

EIN LOGOS FÜR DAS SEIN UND DEN GOTT. HEIDEGGERS AUSEINANDERSETZUNG MIT DER THEOLOGIE AB DEN DREIßIGER JAHREN.

I*

ROSA MARIA MARAFIOTI*

ABSTRACT. *A Logos for Being and God. Heidegger's Confrontation with Theology from the 1930s.* I. Heidegger's entire itinerary is characterised by the search for a living relationship with God, and thus for a *Logos* able to think and name the divine without objectifying its divinity. Heidegger's "theological heritage" is crucial for his development of the "question of Being". Although Heidegger characterizes philosophy as "a-theistic" in principle already in 1922, he continues to consider of great importance a dialogue with a kind of theology that does not objectify God by means of a dogmatic doctrinal system. Distancing himself from neo-scholastic theology, which makes use of Aristotelian notions based on traditional metaphysics, and that, therefore, should be "destroyed", at the end of the 1920s Heidegger assigns to his existential ontology a "corrective" role towards theology as science of faith. However, from the 1930s onwards he deems it impossible to talk about God until the "forgetfulness" of the truth of Being is overcome. For this reason, Heidegger understands as task of his thinking the preparation of an authentic experience of divinity. Consequently, he defines his meditation as "corrective" for thinkers and theologians who pretend to exceed the limits of philosophy and theology and who, failing to differentiate the two, end up believing in Being and conceptualizing God.

Keywords: *God, faith, thinking, theology, metaphysics*

ZUSAMMENFASSUNG. Die Suche nach einem lebendigen Verhältnis mit Gott und deshalb auch nach einem *Logos*, der imstande ist, das Göttliche zu denken und auszudrücken, ohne es zu vergegenständlichen, prägt den ganzen heideggerschen

* Der zweite Teil dieses Beitrags wird in der nächsten Nummer der Zeitschrift („Studia Universitatis Babeş-Bolyai“, *Philosophia*, 3/2020) erscheinen.

• Dr. phil. habil. in History of Philosophy and in Theoretical Philosophy, University of Messina.
E-mail: rosamarafioti79@gmail.com.

Denkweg. Heideggers „theologische Herkunft“ erweist sich als entscheidend für die Stellung und die Ausarbeitung der „Seinsfrage“. Auch wenn Heidegger bereits 1922 die Philosophie als prinzipiell „a-theistisch“ bezeichnet, hält er den Fortgang des Gesprächs mit einer Theologie, die Gott nicht innerhalb eines dogmatischen Lehrsystems vergegenständlicht, weiterhin für unverzichtbar. Abstand nehmend von der neoscholastischen Theologie, die sich der zu „destruierenden“ aristotelischen Begrifflichkeit am Leitfaden der traditionellen Metaphysik bedient, spricht Heidegger seiner Existenzialontologie Ende der 1920er Jahre eine „korrektivistische“ Funktion gegenüber der Theologie als Wissenschaft des Glaubens zu. Ab den 1930er Jahren erachtet er jedoch jegliche Rede über Gott als unmöglich, bis die „Vergessenheit“ der Wahrheit des Seins verwunden sein wird. Deshalb weist er seinem Denken die Aufgabe zu, einen Raum für eine eigentliche Erfahrung des Göttlichen zu schaffen, indem er es als ein „Korrektiv“ für diejenigen Denker und Theologen bestimmt, die sich anmaßen, die Grenzen der Philosophie und Theologie zu überschreiten und diese nicht voneinander zu unterscheiden, zumal sie an das Sein glauben und den Gott begreifen wollten.

Schlüsselwörter: *Gott, Glaube, Denken, Theologie, Metaphysik*

*Man kann den höchsten Gott mit allen Namen nennen,
man kann ihm wiederum nicht einen zuerkennen.*

Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann

Tragweite der Thematik und Notwendigkeit ihrer erneuten Behandlung

1953/1954, aus Anlass des Besuches von Prof. Tezuka aus Tokio, äußert sich Heidegger über die von ihm durchlaufene „Wegstrecke“ und behauptet, dass jedes »Vorwärts« im Denken im Grunde nur ein »Rückwärts« im Sinne einer vertiefenden Rückkehr in »das Anfangende«¹ sei. Zu Heideggers „Anfangendem“ gehört ein innerer Glaube, ein von einem echt religiösen Interesse orientiertes Fragen und eine ausdrückliche Stellungnahme zu den theologischen Thesen, die jenem Glauben und dem ihm entsprechenden ruhelosen Fragen entgegentzukommen scheinen. Im *Rückblick auf*

¹ M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main (= GA), Bd. 12, 2018², 79–146, hier 94. Zu dieser Vorgehensweise vgl. K. Harries, *Herkunft als Zukunft*, in H. Schäfer (Hrsg.), *Annäherungen an Martin Heidegger: Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*, Campus-Verlag, Frankfurt am Main/New York 1966, 41–64.

den Weg von 1937/1938 erläutert Heidegger seinen bis dahin zurückgelegten Denkweg als eine verschwiegene Auseinandersetzung mit dem Christentum, die er als eine »Wahrung der eigensten Herkunft – des Elternhauses, der Heimat und der Jugend – und [als die] schmerzliche Ablösung davon in *einem*«² bestimmt. Das somit beschriebene zwiespältige Verhältnis zum Christentum, das keine Beschäftigung mit Dogmen und Ritualen betrifft, hängt von der Beibehaltung der Fragen der ersten Schritte auf seinem Bildungsweg ab, die er sich aufgrund seiner Verwurzelung in einem katholisch geprägten familiären und gesellschaftlichen Milieu stellte, obwohl er sich von den Antworten, die er von jenem Milieu geerbt hatte, nach und nach nicht mehr zufriedenstellen ließ, da sie sich ihm vielmehr als Verdeckung der eigentlichen Problematiken und als Erscheinung desjenigen Nihilismus erwiesen, gegen den sie sich hätten richten sollen.

Sohn eines Mesners³, geboren im katholischen Meßkirch und 1909 Theologiestudent an der Universität Freiburg sowie Alumnus des theologischen Konvikts, gibt Heidegger den philosophischen Fragen, die ihn nach dem Lesen von Carl Braigs Abhandlung *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (1896) und Franz Brentanos Dissertation *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862) antreiben, am Beginn seines Denkweges eine theologische Formulierung. Dies hat zur Folge, dass einerseits Heideggers Verhältnis zur Theologie eine entscheidende Rolle bei der Suche dieses Denkers nach einem eigenen philosophischen Weg, und zwar bei der Stellung und der Ausarbeitung der Frage nach dem Sein („die Sache“ des heideggerschen Denkens)⁴, gespielt hat; andererseits, dass Heideggers Überlegungen über den Gott im Bereich seines Nachdenkens über das Sein zu kontextualisieren sind. Daraus wird die besondere Komplexität von Heideggers Behandlung der Gottesfrage ersichtlich, die sich auf religiöser, philosophischer und theologischer (obwohl in einem eigentümlichen Sinne) Ebene vollzieht.

² M. Heidegger, *Mein bisheriger Weg*, in *Besinnung*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 66, 1997, 411–417, hier 415. Heidegger gesteht, dass ihn die Auseinandersetzung mit dem Christentum – von Anfang an mit dem Katholizismus und seit der Marburger Zeit auch mit dem Protestantismus – nie losgelassen habe, und schreibt: »Es handelt sich aber auch nicht um einen bloß „religiösen“ Hintergrund der Philosophie, sondern um die Eine Frage nach der Wahrheit des Seins« (415–416).

