

## Differenz von Seins- und Gotteserfahrung

### Zur neuesten Publikation über Heideggers Verhältnis zur Theologie

*Unter den Beiträgen, die in zeitlicher Nähe des 85. Geburtstages Martin Heideggers am 26. September 1974 erschienen sind, verdient die als Dissertation bei Prof. Otto Pöggeler (Hegel-Institut, Bochum), einem der besten Heideggerkenner, verfaßte Publikation über „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers“ von Annemarie Gethmann-Siefert (Alber Verlag, Freiburg 1974, 340 S. 58.— DM)<sup>1</sup> im Blick auf die denkerische Bewältigung der Frage nach Glaube, Gott und Offenbarung besondere Beachtung. Walter Strolz stellt das Buch vor.*

Obwohl der Titel nicht das ganze Spannungsfeld des Themas zum Ausdruck bringen kann, besteht kein Zweifel, daß der von Frau Gethmann vorgelegte Auslegungsversuch einer Grund- und Leitfrage des Denkens von Heidegger, die er seit mehr als fünf Jahrzehnten stellt, in seiner sachlichen Strenge und in seinem kritischen Unterscheidungsvermögen zum überzeugendsten gehört, was bisher zum frag-würdigen Verhältnis von Philosophie und Theologie im Nachvollzug des Heideggerschen Denkens gesagt wurde. Diese Feststellung ist auf dem Hintergrund einer brieflichen Aussage Heideggers zu sehen, der 1969 im Zusammenhang der Bemühungen um das Verständnis seines Denkens schrieb, „daß man sich von meiner einzigen Frage überhaupt noch nicht hat beunruhigen lassen. Das wäre ein gutes Zeichen, gesetzt, daß ein neu aufkommendes Denken erst durch eine lange Zeit der Mißverständnisse hindurch muß.“<sup>2</sup> Diese *einzig*e Frage Heideggers ist die Erläuterung der *Seinsfrage* in kritischer Abhebung zur abendländischen Metaphysik und der ihrem Grundansatz entsprechenden philosophischen Theologie.

### Heideggers Verdikt gegen die „onto-theologische“ Metaphysik

Es ist das Verdienst dieses Buches, das sei vorweg gesagt, die Diskussion um „Heidegger und die Theologie“<sup>3</sup> auf streng philosophische Weise und im Wissen um die Tragweite der Fragestellung für ein neues Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft voranzutreiben. Gethmann-Siefert streift in ihrer Einleitung kurz das Verhältnis von Philosophie und Theologie in der philosophischen Tradition. Kann die Wissenschaftlichkeit der Theologie philosophisch begründet werden, und was würde die Möglichkeit einer solchen „Grundlegung“ für die Wahrnehmung der ursprünglichen Aufgabe der Theologie, nämlich die

Botschaft des Glaubens auszulegen, bedeuten? Bedarf die Theologie eines ontologischen Vorbaus im Sinne einer „christlichen Philosophie“? Ist *theologische* Gotteserkenntnis an diese *philosophische* Voraussetzung gebunden? Und wenn ja, welcher Wandel der Sprache vollzieht sich innerhalb der Theologie als Wissenschaft, gesetzt, sie geht ein Bündnis mit dieser natürlichen Gottesbegründung durch Philosophie als Metaphysik ein? Diese Fragen führen zum Hauptteil des vorliegenden Buches, zu Heideggers Erläuterungen des Verhältnisses von Philosophie und Theologie und zur Frage nach der theologischen Bedeutung dieser Denkweise für das Verständnis der christlichen Theologie. Abschließend wendet sich die Verfasserin einer kritischen Fortbestimmung dieses Verhältnisses zu. Sie mündet in die Frage nach der Zuordnung und Abgrenzung von philosophischer und theologischer Hermeneutik. Heidegger erhebt gegen die Metaphysik den schärfsten Vorwurf, den man überhaupt gegen sie erheben kann, wenn er sagt, sie sei in ihrem Wesen Nihilismus<sup>4</sup>. Metaphysik spreche in allen ihren geschichtlichen Ausprägungen immer nur vom Seienden und vom höchsten Seienden, aber nicht vom Sein selbst *im beispiellosen Unterschied* zu allem Seienden. Eben deshalb sei die Metaphysik in ihrem Wesen „Onto-Theologie“, weil sie das Sein des Seienden mit Gott identifiziere und zu wenig oder gar nicht bedenke, daß das Sein schlechthin mit Seiendem *nicht* verglichen werden könne. Heidegger hat die „Seinsvergessenheit“ der Metaphysik in zahlreichen Analysen maßgebender Texte der abendländischen Philosophie von Platon bis zu Hegel aufgewiesen und den Leitentwurf der Metaphysik als Onto-Theologie freigelegt. Die Verfasserin hält die entscheidende Einsicht dieses Denkweges in seinen *Hauptstationen* fest, wenn sie schreibt:

