryptische Spätphilosophie Heideggers werfen und damit zu deren Erschließung beitragen, wobei sich insbesondere der ungeheure Einzigartigkeitsanspruch dieser Philosophie in die lange Tradition konstruktiver Religionskritik einordnen ließe.

1. Heideggers Ontotheologiekritik

Heidegger unterstellt der gesamten abendländischen Metaphysik pauschal, auf die ontologische Frage nach dem Sein des Seienden im Ganzen und vor allem auf die Frage nach dessen Grund theologisch mit dem Verweis auf einen das Sein tragenden Gott als *causa prima*, der sich selbst als *causa sui* verursacht, zu antworten bzw. ein das gesamte Seiende tragendes Sein mit Gott zu identifizieren. Dieser Vorwurf wird von Heidegger erst seit den 30er Jahren entwickelt – er findet sich in letztgültiger Fassung in der Schrift „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“ von 1957 – und ist nicht zu verwechseln mit dem schon vorher vorgetragenen Vorwurf der *Seinsvergessenheit*: Wenn etwa die katholische Heideggerschule möglicherweise zu Recht nachweist, dass Thomas von Aquin mit seinem subsistierenden Sein Heideggers *ontologische Differenz* bereits mitbedacht hat,⁴ so bleibt dennoch der Vorwurf der Ontotheologie bestehen, da Thomas dieses Sein expressis verbis mit Gott identifiziert. Dagegen macht Heidegger zunächst mit Pascal den Unterschied zwischen dem Gott der Väter und dem Gott der Philosophen geltend: Die Lösung einer ontologischen Fragestellung durch den Verweis auf Gott bietet keine angemessene Rekonstruktion von Religiosität, was sich etwa in dem folgenden vielzitierten Hinweis aus der genannten Schrift ausspricht: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen“.⁵ Dies kann als konstruktive Religionskritik verstanden werden, die ein vermeintliches Wissen von Gott aufheben möchte, das schließlich schon im alttestamentlichen Bilderverbot als verfehlt erkannt wird, und das auch Kant mit seinen Widerlegungen der Gottesbeweise ablehnt, um im „Abgrund der Vernunft“ (Kant) die wahre Religiosität bzw. den Glauben, den „göttlichen Gott“ (Heidegger) zu finden.

Diese Kritik soll nun anhand der Kantischen Behandlung des kosmologischen Gottesbeweises und

4 So zum Beispiel in J. B. Lotz, Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch-Zeit-Sein, Pfullingen, 1975.

5 GA 11, S.70 – die Schriften Heideggers werden unter der Sigle GA nach der Gesamtausgabe, Frankfurt a.M., 1975ff., zitiert. Dem Münchner Auditorium verdanke ich die Hinweise, dass zum einen in der Tradition der natürlichen Theologie durchaus auch der philosophische Gott als anbetungswürdig empfunden wurde, und dass zum anderen Heideggers Alternativkonzeptionen (siehe unten) auch nicht gerade zum Tanzen einladen.

daran anknüpfend mit einem entsprechenden Blick auf das Gesamtanliegen der Heideggerschen Spätphilosophie vertieft werden. Dabei wird nicht nur die Unangemessenheit der ontotheologischen Konzeption mit dem Gott als erster, sich selbst verursachender Ursache für die Rekonstruktion von Religiosität bestätigt, sondern darüber hinaus die systematische Unhaltbarkeit dieser Konzeption aufgezeigt, wobei gerade das Scheitern dieser Konzeption zu einem angemesseneren Verständnis von Religiosität führt.

Der kosmologische Gottesbeweis geht bekanntlich von der Kontingenz des Seienden aus, von dem Dass des Seienden, das insbesondere auch nicht sein könnte, und schließt davon auf ein absolut notwendiges Sein, das dann mit Gott identifiziert wird. Nun polemisiert nicht erst Heidegger gegen diese Verbindung aus Ontologie und Theologie als Ontotheologie, auch Kant widerlegt bereits diesen Gottesbeweis damit, dass sich auch Gott als erste Ursache nach seiner Ursache fragen lassen müsste („[...] aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns [...]“⁶): Die *causa-sui*-Konzeption wird als unzulässiger Kausalitätszirkel entlarvt, womit die Grundlosigkeit des Seienden erst als wahrer Abgrund erfahrbar wird. Im Zusammenhang mit Kants Maxime, er hätte das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen,⁷ lässt sich dies durchaus als positive Würdigung dieses Gottesbeweises verstehen: Nicht als ontotheologische Sicherstellung des Dass des Seienden, sondern im Gegenteil als Verweis auf dessen prinzipielle Unhintergebarkeit, die – über Kant hinaus – ihrerseits als Ausgangspunkt einer philosophischen Theologie, gewissermaßen mit umgekehrtem Vorzeichen, dienen könnte.⁸