³ Für die tiefe Religiosität von Heideggers Eltern vgl. Fritz Heideggers Bericht im Geburtstagsbrief an seinen Bruder vom 26.11.1969, wiedergegeben in V. Klostermann (Hrsg.), *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch*, Klostermann, Frankfurt am Main 1969, 58–63. In M. Heidegger, *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, hrsg. von P. Trawny, GA 94, 2014, 320, Nr. 14, erinnert sich Heidegger an die Mutter als eine »fromme Frau, die ohne Bitterkeit den Weg des scheinbar gottabgekehrten Sohnes im ahnenden Vorblick ertrug.«

⁴ Vgl. M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in *Identität und Differenz*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 11, 2006, 51–79, hier 56.

Heideggers Erarbeitung der Gottesfrage soll im Folgenden nur in dem Maße berücksichtigt werden, in dem sie in Zusammenhang mit der Entstehung und der Wandlung von Heideggers Begriff der Theologie steht, der sich seinerseits gleichzeitig mit dem heideggerschen Seinsdenken entwickelt. Zuerst gilt es, sich auf die Erörterung der bedeutendsten Etappen von Heideggers Auseinandersetzung mit der Theologie zu konzentrieren, weil sie als notwendig für das Erfassen des heideggerschen Denkens im Allgemeinen erachtet werden soll. Dies ist von der Forschung seit mehreren Jahren bereits anerkannt worden. Zum einen haben einige Studien Heideggers Einfluss auf die katholische und protestantische Theologie betrachtet und nach dessen Grund gefragt. Sie haben herausgestellt, dass die Theologie auf der vom heideggerschen Denken angebotenen Möglichkeit aufgebaut habe, Geschichtlichkeit und Transzendenz zu vereinigen; weiterhin haben die Theologen wertgeschätzt, dass Heidegger der hermeneutischen Tragweite der Sprache gerecht geworden sei, indem seine Phänomenologie es ermöglicht habe, theologische Begriffe in einer allgemein verständlichen Weise mitteilbar zu machen.⁵ Zum anderen wurden mehrere Arbeiten der umgekehrten Frage gewidmet, nämlich in welchem Maße sich theologische Motive und Denkansätze für Heideggers philosophische Anfänge und seinen späteren Denkweg als prägend erwiesen haben.

Eine erneute Behandlung dieser Thematik ist jedoch nötig aufgrund des Gehaltes der im letzten Jahrzehnt erschienenen Briefwechsel und der Aufzeichnungen, die ab der Mitte der 1930er Jahren verfasst worden sind. Sie sollen mitberücksichtigt werden, da sie aus vielen Gründen von entscheidendem Belang sind. Denn die posthum veröffentlichten Briefwechsel, Abhandlungen und Notizen der *Schwarzen Hefte* (*Überlegungen, Winke, Anmerkungen, Vier Hefte I und II und Vigiliae und Notturmo*, 1931–1957) werfen ein neues Licht auf die öffentlichen Reden Heideggers. Unter dem dadurch aufgeklärten Gesichtspunkt wird es möglich, nicht nur auf einige Schwerpunkte von Heideggers Biographie noch einmal zurückzukommen,⁶

⁵ Zu Heideggers implizitem und explizitem Einfluss auf die Theologie des 20. Jahrhunderts vgl. vor allem P. Stagi, *Di Dio e dell'essere. Un secolo di Heidegger*, Mimesis, Milano/Udine 2013. Für die Möglichkeit, die Theologie mit neuen Begriffsmitteln ausgehend von Heideggers Denken auszustatten, welches die „Destruktion“ der traditionellen Kategorien von „Grund“ und „Subjekt“ unternommen habe, die auch von der zeitgenössischen Theologie in Frage gestellt werden, vgl. A. Anelli, *Heidegger und die Theologie. Prolegomena zur künftigen theologischen Nutzung des Denkens Martin Heideggers*, Ergon-Verlag, Würzburg 2008.

⁶ Viele Autoren haben die These vertreten, dass Heidegger Nazi und Antisemit wegen seines problematischen Verhältnisses mit der eigenen „theologischen Herkunft“ geworden sei. Unter diejenigen, die eine Bestätigung ihrer Meinung in den *Schwarzen Heften* finden wollen, fallen auch: Gianni Vattimo, nach dem Heidegger zum Nationalsozialismus von seiner Abkehr von Luther und Paulus zugunsten Hölderlin sowie vom Verzicht, eine normative Ethik wegen seiner Berufung an Kierkegaards Auslegung von Abraham zu entwickeln, getrieben worden sei (vgl. G. Vattimo, *Heidegger teologo cristiano?*, in D. Di Cesare (Hrsg.), *I Quaderni neri di Heidegger*, Mimesis, Milano/Udine 2016, 183–191); Hans Ruin, laut dem die Lektüre von

sondern auch das implizite „theologische“ Erbe des heideggerschen Denkens deutlicher zu erhellen.⁷ Damit wird ermöglicht, den vorwiegenden Einfluss von der Existentialanalytik wie auch von Heideggers späterer Seinsauffassung auf die Theologie besser zu begreifen und in einen Bereich einzutreten, aus welchem sich einige Begriffsmittel entwickeln lassen, die zu einem neuen und produktiven Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie beitragen können. Da der vorwiegende Teil der neuesten Literatur zum hier auszuführenden Thema Heideggers Denken nach der sogenannten „Kehre“ der Mitte der 1930er Jahre⁸ angeht, wird sich die Arbeit nach einem schnellen, vorbereitenden Überblick über die ersten Strecken des heideggerschen Denkweges auf dessen nachfolgenden Gang beschränken.

Zwischen Theologie und Philosophie: Von der Neuscholastik bis zum philosophischen „A-theismus“

Heideggers Anfänge werden vom Studium der Scholastik und ihrer Auslegung durch Aristoteles geprägt. In der ersten Mitte der 1910er Jahre, in seinen frühen Schriften, schließt Heidegger an den neuthomistischen Realismus an, indem er eine anti-immanentistische und anti-subjektivistische Haltung einnimmt.⁹ Gleichzeitig

Paulus zur Entwicklung nationalistischer und antisemitischer Tendenzen bei Heidegger eine wichtige Rolle gespielt habe, wohingegen Hans Jonas Paulus als einen jüdischen und existenzialistischen Denker geschätzt habe; George Pattison, der Heideggers Kritik am Katholizismus als einen „Krieg“ gegen seinen eigenen Schatten ansieht; Ward Blanton, nach dem Heidegger von ihm selbst befreien wolle, wenn er gegen das Christentum vergeblich kämpfe (vgl. Ruins, Pattisons und Blantons Beiträge in M. Björk/J. Svenungsson (Hrsg.), *Heidegger's Black Notebooks and the Future of Theology*, Palgrave Macmillan, New York 2017, 49–129).

⁷ Von den zahlreichen Monographien, die sich mit Heideggers Beziehung zur Theologie befassen, seien zumindest die folgenden erwähnt: S. Capelli, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Cerf, Paris 1998; A. Gehrtmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Alber, Freiburg/München 1998; J. Wolfe, *Heidegger and Theology*, T & T Clark, London 2014.