„Allen Einzelentfaltungen und speziellen Bereichen der Metaphysik liegt diese Einheit von Ontologie und Theologie voraus, weil seit *Aristoteles* die metaphysische Frage nach dem Grund des Seienden sich mit der Frage nach dem Theion verbindet und die Metaphysik ‚in sich‘ Theologie ist. Auch schon die *Platonische* Idee aller Ideen, das Gute, wird begriffen als Ursache für Erscheinen und Bestand alles Seienden, so daß die Frage nach der Allgemeinheit alles besonderen Seienden sich erledigt mit der Angabe verursachender Gründe des ganzen Seienden in einem höchsten Seienden. Das mittelalterliche Denken macht sich diesen adventistischen Charakter der Ontologie, der sie letztlich auf eine zwar allem unterliegende, aber ontische Ebene verweist, explizit zunutze. Zwar wandelt sich die Theologie hier vom mythisch-dichterschen Status zu einer kirchlichen Doktrin und Dogmatik,

die formale Grundlage des onto-theologischen Seinsentwurfes bleibt aber durchgängig dieselbe. Auch in der neuzeitlichen Philosophie ist diese Identifikation von Seins- und Gottesaussage nicht aufgegeben. Kants These über das Sein erweist sich als eine ‚ontotheologische‘, ausgesprochen im Zusammenhang der Frage nach einer Existenz Gottes im Sinne des *summum ens qua ens realissimum*. Fichtes Wissenschaftslehre als systematische Entwicklung des Sich-selbst-Wissens und darin der Bestimmung des Seins des Seienden ist Theologie, und Hegel erhebt die Einheit von Ontologie und Theologie zum Ansatz und Ziel seines Systems. Selbst bei Nietzsche, ja bei ihm erst in voller Stringenz, prägt der ontotheologische Charakter der Metaphysik alle denkerische Einzelentfaltung, weil Nietzsches negative Absetzung gegen das bisherige Denken den gleichen Grundentwurf beibehält und die Zerstörung der Wirkmacht des Göttlichen in der Idee des Seins erstmals als deren von Anfang an mitgesetzten Nihilismus ausspricht.“<sup>5</sup>

### Unterschlupf der Theologen ins seinsgeschichtliche Denken?

Gethmann-Siefert erörtert nach der Darstellung der „Destruktion“ der Metaphysik in Heideggers Denken die Frage nach einer ursprünglicheren Erfahrbarkeit des Göttlichen. Es kann nicht eindringlich genug festgehalten werden, daß der Sinn dieser radikalen Infragestellung des ontotheologischen Grundzuges der Metaphysik der Versuch ist, aus der erkannten *Abgrund-Situation des Denkens heraus neu nach Gott zu fragen*<sup>6</sup>. Das Denken in den Kategorien des Begründen- und Beweisenwollens läßt aber gerade dies nicht zu. Oder um den Sachverhalt mit den Worten Heideggers zu nennen: „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. Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als causa sui, preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: es ist freier für ihn, als es die Onto-Theologik wahrhaben möchte.“<sup>7</sup>

Für Heidegger wird in den dreißiger Jahren die *Begegnung mit der Dichtung Hölderlins* zum maßgebenden Anstoß für die Möglichkeit einer ursprünglichen Gotteserfahrung. Die Verfasserin zeigt, wie durch die Besinnung auf die Sprache im Horizont eines nach-metaphysischen Denkens der Vorrang des „Geistes“ gegenüber der Sprache abgebaut wird. Fraglich bleibt allerdings, ob „Heidegger als Begründer einer neuen Hölderlintheologie“ angesehen werden kann. Was heißt das überhaupt? Auf welche Weise verbindet sich bei diesem Dichter das griechische mit dem christlichen Erbe? Wer setzt die Maßstäbe für das *theologische* Element in seinem Werk? Wenn es von vornherein da ist, welche Konstellation von Sein und Sprache, Botschaft und Botengang wäre dann vorauszusetzen?