Heidegger bringt ebendiese Grundlosigkeit des Seienden und mithin des Seins in seiner Schrift *Der Satz vom Grund* wie folgt auf den Begriff: „Insofern Sein als Grund west, hat es selber keinen Grund. Dies jedoch nicht deshalb, weil es sich selbst begründet, sondern weil jede Begründung, auch und gerade diejenige durch sich selbst, dem Sein als Grund ungemäß bleibt. Jede Begründung und schon jeder Anschein einer Begründung müßte das Sein zu etwas Seiendem herabsetzen. Sein bleibt als Sein grundlos.“⁹ Mit diesem grundlosen Sein wird nun nicht nur seine Spätphilosophie, in deren Mittelpunkt das grundlose Ereignis steht, als Ansatz zu einer entsprechend verstandenen phi-

6 KrV B 641.

7 KrV B XXX.

8 Für diese Lesart Kants und deren Nähe zu Heidegger vgl. N. Fischer, *Die philosophische Frage nach Gott*, Paderborn, 1995, S.345-365: „Auch Heidegger arbeitet so gesehen wie einst Kant daran, das Wissen aufzuheben, um zum Glauben Platz zu schaffen“ (S.362). Ähnliche Ansätze philosophischer Theologie finden sich in U. Barth, *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen, 2005, W. Schweidler, *Das Uneinholbare. Beiträge zu einer indirekten Metaphysik*, Freiburg, München, 2008, G. Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt a.M., 2008, Th. Rentsch, *Gott*, Berlin, New York, 2005, und ders., *Transzendenz und Negativität*, Berlin, New York, 2011. Entsprechende Lesarten Heideggers liefern A. Anelli, *Heidegger und die Theologie. Prolegomena zur zukünftigen theologischen Nutzung des Denkens Martin Heideggers*, Würzburg, 2008 und A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Philosophische Theologie im Umbruch: Ortsbestimmung. Philosophische Theologie inmitten von Theologie und Philosophie*, Wien, Köln, 2011.

9 Zitiert nach M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Stuttgart, 1957, S.185.

losophischen Theologie verständlich, sondern auch sein Weg dorthin über die Seinsphilosophie mit der *ontologischen Differenz*: Das Sein bezeichnet im Unterschied zum Seienden die Tatsache, dass Seiendes ist. So erläutert Heidegger in der *Parmenidesvorlesung*: „Um das Sein zu denken, bedarf es nicht der feierlichen Auffahrt des Aufwandes einer verzwickten Gelehrsamkeit, aber auch nicht absonderlicher und ausnahmehafter Zustände nach Art der mystischen Versenkungen und Schwelgereien in einem Tiefsinn. Es bedarf nur des einfachen Erwachens in der Nähe jedes beliebigen und unscheinbaren Seienden, welches Erwachen plötzlich sieht, daß das Seiende ‚ist‘.“¹⁰ Die Grundlosigkeit des Dass das Seienden wird weiterhin als „Wunder aller Wunder“¹¹ angesprochen und könnte als „Wahrheit des Seins“ durchaus von Heidegger selbst als eine mögliche Grundlage philosophischer Theologie verstanden worden sein. So heißt es nämlich in der berühmten Formel aus dem *Humanismusbrief*: „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.“¹² Diese *Seinsphilosophie* wird dann allerdings beim späten Heidegger als noch zu sehr der ontotheologischen Metaphysik verhaftet immer mehr von einer *Ereignisphilosophie* abgelöst, da die Rede vom Sein die metaphysische Frage nach dessen Grund unmittelbar nahelegen würde. Im Rückblick spricht Heidegger von seiner Seinsphilosophie als dem Versuch einer „Überwindung der Metaphysik durch die Metaphysik“,¹³ und im späten Heraklitseminar von 1966/67 heißt es vom Sein sogar, dass „[...] ich dieses Wort nicht mehr gern gebrauche“.¹⁴ Statt dessen wird die Unhintergebarkeit des Ereignisses thematisiert, in dem der Mensch steht und das er gar nicht erst objektiv erfassen, geschweige denn nach dessen Grund fragen könne. So ist der Mensch laut *Zeit und Sein*, einem Vortrag von 1962, „[...] in das Ereignis eingelassen. Daran liegt es, daß wir das Ereignis nie vor uns stellen können, weder als ein Gegenüber, noch als das alles Umfassende“.¹⁵ Wenn *dieses* unverfügbare und grundlose Ereignis lebensweltlich als *Geviert* beschrieben wird, lässt sich die Rede von den *Göttlichen* darin auf eine Struktur der *immanenten Transzendenz* beziehen, die gewissermaßen mitten im Geschehen auf dessen Unhintergebarkeit und Grundlosigkeit verweist.