⁸ Heidegger betont mehrmals, dass durch die „Kehre“ die Kontinuität seines Denkens nicht abbreche, da sie nur die Veränderung des Ansatzes der Seinsfrage betreffe, die der „Kehre“ im Ereignis vom Sein und Menschenwesen entsprechen wolle. Vgl. dazu M. Heidegger, *Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson*, in GA 11, 145–152, hier 149–152; I.M. Fehér, „Das zureichende Sagen dieser Kehre.“ *Heideggers Rückblick auf Sein und Zeit in seinem „Humanismusbrief“*, in A. Denker/H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und der Humanismus*, „Heidegger Jahrbuch“, 10 (2017), 79–101, hier 82–84.

⁹ Vgl. M. Heidegger, *Frühe Schriften*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 1, 2018², 1–188; A. Denker/H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, „Heidegger-Jahrbuch“, 1 (2004), 18–25; A. Denker/E. Büchin (Hrsg.), *Heidegger und seine Heimat*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005, 38–115. Das Buch von Denker und Büchin macht deutlich, wie stark Heidegger sich der heimatlichen Umgebung zugehörig fühlte.

geht Heidegger auf einem Weg fort, den er im letzten Jahr seiner Gymnasialzeit dank der Werke Braigs und Brentanos eingeschlagen hatte. Um sich einer Antwort auf die Frage nach der leitenden Grundbedeutung des Seins und somit nach der Wahrheit anzunähern, die alternativ zu derjenigen gelten kann, welche seine Professoren während ihrer neutestamentarischen Exegese an der katholischen Fakultät gegeben haben, liest Heidegger Husserls *Logische Untersuchungen* (1900–1901), die von Brentano inspiriert worden waren.¹⁰ 1911 bricht Heidegger sein Theologiestudium ab und widmet sich ganz der philosophischen Forschung. Das Lesen von Nietzsches *Willen zur Macht*, der Werke Kierkegaards und Dostojewskis, und von Diltheys *Gesammelten Schriften*¹¹ sowie die Kenntnissnahme der katholischen Theologie, die die spekulative Tübinger Schule im Unterschied zur neuscholastischen Tradition betreibt,¹² halten Heidegger dazu an, zu dem dogmatischen Ansatz der Neuscholastik und der antimodernistischen Einstellung der katholischen Kirche immer mehr Abstand zu nehmen.

Eine Art Wasserscheide zwischen den frühen „apologetischen“ Schriften und den späteren Arbeiten, in denen die religiöse Thematik philosophisch behandelt wird,¹³ stellt Heideggers Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915–1916) dar. In ihr verfolgt Heidegger keinen im strengen Sinne theologischen oder rein historischen Zweck, denn er legt die scotische Behandlung der gnoseologischen Probleme mit den Auslegungsmitteln der modernen Logik und in Hinblick auf die Themen der Philosophie zu Anfang des 20. Jahrhunderts aus, um den Begriff der Wahrheit neu zu bestimmen.¹⁴ Am Ende des Schlusskapitels seiner Arbeit beruft Heidegger sich auf die »Philosophie des lebendigen Geistes, der tatvollen Liebe, der verehrenden Gottinnigkeit«¹⁵, d. h. auf Hegel – dessen *Theologische*

¹⁰ Vgl. M. Heidegger, *Vita*, in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, hrsg. von H. Heidegger, GA 16, 41–45, hier 41; *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 14, 2007, 91–102, hier 93.

¹¹ Vgl. M. Heidegger, *Vorwort zur ersten Ausgabe der „Frühen Schriften“*, in GA 1, 55–77, hier 56; *Aus einem Gespräch von der Sprache*, a. a. O., 91–92.

¹² Vgl. M. Heidegger, *Vorwort*, a. a. O., 57; *Mein Weg in die Phänomenologie*, a. a. O., 94.

¹³ Zur „Grenzstellung“ von der Arbeit über Duns Scotus, in welcher der Beginn von Heideggers Abstandnahme von der kirchlichen Doktrin klar hervortritt, vgl. R.M. Marafioti, *Tra teologia e filosofia: Heidegger e Duns Scoto*, „Studia Universitatis Babeş-Bolyai“, Theologia graeco-catholica varadiensis, 2 (2008), 155–190, hier 156–158.

¹⁴ Vgl. M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in GA 1, 189–411, hier 410, Fn. 8; S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, 87, Fn. 63.

¹⁵ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, a. a. O., 410.

*Jugendschriften*¹⁶ von Hermann Nohl, einem Schüler von Dilthey, 1907 veröffentlicht wurden – und verweist außerdem noch auf die Mystik. Die Aufwertung dieser letzteren als »Gegenbewegung« zur mittelalterlichen Scholastik, die wegen ihres theoretischen Ansatzes »die Unmittelbarkeit religiösen Lebens stark gefährdete«¹⁷, verwirklicht sich gleichzeitig mit der Vertiefung des Denkens von Luther – der den das Gesetz und den Glauben voneinander trennenden Abgrund hervorgehoben hatte – und Kierkegaard – von dem die Macht der kirchlichen Institutionen zugunsten der persönlichen und echten religiösen Erfahrung kritisiert wurde.¹⁸ Dies treibt Heidegger immer mehr dazu, dem religiösen Erlebnis einen entscheidenden Vorzug vor seinem theologischen und sogar vor seiner philosophischen Konzeptualisierung sowie vor seinem Ausdruck durch die offizielle Sprache einer Kirche zuzumessen.

Deshalb schreibt Heidegger am 19. Januar 1919 an seinen geistigen Vater, den Theologen Engelbert Krebs: »Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens, haben mir das *System* des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne).«¹⁹ Insofern Heidegger die Religiosität in der persönlichen Urerfahrung und nicht in einer theoretischen Weltansicht oder in einem Lehrsystem verortet, wird er wohl gedacht haben, dass die traditionelle Theologie sie verdeckt habe. Einen Zugang zum Wesen der Religion zu finden, ist tatsächlich eines seiner Ziele, als er als Privatdozent und Assistent Husserls, der 1916 die Nachfolge Rickerts an der Universität Freiburg antritt, 1919 beginnt, Vorlesungen zu halten. Denn Husserl möchte, dass Heidegger eine Phänomenologie

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907. Für Heideggers erste Annäherung an Hegel vgl. C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, 90.

¹⁷ M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hrsg. von M. Jung, T. Regehly, C. Strube, GA 60, 2011², 314. Heidegger plant für das Wintersemester 1919/1920 die Vorlesung *Philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, die er jedoch nie hält. Die Notizen zu ihrer Vorbereitung sind in GA 60, 301–337 veröffentlicht.

¹⁸ Heidegger verweist schon im WS 1919/1920 auf Luther und Kierkegaard (vgl. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von H.-H. Gander, GA 58, 2010², 205). Er zählt sie im Jahr 1923 zu den grundlegenden Quellen seines eigenen Denkens (vgl. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, GA 63, 2018³, 5) und bestätigt seinen Rückblick im Brief an Rudolf Bultmann vom 31.12.1927 (vgl. R. Bultmann/M. Heidegger, *Briefwechsel 1925–1975*, hrsg. von A. Großmann und C. Landmesser, Klostermann, Frankfurt am Main 2009, 48).