Diese Fragen werden von jenen Autoren zu wenig bedacht, die sich, wie Werner Bröcker und Heinz Buhr, durch die Rückwendung zu Hölderlins Dichtung im Anschluß an Heideggers Interpretationen eine Lösung der gegenwärtigen Krise des Christentums erwarten. Die Verfasserin steht diesem Ausweg ebenso skeptisch gegenüber wie den *neuscholastischen* Versuchen, Heideggers Denken für einen revidierten Ansatz philosophischer Theologie zu gebrauchen, ohne denkerisch die Konsequenzen aus der Destruktion der Metaphysik zu ziehen (Günter Siewerth, Hans Urs von Balthasar, Emmerich Coreth, Max Müller, Johann B. Lotz, Johannes B. Metz, Josef Möller u. a.). Sie sieht in solchen Anpassungsversuchen, also in der Verwendung der Exposition der Seinsfrage im existential-ontologischen Sinn auf christlicher Seite, einen *Rückfall in die neuzeitliche Transzendentalphilosophie*. Dies wird man aber, entgegen der Behauptung der Verfasserin, jedenfalls von Bernhard Welte so nicht sagen können. Er identifiziert das von Heidegger in seinem Vortrag „Zeit und Sein“ aus dem Jahre 1962 großgeschriebene „Es“ im „Es gibt Sein“ nicht vorschnell mit Gott. Es heißt vielmehr: „Und das Es? Das, was gibt und was sich gebend im sich Vorenthalten bekundet? Es scheint noch weiter jenseits des Seienden und darum noch unsäglicher und wortloser als selbst das Sein und sein Ereignis. Es ist vielleicht der scheueste Versuch, das Unausprechliche zu sagen, ohne es doch zu verletzen.“<sup>8</sup>

Mir scheint, daß Heidegger den christlichen Philosophen und Theologen ins Gewissen redet und sie an die unerhörte Bedeutung des *Unterschiedes* zwischen philosophischem Denken und Glauben erinnert, wenn er in einem an den Verfasser dieses Beitrages gerichteten Brief aus dem Jahre 1965 unter anderem schreibt: „Ist im Prinzip der Unterschlupf ins seinsgeschichtliche Denken etwas anderes als der in die aristotelisch-scholastisch-Hegelsche Metaphysik? Ist dies nicht alles ein Beweis des Unglaubens an den Glauben, ein Versuch, diesem eine Stütze und Krücke, von welcher Art auch immer, zu verschaffen? Ist der Glaube nicht nach dessen eigenem Sinn die Tat Gottes? Wozu ‚Seinsverständnis‘ und ‚Seinsgeschichte‘? ‚Ontologische Differenz‘? Es gibt in der biblischen Botschaft keine Lehre vom Sein.“<sup>9</sup>

### Die Auslegung der Offenbarung kann auf Vernunft nicht verzichten

Gespannt verfolgt man die abschließenden Überlegungen der Verfasserin zur Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie im Anschluß an Heidegger. Ist eine eindeutige Festlegung und Abgrenzung möglich? Und inwiefern zwingt diese Absicht, den *Unterschied zwischen Theologie und Glaube* hervorzuheben? Die existential-ontologische Analyse der Endlichkeit des Daseins führte Heidegger zur Freilegung der Sprache als Möglichkeitsbedingung alles menschlichen Verstehenkönnens. In seiner

sprachlichen Seinsverfassung entdeckt sich der Mensch aber immer schon als in einer bestimmten geschichtlichen Situation *befindlich*.

Das zeigt sich in Heideggers Denken mit besonderer Schärfe in den „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung“, die von der erschütternden Erfahrung des „Fehls Gottes“ gezeichnet sind. Es stellt sich nun, wie Gethmann-Siefert überzeugend aufweist, die Frage, ob diese Seins- als Spracherfahrung „die Möglichkeiten aller Faktizität vor aller Faktizität“ festlegen kann. Wenn Sprache die Voraussetzung aller geschichtlichen Erfahrungsmöglichkeiten und deshalb auch die Vorbedingung einer Gotteserkenntnis ist, ist dann von ihr her *mehr* als eine „formale Struktur“ für alle Lebens- und Weltbezüge im voraus, also auf ungeschichtliche Weise, entworfen? Dies ist nicht der Fall, denn die *Verwiesenheit des Menschen an Geschichte* ist unaufhebbar, Index seiner Endlichkeit, die aber insofern eine *offene Endlichkeit* ist, als sie durch ihre sprachliche Erschließungsmöglichkeit geschichtliche Erinnerung und Kritik, Unterscheidungen und Entscheidungen ermöglicht. Gewiß vermittelt Sprache auch die geschichtliche Offenbarkeit des Göttlichen. Ist damit aber schon gesagt, daß durch dieses Existential, also durch die nicht-metaphysische Spracherfahrung, wie sie in Heideggers Denken aufscheint, *diese* nunmehr auch „als Entscheidungskriterium der Gottesaussage“ fungieren könnte? Bestünde, wenn es sich so verhielte, dann nicht die Gefahr der Identifizierung von philosophischer und theologischer Hermeneutik?