Mit Transzendenz ist dabei hier nichts weiter gemeint, als eben das Eingelassensein in ein unhintergebares Ereignis, das sich selbst schon als eine Transzendenzstruktur der Welt auffassen lässt. Zusammengefasst bedeutet dies für die Perspektive auf einen möglichen Ansatz zu *nicht* ontotheologischer philosophischer Theologie, dass die verdinglichende Rede von Gott und dessen Rolle als

10 GA 54, S.222.

11 GA 9, S.307.

12 GA 9, S.351.

13 GA 70, S.193.

14 GA 15, S.20.

15 GA 14, S.28.

Grund der Welt als unangemessen und systematisch unhaltbar zurückgewiesen wird und durch den Verweis auf solche Strukturen der Unhintergebarkeit ersetzt werden kann. Der göttliche Regress-Stopper der *causa sui* ist ebenso unbegründet, wie es ein unendlicher Regress wäre, von dem etwa Leibniz in seiner Variante des kosmologischen Arguments sagt, dass auch eine unendliche kausale Kette als Ganze einen zureichenden Grund bräuchte. Kants Vorgehen, die prinzipielle Unlösbarkeit dieses Problems als Abgrund der Vernunft positiv zu werten und damit die Religiosität von einer Angelegenheit der theoretischen zu einer der praktischen Philosophie zu machen, lässt sich dabei insofern mit Heidegger verbinden, als die theoretische Unhintergebarkeit des Ereignisses geradezu das Zentrum seiner Spätphilosophie bildet und mit den zahlreichen religiösen Bezügen korrespondiert, die sich in seinen Analysen des Ereignischarakters der praktischen Lebenswelt finden. Diese Analysen und ihr Verhältnis zu dem hier anvisierten Ansatz philosophischer Theologie sollen nun im zweiten Teil näher untersucht werden.

2. Heideggers Spätphilosophie als philosophische Theologie

Rainer Thurnher hat vorgeschlagen, Heideggers Spätphilosophie selbst als ein „Gegenparadigma zur Ontotheologie“ zu verstehen, als einen eigenen Versuch also, sich der Gottesfrage ohne ontotheologische Verfehlungen zu nähern. Dabei wird zwar das „Fehlen einer geschlossenen philosophisch-theologischen Erörterung“¹⁶ bei Heidegger konstatiert, zu den besagten religiösen Bezügen der Spätphilosophie heißt es aber immerhin: „Sie sind [...] als ‚Weisungen‘ in jene Dimension zu verstehen, in die alles Fragen nach dem Göttlichen zielt“.¹⁷ Diese Ansätze Heideggers charakterisiert Thurnher dann systematisch als eine „Hermeneutik der Befindlichkeit gegenüber dem Theion“,¹⁸ wobei aber erstens zu fragen ist, welches „Theion“ Thurnher hier offenbar voraussetzt, und zweitens, ob die Analyse von Befindlichkeiten schon alles ist, was philosophische Theologie leisten kann, wenn sie nicht Ontotheologie sein darf. Dies führt zu der tieferliegenden systematischen Frage, ob vielleicht nach Heideggers Ontotheologiekritik überhaupt nur noch negative Theologie betrieben werden kann, oder ob es doch möglich ist, etwa wie angedeutet Strukturen der Transzendenz auch nicht ontotheologisch zu thematisieren bzw. überhaupt erst ausfindig zu machen, und zwar nicht nur in Analysen subjektiver Befindlichkeiten.

Auch Günter Figal verweist auf die Möglichkeit, in Heideggers Philosophie selbst eine philosophi-

16 R. Thurnher, Gott und Ereignis – Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie, in: Heidegger Studien 8, 1992, 81-102, hier: S.82.