¹⁹ Heideggers Brief an Krebs vom 19.01.1919, wiedergegeben in A. Denker/H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, a. a. O., 67–68. Trotzdem wird Heidegger nie aus der Kirche offiziell austreten (vgl. H. Heidegger/P. Stagi, *Martin Heidegger: ein Privatporträt zwischen Politik und Religion*, Gmeiner, Meßkirch 2012, 78, 122).

der Religion ausarbeitet.²⁰ Dies entspricht Heideggers Anliegen, insofern er sich im Brief vom 19. August 1921 an Karl Löwith als »christlicher Theologe«²¹ definiert: er ist auf der Suche nach einem λόγος, der imstande sei, das Göttliche nicht als Gegenstand einer zeitlosen theoretischen Erkenntnis zu denken und auszudrücken, sondern als das, was zum Glauben rufe und zu einer Um-wendung der ganzen Existenz führe. Bis etwa Mitte der 1930er Jahre sind in Heideggers Denken demnach zwei verschiedene Verständnisse vom Wort „Theologie“ gegenwärtig: ein negatives, das die „Wissenschaft von Gott“ als ein dogmatisches Lehrsystem darstellt, das sich an den Kategorienbereich der aristotelisch-scholastischen Tradition hält; und ein positives, gemäß dem die Theologie in den ersten Lehrveranstaltungen dazu tendiert, mit der Philosophie selbst zusammenzufallen, indem sie in der Form der Seinsfrage eine wesentliche Funktion bekleidet.²²

In den Vorlesungen über die Phänomenologie der Religion (1920–1921) unterscheidet Heidegger die Glaubenserfahrung des Urchristentums von seiner folgenden „Verunstaltung“ durch die Patristik und Scholastik, die sich einer theoretisierenden griechischen, aus Aristoteles’ Werken gewonnenen Begrifflichkeit bedient hätten, und behauptet, dass das Wissen, das in den Briefen des Paulus an die Galater, an die Thessaloniker und an die Korinther mitgeteilt worden sei und welches auch die *Bekenntnisse* (398) des Augustinus geprägt hätte, nicht theoretisch sei, sondern Ausdruck des Selbstverständnisses des Lebens. Heidegger legt die Paulusbriefe ausgehend von seiner Konzeption des „faktischen Lebens“ – des Lebens als immer schon in einem bestimmten Bedeutungszusammenhang versetztes, der „zunächst und zumeist“ sein (Selbst-)Verständnis bedinge – aus. Er identifiziert die religiöse Lebenserfahrung, in der Gott erscheine, mit der ursprünglichen Bewegtheit des Lebens. So kann er das Leben des Urchristentums zum Paradigma des Lebens im Allgemeinen erheben und eine eigene Phänomenologie erarbeiten, deren Absicht

²⁰ Vgl. dazu O. Pöggeler, *Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie*, in Ders., *Heidegger in seiner Zeit*, Fink, München 1999, 249–264.

²¹ M. Heidegger/K. Löwith, *Briefwechsel 1919–1973*, Alber, Freiburg/München 2017, 53. In seinem Brief vom 20.10.1920 hatte Heidegger bereits zugegeben: »Ich selbst werde schon gar nicht mehr als „Philosoph“ genommen, ich sei „eigentlich noch Theologe“.« (24). Vgl. den Brief vom 08.05.1923 auf S. 87, und dazu I.M. Fehér, *Religion, Theology, and Philosophy on the Way to Being and Time: Heidegger, the Hermeneutical, the Factual, and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity*, „Research in Phenomenology“, 39 (2009), 99–131, hier 100–101.

²² Die Zweideutigkeit des Wortes „Theologie“ kommt noch Mitte der 1940er Jahre in den *Fragen zum Beaufret-Brief* vor, erschienen in M. Heidegger, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 82, 2018, 587. Für Heideggers »positives Verständnis« der Theologie vgl. I.M. Fehér, *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, „Wiener Jahrbuch für Philosophie“, Bd. XXXIX (2007), 141–164, hier 147–148.

darin bestehe, zur „Sache selbst“ – zur Zeit als Sinn des Lebens – zu gelangen, insofern sie über das unzeitliche Bewusstsein Husserls hinausgehe, in dem die traditionelle Bestimmung des Menschen als „ἕξιον λόγον ἔχον“ gegipfelt habe.

In dem sogenannten *Natorp-Bericht* (1922) drückt Heidegger deshalb die Notwendigkeit aus, eine „Destruktion“ der durch die »griechisch-christliche Lebensauslegung«²³ geprägten überlieferten Idee des Menschen zu vollziehen, damit sowohl die Philosophie als auch die Theologie erneuert werden können. Er ist sich dessen bewusst, dass Philosophie und Theologie sich selbst nur unter der Voraussetzung treu sein können, dass sie voneinander unabhängig bleiben, obwohl beide ein fruchtbares Gespräch miteinander führen sollten. Seit der Vorlesung *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (WS 1921/1922) behauptet er deshalb, dass die »Philosophie [...] prinzipiell *a-theistisch*«²⁴ sein müsse, soweit sie eine präzise methodologische Haltung einnehmen solle, die aus einem radikalen Selbstverständnis und aus der Treue zur eigenen Aufgabe – die Heidegger nunmehr mit der Frage nach dem Sein des Lebens identifiziert – entspringe. Ihrerseits müsse sich die Theologie von der Begrifflichkeit, die sie aus der philosophischen Tradition geerbt habe, befreien und zu einer ursprünglichen Deutung des Verhältnisses des Menschen zu Gott gelangen.

In *Sein und Zeit* (1927) arbeitet Heidegger endlich seine eigene Frage – die Frage nach dem Sein überhaupt – heraus und blickt positiv auf die „Grundlagenkrise“, in welche die verschiedenen Wissenschaften zwischen Ende des neunzehnten und

²³ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, hrsg. von G. Neumann, GA 62, 2005, 343–399, hier 369. Zu der „phänomenologischen Destruktion“ als „Dekonstruktion“ im Sinne einer Methode, welche die Beseitigung der „Schleier“ bezweckt, die sich im Laufe der Zeit über das eigentliche Wesen eines Phänomens gelegt haben, vgl. vor allem *Sein und Zeit*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 2, 2018², 27–36.

²⁴ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, GA 61, 1994², 197. Vgl. 198–199; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. von P. Jaeger, GA 20, 1994³, 109–110. Der „prinzipielle“ Atheismus als die dem Denker angemessene Haltung wird in einer *Anmerkung der Schwarzen Hefte* bestätigt, die auf die Mitte der 1940er Jahre zurückgeht, wo Heidegger es ablehnt, dem seinsgeschichtlichen Denken das Adjektiv „atheistisch“ zuzuweisen, weil es – als gegensätzlich – noch an den „Theismus“ gebunden bleibe (vgl. *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, hrsg. von P. Trawny, GA 97, 2015, 147). Trotz der sogenannten „theologischen Epoché“ der Jahre 1921–1931 (während derer die Gottesfrage als solche ausgeklammert bleibe) (vgl. dazu F.-W. von Herrmann, *Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, in N. Fischer/F.-W. von Herrmann (Hrsg.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Meiner, Hamburg 2011, 31–45, hier 37–39), impliziert Heideggers philosophischer „Atheismus“ schon in den 1920er Jahren eindeutig theologisch-religiöse Züge (vgl. dazu K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1986, 45).

Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts geraten waren. Er bemerkt, dass auch in der Theologie eine Tendenz zum methodologischen Neuansatz in Erscheinung trete, dank der sie auf die ursprüngliche Position Luthers zurückverwiesen werde, von der sich das Lehrsystem der Reformation entfernt habe.²⁵

Auf das sachgemäße Verhältnis von Philosophie und Theologie geht Heidegger ausführlicher im Vortrag *Phänomenologie und Theologie* (1927) ein, wo er die Theologie als *positive* Wissenschaft definiert. Heidegger führt aus, dass sie als sein »Positivum« bzw. Vorliegendes die »Christlichkeit« habe, deren »Konstitutivum« der Glaube sei.²⁶ Dieser sei seinerseits diejenige »Existenzweise des menschlichen Daseins«, in der sich »Christus, der gekreuzigte Gott«²⁷ zeige. Die Theologie sei hinsichtlich der »Begründung und primären Enthüllung ihrer Positivität, der Christlichkeit«²⁸, zwar selbstständig, da ihr Sachbereich in der Offenbarung Gottes gründe. Die Theologie bedürfe jedoch der Philosophie in der Form der Existenzialontologie des Daseins – des menschlichen Seienden –, sofern die Christlichkeit bzw. der Glaube ein spezifischer Existenzmodus sei. Es komme darauf an, dass »alle theologischen Grundbegriffe« einen christlichen und einen »sie ontologisch bestimmenden vorchristlichen und daher rein rational faßbaren Gehalt«²⁹ haben, der von der Existenzialontologie formal aufgezeigt werde. Heidegger schließt daraus, dass die theologischen Kategorien ihre »primäre Direktion (Herleitung)«, was so viel heißt wie »den Ursprung [ihres] christlichen Gehaltes«, aus dem Glauben empfangen, aber sie einer »Korrektion (d. h. Mitleitung)«³⁰ durch existenziale Begriffe bedürfen. Theologie und Philosophie müssen deshalb in einem wesenhaften Verhältnis stehen, ohne jedoch die Grenzen ihrer eigenen Sachgebiete zu überschreiten.

²⁵ Vgl. GA 2, 13–14. Eine ähnliche Wendung findet sich in M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, a. a. O., 369.

²⁶ Vgl. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, in *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 9, 2004³, 45–78, hier 52, 63.

²⁷ Ebd., 52.

²⁸ Ebd., 61.

²⁹ Ebd., 63.

³⁰ Ebd., 64. Heidegger führt das Beispiel des Begriffes der Sünde an, den er auf das ontologische Konzept der Schuld zurückbezieht. Zur „korrektiven Funktion der Philosophie“ vgl. G. Pöltner, *Philosophie als Korrektion der Theologie. Heideggers Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie*, in N. Fischer/F.-W. von Herrmann (Hrsg.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, a. a. O., 69–88, hier 78–82. Der Theologe, der die Existenzialanalytik von *Sein und Zeit* fruchtbar für die Theologie im Sinne Heideggers Vortrag *Phänomenologie und Theologie* gemacht hat, ist Rudolf Bultmann, zu dessen Einfluss vgl. O. Pöggeler, *Philosophie und hermeneutische Theologie: Heidegger, Bultmann und die Folgen*, Fink, Paderborn/München 2009.

Christlichkeit *versus* Christentum: Ein „Korrektiv“ für den Glauben und das Denken

Die Frage, ob die Theologie, als Wissenschaft des Glaubens, Gott begrifflich angemessen und nicht bloß vergegenständlichend ausdrücken kann, wird von Heidegger nach der Kehre der Mitte der 1930er Jahre nicht mehr explizit gestellt. Während dieser Kehre überdenkt Heidegger das Verhältnis zwischen Sein und Gott und sieht sich zu einer Neuformulierung der Gesamtproblematik des Göttlichen veranlasst. Seiner Meinung nach falle jetzt der Bereich, in dem Gott erscheinen könnte, nicht mehr nur mit der Existenzweise des Glaubens zusammen, sondern mit derjenigen Lichtung, in der das Dasein, ex-sistierend, inständig sei.³¹ Erst in einer solchen Lichtung könne jedwede Art von Seiendem – von dem aber das Göttlichen zu unterscheiden sei – zum Vorschein kommen, soweit das Sein selbst (das Seyn) an sich halte und mithin sich der Entbergung entziehe. Die Lichtung, in der das Seiende durch verschiedene auf es gerichtete Verhaltensweisen des Daseins entborgen werde, verberge deswegen das Sein. Aus diesem Grund denkt Heidegger die Eröffnung der Lichtung als einen Urstreit zwischen Verborgenheit und Unverborgenheit und nennt sie „Wahrheit“ – deutsche Übersetzung des griechischen Wortes „ἀλήθεια“, „Un-verborgenheit“ – des Seyns. Insofern sich die Lichtung nicht ohne den Beitrag des Menschen eröffnen könne, bestimmt Heidegger das Geschehen der Seynswahrheit als „Ereignis“ und versteht darunter den ursprünglichen Bezug zwischen Seyn und Menschenwesen, dank dessen jedes von ihnen in sein Eigenes – das für den Menschen das „Da-sein“ sei – kommen könne.

Heidegger ist der Ansicht, dass das bestimmte Denken des Seins, das sich im Laufe der Philosophiegeschichte entwickelt habe, es nie an sich selbst erfasst habe: verblendet vom Licht des in der Lichtung anwesenden Seienden, habe sich die Philosophie als „Meta-physik“ gestaltet und die Verborgenheit des Seyns, die der Unverborgenheit zugrunde liege, allmählich vergessen. Dies habe zur Vergessenheit des ganzen Wahrheitsgeschehens geführt und das Erscheinen des Göttlichen als solches unmöglich gemacht. Deshalb schreibt Heidegger im Aufsatz *Wozu Dichter?* (1946), dass nicht nur das Heilige, was so viel heißt wie die Spur zur Gottheit, im Zeitalter der Vollendung der Metaphysik unsichtbar geworden sei, sondern sogar die

³¹ Vgl. M. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, in GA 9, 313–364, hier 326, 329–330. Zur „Inständigkeit“ in der Lichtung als eine tiefere Weise, in der Heidegger das Existenzial der „Geworfenheit“ des Daseins ausgehend vom „Zuwurf“ des Seyns denkt, indem er die Wahrheit des Seins selbst als „Ereignis“ erfährt, vgl. F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis: Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, 70–73.

Spuren zum Heiligen »beinahe ausgelöscht«³² seien. Im *Brief über den »Humanismus«* (1946) führt Heidegger aus: »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.«³³ Daraus folgt, dass es solange nicht möglich sei, eine Art von λόγος an Gott zu richten, bis die Vergessenheit der Seynswahrheit (die der vollendeten Metaphysik vollständig entfallen sei) nicht erfahren werde.