17 A.a.O., S.83.

18 A.a.O., S.97.

sche Theologie freizulegen, und spricht Heideggers Ansätzen die Kraft zu, die „gemeinsame Wurzel von Philosophie und religiöser Erfahrung“¹⁹ zu erfassen, und würdigt Heideggers Kritik der Ontotheologie insofern, als sie zeige, „[...] daß die religiöse Erfahrung des philosophischen Denkens bedarf, damit sie sich nicht in unangemessenen Vergegenständlichungen verstrickt und das ‚Gespräch‘ zwischen Gott und Mensch zur Bezogenheit auf eine jenseitige, sich im Diesseits offenbarende Gestalt mißdeutet“.²⁰ Zu der besagten Spannung zwischen nur negativer und vielleicht doch möglicher positiver Theologie heißt es weiterhin mit Bezug auf Heideggers Konzept des *letzten Gottes*: „Die Theologie des ‚letzten Gottes‘ ist nicht darum negativistisch, weil dieser sich der menschlichen Erfassungskraft entzöge oder in seinem Wesen verborgen wäre. Obwohl die negativen Begriffe das suggerieren könnten, geht es in ihnen doch gerade darum, das Wesen des ‚letzten Gottes‘ zu nennen. Dieser Gott ist aus einer negativen Erfahrung gedacht, aber seine Erfahrung selbst ist derart, daß die negativen Begriffe etwas Positives zu verstehen geben sollen“.²¹ Der *letzte Gott*, dessen Nähe laut Heidegger gerade in seiner Verweigerung besteht – in den *Beiträgen zur Philosophie* heißt es: „Die äußerste Ferne des letzten Gottes in der Verweigerung ist eine einzigartige Nähe“²² –, der *letzte Gott* könnte in der Tat dafür stehen, dass eine prinzipielle Entzogenheit bzw. Unhintergebarkeit positiv als eine Transzendenzstruktur verstanden werden kann, die sich nicht nur wie bei Heidegger immerhin frei von einer das Sein durch Gott fundierenden Ontotheologie, sondern auch ganz ohne die hypostasierende Rede selbst von einem *letzten Gott* thematisieren lassen könnte.

Zu diesem Ansatz seien nun einige weitere Aspekte von Heideggers Spätphilosophie kurz herausgehoben. So analysiert Heidegger in den *Beiträgen* auch ein verfehltes Selbst- und Weltverhältnis, das zum einen an die zeitgenössische Kulturkritik erinnert, zum anderen aber auf ein grundlegend verfehltes, von der Ontotheologie geprägtes Weltbild zurückgeführt wird. Gemeint ist hier eine grundlegend falsche Lebenseinstellung, die der ontotheologischen Metaphysik entspricht, und von der fundamentale lebensweltliche Verfehlungen ihren Ausgang nehmen, wozu etwa das Planen und Rechnen in der *Machenschaft* gehört, die mit ihrer Technik auch Natur und Umwelt gefährdet. Für das Thema dieses Vortrags ist dabei entscheidend, dass Heidegger hierfür verfehlte Konzepte *philosophischer Theologie* (nämlich mit Gott als *causa prima* im Rahmen einer ontotheologischen Metaphysik) verantwortlich macht. Dies findet er bereits im Christentum vorgeformt, von dem es heißt: „Der christlich-jüdische Gott ist die Vergötterung nicht irgend einer besonderen Ursache einer Bewirkung, sondern die Vergötterung des Ursacheseins als solchen, des Grundes des erklärenden

19 G. Figal, Gottesvergessenheit: Über das Zentrum von Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 9, 2000, 176-189, hier: S.188.

20 Ebd.

21 A.a.O., S.178.

22 GA 65, S.412.

Vorstellens überhaupt“.²³ Aber auch die vermeintlich säkulare Überwindung des Christentums bleibt laut Heidegger von diesem Erbe geprägt und führt geradezu zwangsläufig zu dem Nihilismus der bloßen Machenschaft und Technik, da nämlich die Welt auch ohne Gott als Ganzes verobjektiviert und damit vermeintlich verfügbar gemacht würde, worin Heidegger nach wie vor das Christentum und vor allem die entsprechende verfehlte philosophische Theologie wirken sieht: „Deshalb leistet jedoch die dieser Vergötterung entsprechende Entgötterung dem in der Neuzeit erst beginnenden Wandel der Erklärung in den planend-einrichtenden Betrieb alles Seienden und seines Vorstellens und Erlebens die besten Dienste. Das Christentum [...] behält immer noch die Sicherung der Einrichtungen über ‚das Leben‘ hinaus in der Hand kraft jener feinsten Vergötterung des Größten, des Ursacheseins für Wirkungen, wie es in der ‚Idee‘ des Schöpfergottes und der Auslegung des Seienden als ens creatum sich bekundet“.²⁴ Die Ontotheologie und das ihr entsprechende verfehlte Weltbild wirken also laut Heidegger als Vergötterung bzw. Verabsolutierung des Ursachedenkens mit ihrer scheinbaren Verfügbarmachung des Seienden als Ganzem auch in säkularen Welten weiter, wobei er diese Verfehlungen nicht nur in der ontotheologischen Metaphysik selbst begründet sieht, sondern offenbar bereits in der religiösen Rede vom Schöpfergott.

Gegen diese verfehlte Weltanschauung, in der – mit Gott oder ohne – das Seiende im Ganzen verobjektiviert und als verfügbar gedacht wird, bringt Heidegger eine Art quasireligiöser Bekehrung ins Spiel. Die Ansätze dazu finden sich vor allem wiederum in den *Beiträgen zur Philosophie*, und zwar als Beschreibung einer existentiellen Wandlung des Menschen, die zu einem angemessenen Selbst- und Weltverhältnis führen soll, und dabei einerseits als eine drastische Umkehr mit erheblichem existenzialistischen Furor geschildert wird: Es ist von der „völlige[n] Verwandlung des Menschen“,²⁵ ja von einem „Sturz des bisherigen ‚Menschen‘“²⁶ die Rede, von einer „[...] tieferen Bereitschaft zum Leiden und Austragen im Ganzen eines völligen Wandels der Bezüge zum Seienden und zum Seyn“,²⁷ wobei die Stimmung dieses Übergangs als *Schrecken* und *Scheu* bestimmt wird. Andererseits führt diese Wandlung als bloße *Besinnung* zu einer neuen Haltung, die Heidegger mit *Inständigkeit im Seyn* bzw. *Gelassenheit* bezeichnet. In dieser neu erlangten Haltung, die sich der Unhintergebarkeit des Ereignisses bewusst ist, kann diese Unhintergebarkeit als Transzendenzdimension aufgefasst und schließlich erfahren werden, was Heidegger mit seiner Rede vom *letzten Gott* zum Ausdruck zu bringen scheint, wobei er in großen Passagen der *Beiträge* und dabei in zahlreichen Ansätzen versucht, das Verhältnis dieses *letzten Gottes* zu dem Menschen in dieser Haltung und zum Sein zu klären. Diese Ansätze sind philologisch nur schwer zu entwirren und führten zu

23 GA 66, S.240.

24 Ebd.

25 GA 65, S.113.

26 GA 65, S.294.

27 GA 65, S.184.

ganz unterschiedlichen Deutungen in der Sekundärliteratur, in der zum einen das Göttliche bei Heidegger als ein Modus des Seins als Ereignis verstanden²⁸ und zum anderen ein Gott jenseits des Seins angenommen wird, der sich in diesem als seinem Medium lediglich für den Menschen manifestiert.²⁹ Mein Vorschlag geht nun dahin, das Verhältnis von Sein bzw. Ereignis zum *letzten Gott* als eine Redeweise zu rekonstruieren, die die prinzipielle Unhintergebarkeit des Ereignisses thematisiert, und für deren religiöse Dimension Heidegger in dieser Phase seines Denkens auf die äußerlich verdinglichende Rede etwa des *Vorbeigangs* des *letzten Gottes* zurückgreift, womit aber die zitierte Gleichzeitigkeit von Entzogenheit und Nähe des Göttlichen im Sinne der besagten Unhintergebarkeitsanalyse gemeint sein dürfte, und was hier mit der Bezeichnung von Unhintergebarkeit als Transzendenz auf den Begriff gebracht werden soll.

Die existenzielle Wandlung jedenfalls erinnert an religiöse Bekehrungen, und in der Tat wurden in der Forschung in dieser Hinsicht zahlreiche Ähnlichkeiten (aber auch Unterschiede) zur christlichen Theologie herausgearbeitet.³⁰ Nun besteht zwar das Anliegen meines Vorschlags darin, über solche Ähnlichkeiten hinaus die von Heidegger anvisierten Strukturen systematisch zu erfassen, um sie für eine philosophische Theologie fruchtbar zu machen, was aber solche Bekehrungen betrifft, so muss auch anhand von philosophischer Theologie unterschieden werden zwischen dem Aufweis von Strukturen der Transzendenz und der Vergegenwärtigung solcher Strukturen im persönlichen Erleben, wie es etwa in religiösen Praktiken geschieht. Religiöser Glaube könnte dabei als eine grundlegende Haltung verstanden werden, die sich solcher Strukturen bewusst ist, und die insbesondere nichts zu tun hat mit einem Fürwahrhalten überlieferter bzw. metaphysischer (insbesondere ontotheologischer) Aussagen. Mit dieser Auffassung des Glaubens bzw. der Religiosität als Lebenseinstellung und innere Haltung soll hier die These verknüpft werden, dass Heidegger zum einen mit dem Ereignisdenken auf den Transzendenzaspekt des Dass des Seienden verweist, und zum anderen den Erlebnischarakter der Vergegenwärtigung dieser Transzendenzstruktur mit der Rede vom *letzten Gott* zu beschreiben versucht. Ganz in diesem Sinne scheint auch die Lebensweltanalyse in der Rede vom *Geviert* systematisch auf der Unhintergebarkeit der Lebenswelt als Ereignis zu beruhen, deren Transzendenzstruktur mit dem *Streit der Göttlichen* mit den *Sterblichen* gemeint sein dürfte.