Aus diesem Grund und gleichzeitig mit der Entstehung von Heideggers Begeisterung für Hölderlin und für die griechische Auffassung des Göttlichen, die sich jener Dichter produktiv angeeignet hatte, vermehren sich die Aussagen gegen die traditionelle Theologie und die kirchlichen Institutionen in den heideggerschen Schriften ab den 1930er Jahren. Die Verstärkung von Heideggers Polemik läuft parallel mit der Präzisierung der terminologischen Unterscheidung zwischen „Christlichkeit“ und „Christentum“: während die erste den Glauben des Einzelnen beschreibt, meint das zweite die »geschichtlich-kulturell-politische Erscheinungsweise der Christlichkeit«³⁴, und umfasst sowohl »die politische Macht der Kirche«³⁵ als auch die katholische und die protestantische Theologie. Dank des Unterschiedes Christlichkeit–Christentum kann Heidegger die religiöse Erfahrung aus der Kritik ausschließen, die er (ausgehend von seiner Metaphysikauffassung) gegen die Theologie vorbringt. Außerdem erlaubt ihm jener Unterschied, den aufrichtigen Glauben vor der heftigen Polemik zu „retten“,

³² M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, in *Holzwege*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 5, 2003², 269–320, hier 272. Vgl. 319.

³³ M. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, a. a. O., 351. Vgl. 352, 338–339. Gadamer bemerkt, dass Heidegger dem Wort, das Gott nennen sollte, in der Vollendung der Metaphysik ein Unvermögen zuspreche, welches demjenigen Wort analog sei, das das Sein selbst beschreiben müsse. Deshalb stoßen Theologie und Ontologie auf dieselbe unüberwindbare Schwierigkeit (H.-G. Gadamer, *Die religiöse Dimension*, in *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, in *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen, Bd. 3, 1987, 319).

³⁴ M. Heidegger, *Verschiedene Positionen – „Christlichkeit“ und „Christentum“*, in GA 16, 416. Dieser Unterschied deckt sich nicht mit demjenigen von Christlichkeit (der Glaube als Existenzweise) und Theologie (die Wissenschaft vom Glauben), die bereits im Jahre 1927, während des Vortrages *Phänomenologie und Theologie* (a. a. O., 52–55), eingeführt wurde. Zur Differenz von „Christlichkeit“ und „Christentum“ vgl. GA 82, 582; GA 97, 58, 205, 245. Für Heideggers Anknüpfung an Kierkegaards Unterscheidung von „Christenhed“ und „Christendom“ vgl. G. Thonhauser, *Ein Rätselhaftes Zeichen: Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*, Walter De Gruyter, Berlin/New York 2016, 460–464.

³⁵ M. Heidegger, *Seminare: Hegel – Schelling*, hrsg. von P. Trawny, GA 86, 2011, 248. Vgl. *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, in GA 5, 209–267, hier 219. Heideggers Kritik an der Theologie wurde auch von der „Luther Renaissance“ im 20. Jahrhundert beeinflusst.

welche er (auf der Grundlage seiner Privatmeinungen)³⁶ gegen die Jesuiten und die katholische Kirche sowie gegen ihr stillschweigendes Einverständnis mit der Machtposition der jeweilig erfolgreichen Partei formuliert.

All dies lässt sich am besten anhand der Notizen der *Schwarzen Hefte* aufweisen, die gegen Mitte der 1940er Jahre verfasst werden. In Ihnen verurteilt Heidegger den Diskurs der Theologen schlicht als »Gerede über Glauben und Wissen«³⁷. Diejenigen, die sich mit der Theologie befassen, seien sogar »die eigentlich Ungläubigen«³⁸, weil sie den Abgrund zwischen Glauben und Denken überwinden wollen, ohne sich ihrer Unvergleichbarkeit und darüber hinaus der Differenz zwischen den beiden und der Wissenschaft bewusst zu sein.

Heideggers Kritik an der Theologie wird von einer philosophischen Analyse begleitet, die auf eine „Verortung“ des Christentums in der Geschichte der Metaphysik ausgerichtet ist. Heidegger eignet sich Franz Overbecks Idee der Unmöglichkeit einer „christlichen Theologie“ an, d. h. eines begrifflichen Wissens des „wahren Urchristentums“, verunstaltet im „historischen Christentum“ durch die Kirchenväter.³⁹ Er wird wohl wegen der eingehenden Auseinandersetzung mit Nietzsche in den 1940er Jahren über Overbecks These mehr als zuvor nachgedacht haben. Tatsächlich wird er im *Vorwort zu Phänomenologie und Theologie* aus dem Jahr 1970 sowohl auf das Werk *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873) von Overbeck als auch auf das gleichzeitig erschienene »erste Stück« der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* von Nietzsche verweisen, indem er »das vielfältig Frag-Würdige der Christlichkeit des Christentums und seiner Theologie [...] wiederholt zu bedenken«⁴⁰ geben möchte.

Die Ausgabe des das Verhältnis zwischen Phänomenologie und Theologie behandelnden Vortrages vom Jahr 1970 ist Rudolf Bultmann gewidmet, dessen Schrift *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*⁴¹ (1941) Heidegger in einer *Anmerkung* schon

³⁶ Zu einigen biographischen Gründen (z. B. die Kontrolle der philosophischen Fakultät durch die katholische Kirche), aufgrund derer Heidegger die kirchliche Institution kritisiert, vgl. J. Wolfe, *Religion in the Black Notebooks: Overview and Analysis*, in M. Björk/J. Svenungsson (Hrsg.), *Heidegger's Black Notebooks and the Future of Theology*, a. a. O., 23–48, hier 25–27.

³⁷ GA 97, 204.

³⁸ *Ibidem*. Vgl. M. Heidegger, *Anmerkungen VI–IX (Schwarze Hefte 1948/49–1951)*, hrsg. von Peter Trawny, GA 98, 2018, 238.

³⁹ Vgl. F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie: Streit- und Friedensschrift*, Fritsch, Leipzig 1873, 11, 16.

⁴⁰ M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, a. a. O., 45.

⁴¹ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in Ders., *Offenbarung und Heilsgeschehen*, Evangelischer Verlag Albert-Lempp, München 1941, 27–69.

Mitte der 1940er Jahre erwähnt. Bultmanns Projekt von einer »Entmythisierung des Christlichen«⁴² – einer Befreiung der eigentlichen Botschaft Christi, des Kerygmas, von seinem mythologischen Überbau, der zu seinem Verstehen in einem vorwissenschaftlichen Zeitalter diene – wird als eine Anwendung der Methode der phänomenologischen Destruktion auf das Neue Testament von Heidegger geschätzt. Heidegger würdigt zwar Bultmanns Versuch, den ursprünglichen Kern der Verkündigung zu enthüllen,⁴³ und wertet die unleugbaren Berührungspunkte seiner Auffassung des Menschen und der Geschichte mit der Marburger Theologie auf.⁴⁴ Es liegt ihm jedoch viel daran, die Einzigartigkeit seiner Besinnung gegenüber irgendeiner theologischen Lehre oder Religion zu betonen. Er präzisiert darum, dass sein Denken nicht zum »Anti-Christentum« gehöre; es sich aber auch nicht als »christlich« bestimmen lasse. Er gibt zu: »Ich bin nicht Christ, und einzig deshalb [...], weil ich, christlich gesprochen, die Gnade nicht habe. Ich werde sie nie haben, solange meinem Weg das Denken«, das selbst »die Kluft zum Glauben« ist, »zugemutet bleibt.«⁴⁵ Mit diesen Worten will Heidegger sein Existieren von demjenigen eines Gläubigen unterscheiden, da er den Glauben in *Phänomenologie und Theologie* als eine Vollzugsweise des Daseins definiert hatte, mit der sich der Empfänger der Gnade ins Offenbarungsgeschehen füge und dank dem auferstandenen Christus wiedergeboren werde.⁴⁶

⁴² GA 97, 198; vgl. 199.