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass Heideggers Unhintergebarkeitsanalysen gemeinsam mit ihren religiösen Bezügen als Ausgangspunkt für eine nicht ontotheologische philosophische

28 So z.B. in B. Klun, Die Gottesfrage in Heideggers ‚Beiträgen‘, in: *Theologie und Philosophie* 81, 2006, 529-547.

29 So z.B. in T. Colony, The wholly other: Being and the last God in Heidegger's Contributions to philosophy, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 39, 2008, 186-199.

30 Vgl. exemplarisch H. Hübner, Vom Ereignis und vom Ereignis Gott: Ein theologischer Beitrag zu Martin Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie‘, in: P.-L. Coriando (Hrsg.), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Frankfurt a. M., 1998, 134-158.

Theologie verstanden werden können, die insbesondere die Gefahr vermeidet, als nur negative Theologie leer zu werden: Es werden zwar keine transzendenten Entitäten benannt, wohl aber Strukturen der Entzogenheit, die mit der äußerlich noch verdinglichenden Rede von den *Göttlichen* gemeint sind – dies lässt sich etwa an der zitierten Charakterisierung des *letzten Gottes* zeigen, der gerade in seiner Entzogenheit erfahren wird, womit kein existierendes Wesen gemeint sein dürfte, sondern eine Transzendenzstruktur der prinzipiellen Unhintergebarkeit. Mit einer solchen philosophischen Theologie wird dann auch die Bedeutung des existentiellen Wandels und der entsprechenden Befindlichkeiten verstehbar: Es handelt sich um die Vergegenwärtigung von Transzendenzstrukturen im persönlichen Erleben, womit insbesondere Religiosität und Glaube als eine besondere Haltung bzw. Lebenseinstellung verstanden werden können. Im dritten Teil sollen nun davon ausgehend einige weitere Überlegungen zur systematischen Einordnung dieser Interpretation folgen.

3. Ansatzmöglichkeiten philosophischer Theologie im Ausgang von Heidegger

Was zunächst die jüngere philosophische Theologie betrifft, so ist festzustellen, dass sie zu großen Teilen die Kritik Heideggers an der verdinglichenden Ontotheologie nicht übernommen hat und von Gott immer noch als von einem, wenn auch unendlichen, Seienden spricht. Auch in der analytischen Religionsphilosophie geht man wie selbstverständlich von einem seienden Gott aus, der eine kausale Rolle in der Welt einnimmt und an den zu Glauben eine Frage mehr oder weniger guter Argumente ist. Und für die gegenwärtige Theologie gilt schließlich, dass die Rede von Gott als dem Schöpfer der Welt oft im Sinne eines kausalen Erklärens vorgestellt wird, wohingegen auf der hier vertretenen Linie mit der religiösen Rede von einem Schöpfergott gerade keine kausale Ursache gemeint ist, sondern im Rahmen der besagten Vergegenwärtigungspraxis ein Verweis auf die unbegreifliche Existenz des Universums.

Zu beachten ist dabei aber, dass Ontotheologie im besonderen und hypostasierende Redeweisen im allgemeinen zunächst formal zu unterscheiden sind: Während in der Ontotheologie ganz sicher Gott verdinglichend als eine kausal wirksame Entität gedacht wird, muss nicht jede Hypostasierung gleich als Ontotheologie verstanden werden, zumal Heidegger selbst zumindest missverständlich von dem *letzten Gott* oder den *Göttlichen* spricht. Während Heidegger damit aber keinen kausal wirksamen Schöpfer meint, ist dies im Theismus üblicherweise doch der Fall, in dem Gott als einem Seienden die Eigenschaft zugesprochen wird, Grund der Welt zu sein. Diese Redeweise scheint mir aber allein innerhalb religiöser Praxis gerechtfertigt zu sein, während dagegen eine zeitgemäße philosophische Theologie nicht nur diese Gott als Grund auffassende Ontotheologie vermeiden und

statt dessen die Gottesrede als Verweis auf Transzendenzstrukturen plausibilisieren sollte, mit denen gerade der *Abgrund* des Dass der Welt gemeint ist, eine zeitgemäße philosophische Theologie sollte darüber hinaus auch gleich sämtliche verdinglichende Redeweisen umgehen, ein Anspruch, der im Ausgang von Heideggers zwar immer noch zumindest äußerlich hypostasierenden, aber jedenfalls nicht ontotheologischen Ansätzen durchaus möglich scheint.

Um in dieser Hinsicht systematisch voranzukommen, scheint mir ein prinzipieller Wechsel von den metaphysisch ontotheologischen Ansätzen, die von einem kausal verstandenen ersten Grund der Welt und einem vorhandenheitsontologisch gedachten Gott als einer Entität ausgehen, der man Eigenschaften zu- bzw. absprechen kann, hin zu einer phänomenologisch-hermeneutischen Lebensweltanalyse notwendig zu sein. Allerdings geht nun eine „Hermeneutik der Befindlichkeit gegenüber dem Theion“, die im zweiten Teil bei Rainer Thurnher zitiert wurde, in zweierlei Hinsicht fehl: Erstens beschränkt sie sich offenbar auf Befindlichkeiten und setzt zweitens irgendein „Theion“ bereits voraus. Auch die französische Phänomenologie bei Levinás oder Marion geht von einer irgendwie vorhandenen *Alterität* bzw. von einem *Gott ohne Sein* aus und analysiert phänomenologisch die subjektiven Bezüge zu diesen Entitäten. Auf der hier vertretenen und von Heideggers Spätphilosophie ihren Ausgang nehmenden Linie kann es sich dagegen bei philosophischer Theologie nur um phänomenologisch-hermeneutische Analysen der vorgängig erschlossenen Lebenswelt daraufhin handeln, welche Strukturen unhintergebar vorgegeben und unverfügbar sind, was insbesondere eine Untersuchung allein von Befindlichkeiten nicht zu leisten vermag. Die hier intendierten Analysen sollen gewissermaßen „objektive“ Transzendenzaspekte erschließen und damit überhaupt erst zeigen, was mit der religiösen Rede von Gott gemeint sein kann.

Gegenüber den konfessionellen Theologien ist in dieser Perspektive hervorzuheben, dass die hier gemeinten Strukturen zunächst auch ohne Bezug zu den positiven Religionen relevant sind: Man kann von vorgängig erschlossenem Sinn leben, ohne dass einem dies bewusst ist, und selbst wenn man sich das philosophisch-theologisch klar macht, muss dies nicht zu einer erlebten Vergegenwärtigung dieser Strukturen führen, als die Religiosität hier verstanden wird – das grundlose Vertrauen in das unverfügbare und theoretisch nicht abzusichernde Dass der Welt lässt sich zwar als irrationales Moment des Glaubens verstehen, allerdings vertraut man darauf unbewusst ohnehin immer schon und kann sich davon auch ohne existenziellen Wandel überzeugen. Heidegger hebt sogar hervor, dass sich der von ihm intendierte Wandel nicht erzwingen lässt, sondern durch *Besinnung* nur vorbereitet werden kann, so dass sich religiöse Erlebnisse angesichts seiner Philosophie einstellen können, aber nicht müssen.³¹ Gegenüber der analytischen Religionsphilosophie sei weiterhin betont, dass die traditionellen Widerlegungen der Gottesbeweise meist nur ontotheologische Entitäten be-

31 Vgl. z.B. GA 65, S.248.

treffen – und dass die Gottesbeweise, wie mit Kant nachvollzogen, als Grenzreflexionen der Vernunft im Sinne der hier vertretenen Linie recht verstanden durchaus nach wie vor ihre Berechtigung haben, indem sie nämlich nicht die Existenz einer transzendenten Entität beweisen, sondern auf Strukturen der Transzendenz verweisen. Gott ist keine Entität und insbesondere kein Wesen in irgendeiner Hinterwelt, dessen Existenz sich beweisen oder für die sich argumentieren lässt, sondern mit der religiösen Rede von Gott können nur Transzendenzstrukturen wie die der Unhintergebarkeit und Unerklärbarkeit des Dass des Seienden bzw. der Welt gemeint sein.