⁴³ Die Rolle, die Heideggers Denken dabei spielt, wurde von Paul Ricœur hervorgehoben in *Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns „Jesus“* (1926) und in *Jesus Christus und die Mythologie* (1951) (veröffentlicht in *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, übers. von J. Rütsche, Kösel, München 1973, 175–198). Hier unterscheidet Ricœur drei aufeinanderfolgende Stufen der Entmythisierung: die wissenschaftliche, die existenzialanalytische und die kerygmatische. Vgl. dazu E. Albano, *La filosofia ermeneutica in Rudolf Bultmann. Il processo di demitizzazione*, „Nicolaus. Rivista di studi storico-teologici dei PP. Domenicani“, 2016, 155–177, hier 167–175. Zur Fruchtbarkeit von Heideggers Freundschaft mit Bultmann, die im Jahr 1924 begann, und zu Heideggers Dialog mit der Marburger Theologie, vgl. H.-G. Gadamer, *Die Marburger Theologie*, in *Neuere Philosophie I*, a. a. O., 197–208.

⁴⁴ In seinem Brief an Bultmann vom 22.12.1948 dankt Heidegger Bultmann für die Zusendung des kurz zuvor erschienenen Buches *Theologie des Neuen Testaments* (Mohr, Tübingen 1984⁹) mit den Wörtern: »Deine „Theologie“ habe ich nur angelesen und mich sogleich an der klaren und scharfen Luft gefreut, die darin weht.« (R. Bultmann/M. Heidegger, *Briefwechsel*, a. a. O., 205).

⁴⁵ GA 97, 199. In GA 98, 23, 230, klagt Heidegger darüber, dass die Theologen sein Denken missverstehen und es als „gott- und glaubenslos“ missachten würden. Er spielt auf diese Anklage auch in M. Heidegger, *Vigiliae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952/1953–1957)*, hrsg. von P. Trawny, GA 100, 2020, 89 an.

⁴⁶ Vgl. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, a. a. O., 53–54.

Dass das Denken sich außerhalb der Perspektive einer Heilsgeschichte bewegen müsse, wird von Heidegger besonders in den Notizen der *Schwarzen Hefte* aus den 1940er Jahren betont, die auf die Differenz zwischen der Existenzialanalytik und der Philosophie Kierkegaards eingehen, unter die auch diejenige fällt, die mit *Mein Verhältnis zu Kierkegaard* betitelt ist.⁴⁷ In ihr beleuchtet Heidegger auf der einen Seite, inwiefern sich Kierkegaard vom deutschen Idealismus trotz seiner unbezweifelbaren Abhängigkeit von der hegelschen Philosophie unterscheide: in Kierkegaards Ausarbeitung des Existenzbegriffs liege »ein Versuch vor [...], innerhalb der abendländischen Metaphysik und zwar der neuzeitlichen von der Subjektivität aus das *Selbstsein* des Menschen wesentlich zu begreifen.«⁴⁸ Auf der anderen Seite gibt Heidegger gleichzeitig zu verstehen, dass gerade das, was Kierkegaards Sonderstellung ausmache (welche ihn dazu bewogen hatte, in *Sein und Zeit* einige kierkegaardsche Termini zu gebrauchen), den Wesensunterschied zu seinem eigenen Denken hervorscheinen lasse. Dieses wird von Heidegger in der Feststellung geäußert, dass »für Kierkegaard [...] die Absicht auf das christliche Heil«⁴⁹ gehe.

Mit diesem Ausdruck nimmt Heidegger Kierkegaard aus dem Bereich der Philosophie und sogar der traditionellen Theologie heraus,⁵⁰ soweit er diese „metaphysisch“, d. h. als Wissenschaft des höchsten Seienden zwecks der Begründung des Seienden im Ganzen versteht. Denn Philosophie und Theologie zielen auf die Allgemeinheit, wohingegen das christliche Heil den Einzelnen als solchen angehe: das Heil werde dem Empfänger der Gnade als Einzelfall gewährt, da der Glaubende ausschließlich als Einzelner die Wahl im Augenblick treffen

⁴⁷ Vgl. M. Heidegger, *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, hrsg. von P. Trawny, GA 96, 2014, 215–216. Gegen die »Zuflucht in die christliche „Heilsgeschichte“« vgl. GA 100, 73. Nach Heidegger vermöge »die christliche Wahrheit« (ebd., 176) das Wesen der Geschichte sowie das der Metaphysik nicht zu erfassen.

⁴⁸ GA 96, 215. Heidegger hatte sich über seine Stellung zu Kierkegaards Existenzbegriff schon in *Sein und Zeit* eindeutig geäußert (vgl. GA 2, 313, Fn. 6). Er geht auf Kierkegaards „Hegelianismus“ mehrmals ein, unter anderem in GA 9, 432–433; M. Heidegger, *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, hrsg. von C. Strube, GA 28, 2011², 205; *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, hrsg. von G. Seubold, GA 49, 1991, 22–25; GA 63, 41–42; GA 82, 232, 234; GA 86, 762.

⁴⁹ GA 96, 215.

⁵⁰ In den 1930er und 1940er Jahren behauptet Heidegger, dass Kierkegaard weder Theologe noch Philosoph noch Metaphysiker sei (vgl. M. Heidegger, *Nietzsche*, hrsg. von V.B. Schillbach, GA 6.2, 1997, 430–431; GA 49, 19; GA 82, 233–234). Heidegger nimmt die Selbstdefinition Kierkegaards als „religiösen Schriftsteller“ auf (vgl. *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, a. a. O., 249), ohne ihn damit abwerten zu wollen (vgl. dazu G. Thonhauser, *Ein Rätselfhaftes Zeichen*, a. a. O., 457–458).

müsse, kraft der er seine eigene Gegenwart und die Heilstat Christi so total miteinander vermittele, dass er die Kreuzigung und die Auferstehung wie etwas Gegenwärtiges erfahre und an ihr teilnehmen könne.⁵¹

Kierkegaards Ausrichtung auf das christliche Heil zeige aber deutlich, dass das Hauptanliegen seiner Überlegungen ein ganz anderes als dasjenige Heideggers sei: für Heidegger komme es nicht darauf an, ob der Mensch geheilt oder verdammt werden müsse, sondern ob er zum Da-sein zwecks des Wahrheitsgeschehnisses werde oder ob er sich den Weg zu sich selbst und zur Seynswahrheit versperre. Schon in *Sein und Zeit* beabsichtigte die »Besinnung auf das Selbstsein des Menschen« – so bemerkt Heidegger – die Beantwortung einer Frage, »die weder christlich noch gegenchristlich ist – vielmehr außerhalb des Christentums, außerhalb der Metaphysik überhaupt liegt.«⁵² Deshalb wird »das Selbstsein Kierkegaards [...] in „Sein und Zeit“ sogleich ursprünglicher – d. h. existenzial [...] vom Blickwinkel der existenzialen Analytik aus« gelesen, d. h. im Hinblick auf die »Vorbereitung der Wahrheit des Seins aus dem Wissen vom Dasein.«⁵³ Heidegger lehnt die Auslegung von *Sein und Zeit* ab, die dieses Werk als eine Wiederholung der Gedanken Kierkegaards mit dem einzigen Unterschied der Weglassung des christlichen Glaubens betrachtet, und fügt hinzu: »Von Jaspers mag gelten, daß er Kierkegaard säkularisiert, sofern er in der Tat [...] die Grundhaltung von Kierkegaard übernimmt (vgl. die Dreigliederung von Weltorientierung, Existenzerhellung und Metaphysik), also die Transzendenz theologisch bejaht – aber nicht christlich gläubig vollzieht.«⁵⁴