Dass schließlich eine religiöse Haltung bzw. der Glaube, verstanden als grundloses Vertrauen im unabsicherbaren Dass des Seienden, nicht in dieser Negativität zu versinken braucht, scheint Heidegger mit der folgenden Bemerkung in den *Beiträgen* anzusprechen: „Nur wer zu kurz, d.h. nie eigentlich *denkt*, bleibt dort, wo eine Versagung und Verneinung andrängt haften, um daraus den Anlaß zur Verzweiflung zu nehmen“.³² Ein entsprechend positives Verhältnis zu der Unbegreiflichkeit und prinzipiellen Unerklärbarkeit des Dass des Seienden versucht Heidegger etwa in *Der Satz vom Grund* plausibel zu machen: „Wir scheinen durch diesen Satz ins Bodenlose zu stürzen. Doch anderes tritt ein“,³³ was dann mit dem christlichen Mystiker Angelus Silesius und dessen Vers „Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet“³⁴ erläutert wird, ein Vers, zu dem Heideggers spätere Feststellung passt, vom Ereignis lasse sich lediglich sagen, dass es sich eben ereignet.³⁵ Dass sich das Ereignis ereignet, ist uns unverfügbar vorgegeben, und wenn man sich diese uns immer schon tragende Unverfügbarkeit bewusst macht, kann das zwar durch die zitierten Schrecken einer existentiellen Wandlung hindurchführen, bietet aber insgesamt keinen Anlass zur Verzweiflung, was vielleicht die säkulare Heilsbotschaft einer solchen philosophischen Theologie sein könnte. Zu diesem positiven, aber grundlosen Vertrauensverhältnis findet sich ein weiteres Beispiel in einer von Heideggers Hölderlinvorlesungen: „Das Verstehen ist eigentlich [...] das Wissen des Unerklärbaren, nicht als würde es dieses erklären und so das Erklärte beseitigen, sondern das Verstehen lässt gerade das Unerklärbare als ein solches stehen. Ein Rätsel verstehen heißt nicht, es enträtseln, sondern heißt umgekehrt: das Rätsel loslassen als das, wofür und wogegen wir keinen Rat wissen“.³⁶ Im Zusammenhang mit dem prinzipiell unhintergehbaren Dass des Seienden ist solches Stehenlassen kein Resignieren, sondern ein aufgeklärtes und angemessenes Verhältnis zu dieser Struktur der Welt, wie sie in zeitgemäßer philosophischer Theologie erfasst werden sollte, und, das ist die These des Vortrags, in religiösem Erleben schon lange vergegenwärtigt wird.

32 GA 65, S.412, Hervorhebung im Original.

33 Heidegger 1957, S.105.

34 A.a.O., S.68 und passim.

35 GA 14, S.29.

36 GA 39, S.246f.

Schlussbemerkungen

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass nach den vorgetragenen Argumenten eine zeitgemäße philosophische Theologie die von Heidegger aufgezeigte und gleichwohl immer noch verbreitete Fehlform der Ontotheologie zu vermeiden hat, womit sich aber die Frage stellt, was von philosophischer Theologie jenseits bloß negativer Theologie noch bleiben kann. Hierfür gibt wiederum Heideggers Spätphilosophie einige Hinweise, da die Rede vom unhintergehbaren Ereignis mit ihren religiösen Bezügen als Ansatz zu einer positiven, aber eben nicht ontotheologischen philosophischen Theologie gelesen werden kann, womit gleichzeitig Heideggers Spätphilosophie als Ansatzmöglichkeit für eine solche philosophische Theologie neue Plausibilität gewinnt. Letztlich handelt es sich bei dieser natürlich in der Tat, gerade bei der Rede vom *Geviert* mit den *Göttlichen*, um eine Art neuheidnischer Mythologie, christlich ist das jedenfalls nicht. Dies lässt sich aber im Rahmen von Heideggers Seins- und Ereignisphilosophie als Analyse von Unhintergebarkeits- und damit Transzendenzstrukturen verstehen, womit diese Mythologie gewissermaßen philosophisch motiviert ist, wobei aber Heideggers hypostasierende Redeweisen noch zugunsten des bloßen Verweises auf solche Transzendenzstrukturen zu überwinden sind.

Mit diesem Interpretationsansatz würde sich jedenfalls der ungeheure Einzigkeitsanspruch Heideggers, mit seiner kryptischen Philosophie Versäumnisse der gesamten abendländischen Geistesgeschichte erstmals aufzuzeigen, als nicht mehr aber auch nicht weniger erweisen, als einige Beiträge zur konstruktiven Religionskritik geleistet zu haben, womit er in einer langen Tradition stünde, die sich gegen Verdinglichungen und Funktionalisierungen des Göttlichen wendet und etwa von Xenophanes über Kant bis Wittgenstein reicht.