Heideggers Ansicht nach seien tatsächlich nicht die Ausführungen Kierkegaards, sondern diejenigen Jaspers das einleuchtendste Beispiel einer »christlichen Philosophie«.⁵⁵ Indem Heidegger die Einzigartigkeit seines Denkens

⁵¹ Für Kierkegaards Begriff der Gleichzeitigkeit vgl. S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, hrsg. von L. Richter, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2002³, 52, 65. Zu Kierkegaards Auffassung der Wahl des Einzelnen im Vergleich zu Rahners Konzept vgl. K.T. Kehrbach, *Der Begriff „Wahl“ bei Sören Kierkegaard und Karl Rahner: zwei Typen der Kirchenkritik*, Lang, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1992.

⁵² GA 96, 215–216.

⁵³ Ebd., 216. Vgl. GA 82, 150, 233, wo Heidegger sich freilich äußert: »[D]ie Begegnung mit Kierkegaard hat nichts Wesentliches für das Denken [...]. Philosophisch blieb Kierkegaard von Anfang an ein *Hindernis* und abwegig.« In den 1930er Jahren bezieht sich Heidegger auf Kierkegaard am häufigsten im Rahmen seiner Selbstinterpretation und zur Abgrenzung seines Denkens gegenüber Missverständnissen.

⁵⁴ GA 96, 216. In GA 82, 234, führt Heidegger aus, warum Jaspers Kierkegaard missdeutet habe. Er nimmt von Kierkegaards und Jaspers Stellung zur Existenz gleichzeitig Abstand in GA 100, 58.

⁵⁵ Heidegger definiert eine solche Philosophie als »Koppelung zweier „Halbheiten“« (die Christlichkeit werde mit dem Christentum, die Philosophie mit der Weltanschauung verwechselt) und das »christliche Denken« als »Falschmünzerei« (GA 96, 214–215, 268). Er zählt Jaspers' Existenzialismus implizit zur »christlichen Philosophie« und der Ton seiner Aufzeichnungen wird ziemlich verbittert,

gegen diejenigen verteidigt, die es zu nah am Projekt Kierkegaards oder am Existenzialismus Jaspers' ansiedeln, kritisiert er Jaspers' Ansatz als „psychologisch“ und seine Haltung als „moralistisch“ und „christlich-sentimental“.⁵⁶ Die Veröffentlichung des Buches *Der philosophische Glaube* (1948) veranlasst Heidegger dazu, Jaspers' Philosophie als eine verwirrte Verkoppelung von Denken und Christentum herabzuwürdigen, die sich des Begriffes der Transzendenz bediene, ohne ihn klar zu bestimmen.⁵⁷ In den *Schwarzen Heften* verschärft Heidegger einige Einwände, die er in seiner Rezension zu Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*⁵⁸ 1919–1921 erhoben hatte. Er hatte bereits von einem »philosophische[n] Versagen im Hinblick auf ein eigentliches Zugreifen und Losgehen auf die intendierten Probleme«⁵⁹ gesprochen, dessen Grund er im Mangel an Methodenbewusstsein erkannt habe. Heideggers Meinung nach habe Jaspers seinen Lebensbegriff aus der Zusammensetzung verschiedenartiger Einflüsse entwickelt, unter denen auch derjenige von Kierkegaards Auffassung des Absoluten zu nennen sei, die Jaspers jedoch »von seinem spezifisch lutherisch-religiösen beziehungsweise theologisch[en]«⁶⁰ Charakter gereinigt habe. Heidegger hatte der Verfahrensweise Jaspers das Vorgehen Kierkegaards mit dem Satz gegenübergestellt: »Man gibt gerade das Entscheidende an Kierkegaard aus der Hand, wenn« sein »Methodenbewußtsein übersehen, beziehungsweise in sekundärer Bedeutung genommen wird.«⁶¹

Das, was Heidegger von Kierkegaard in allen Phasen seines Denkweges uneingeschränkt bejaht hat, wird wohl tatsächlich in der Methode bestehen, da er Mitte der 1940er Jahre noch anmerkt, dass der Däne die Aufgabe, »ein Korrektiv zu sein«, erfülle »und so zugleich, allerdings für Achtsame, auf das Korrektivische«⁶² hingewiesen habe. Einen ähnlichen Auftrag will Heidegger im Bereich des Denkens übernehmen: Wenn Kierkegaard die Christlichkeit vom Christentum scharf unterschieden habe, so beansprucht Heidegger, das Denken vom Glauben, der Philosophie und der Theologie bzw. der Metaphysik abzugrenzen.⁶³ Heidegger möchte »ein Korrektiv«

nachdem er vom Gutachten Jaspers' für den Bereinigungsausschuss (wiedergegeben in M. Heidegger/K. Jaspers, *Briefwechsel (1920–1963)*, hrsg. von W. Biemel, Piper, München/Zürich 1992, 270–273) erfährt. Er erwähnt Jaspers „Geheimbericht“ in GA 97, 61–62.

⁵⁶ Vgl. GA 97, 62, 199.

⁵⁷ Vgl. ebd., 62, 91, 138, 200, 258, 314, 335; GA 98, 188, 191.

⁵⁸ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Piper, München 1994².

⁵⁹ M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen«*, in GA 9, 1–44, hier 15.

⁶⁰ Ebd., 27.

⁶¹ Ebd., 41. Vgl. Karl Löwiths Bemerkung dazu in seinem Brief an Martin Heidegger vom 17.08.1921 (in M. Heidegger/K. Löwith, *Briefwechsel*, a. a. O., 47).

⁶² GA 97, 245.

⁶³ Vgl. *ibidem*. Für das Verhältnis und den Unterschied zwischen Wissenschaft, Philosophie, Theologie, Glauben und Denken, vgl. 199, 299, 314–315; GA 98, 7, 18, 148, 158–159, 297; GA 100, 107, 110,

für diejenigen sein, die dem absurden Anspruch verfallen, Gott zu denken und an das Sein zu glauben.⁶⁴ Somit will er dem Denken ein Interesse an der Gottesfrage dennoch nicht absprechen. Er verfolgt vielmehr das Ziel, das „Wissen“ von Gott „aufzuheben“, um dem „Glauben“ an ihn „den Platz einzuräumen“⁶⁵.

144; GA 82, 582, 587. Heidegger skizziert die Grenzen der „Philosophie“ der Religion seit seinen ersten Vorlesungen, in denen er eine andere „Phänomenologie“ der Religion entwickeln wollte (vgl. P. Stagi, *Der faktische Gott*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, 75–92).

⁶⁴ Vgl. GA 97, 193.

⁶⁵ Heideggers Verfahren steht hier demjenigen Kants nahe, der in der *Vorrede* zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* schrieb: »Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen« (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von J. Timmermann, Meiner, Hamburg 1998, B XXX, 28; vgl. B XXIX, 27).