Die Verfasserin spürt dieses Problem, indem sie die Frage stellt, „wie sich Denken und Glauben dennoch unterscheiden“. Heideggers eigene Hinweise sind, was diesen entscheidenden Punkt betrifft, *negativ abgrenzender* Art. Sie sprechen für die Annahme einer *Differenz von Seins- und Gotteserfahrung*, eine Differenz, die auf dem Wege philosophischen Denkens in ihrem positiven Gehalt nicht aufweisbar ist. Gethmann-Siefert weist von dieser Einsicht aus auch die theologische Heideggerrezeption dort in die Schranken, wo diese meint nach der Überwindung der Metaphysik und der ihr entspringenden Theologie nun mit Heideggers göttlicherem Gott Heils- und Lichtungsgeschichte des Seins miteinander verbinden zu können<sup>10</sup>. Solchen Integrationsversuchen gegenüber ist entschieden mit H. Franz zu betonen: „*Der Vater Jesu Christi ist so wenig der göttliche Gott, zu dem das Denken unterwegs ist, wie er die causa sui der Metaphysik ist.*“

Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bleibt also auch im Blick auf Heideggers Bemühungen um eine ursprünglichere Unterscheidung, als sie metaphysische Bestimmungen je ermöglichen, umstritten. Sicher ist, daß sich in seinem Denken ganz ausgeprägt eine Erfahrung der *einzigartigen* Stellung der Theologie innerhalb der Wissenschaften und *gegenüber* der Philosophie abzeichnet. In einem Brief, der zur Vorbereitung eines theologischen Gesprächs im Jahre 1964 geschrieben wurde, appelliert Heidegger geradezu an die Theologen, sich schärfer als

bisher auf das zu besinnen, was ihnen zur Auslegung anvertraut sei. Solche Besinnung hätte zur Folge, „daß sich die Theologie endlich und entschieden über die Notwendigkeit ihrer Hauptaufgabe klar würde, die Kategorien ihres Denkens und die Art ihrer Sprache nicht durch Anleihen bei der Philosophie und den Wissenschaften aus diesen zu beziehen, sondern sachgerecht aus dem Glauben für diesen zu denken und zu sprechen. Wenn dieser Glaube nach seiner eigenen Überzeugung den Menschen als Menschen in dessen Wesen angeht, dann bedarf das echte theologische Denken und Sprechen auch keiner besonderen Zurüstung, um die Menschen zu treffen und bei ihnen Gehör zu finden.“<sup>11</sup>

Leider geht die Verfasserin im Schlußkapitel ihres Buches auf diesen Text Heideggers nicht ausdrücklich ein, obwohl er für ihre Fragestellung und für die folgenreiche *Unterscheidung von Theologie und Glaube* mehr sagt als ganze fundamentaltheologische Abhandlungen. Gleichwohl ist auch hinsichtlich dieses Textes für die Theologie die Frage zu stellen, wie sie das *Verhältnis von Vernunft und Offenbarung* auslegt, denn eine verstehbare und legitime theologische Aussage kann auf eine „vernünftige“ Argumentation nicht verzichten. Die biblische Offenbarung fordert in keiner Weise die Suspendierung des kritisch-wissenschaftlichen und des philosophischen Denkens. Im Gegenteil: *kraft der letzten Einheit von Schöpfung und Geschichte, wie sie in beiden Testamenten vielfach bezeugt wird, und kraft der Gottebenbildlichkeit des Menschen, ist auch dem Glaubenden die äußerste Erprobung der Vernunft nicht fremd*. Vielleicht würde eine denkerische Glaubensbesinnung auf den Prolog des Johannes-Evangeliums einen konkreteren Zugang zur Erfahrung der unüberspringbaren Verwiesenheit der Vernunft, des menschlichen Vernehmenkönnens an die Geschichte finden als das philosophische Fragen. Vielleicht wäre dies ein Weg, sich dem Geheimnis der Sprache, des Denkens und des Glaubens zu nähern. Diese Begegnung wäre dann aber auch mit der *Glaubenserfahrung* verbunden, daß der in Natur und Geschichte *sich offenbarende* Gott ein *verborgener* Gott ist (Jes 45, 15; Joh 1, 11; Röm 11, 33–35).

Walter Strolz

<sup>1</sup> Erschienen in der Reihe SYMPOSION, Band 47. <sup>2</sup> Zit. in W. Strolz, Heidegger als meditativer Denker, St. Gallen 1974, 6. <sup>3</sup> Vgl. G. Noller (Hrsg.), Heidegger und die Theologie (Beginn und Fortsetzung der Diskussion), Theologische Bücherei, Band 38, München 1967. <sup>4</sup> Vgl. M. Heidegger, Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus, in: Nietzsche, Band 2, 335–398, Pfullingen 1961. <sup>5</sup> Vgl. Gethmann-Siefert, 73/74. <sup>6</sup> Vgl. M. Heidegger, Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957. <sup>7</sup> Ders., Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 70/71. <sup>8</sup> Vgl. B. Welte, Die Gottesfrage im Denken Heideggers, in: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 276. <sup>9</sup> Das Zitat steht im Zusammenhang einer Stellungnahme Heideggers zu meinem Buch „Menschsein als Gottesfrage / Wege zur Erfahrung der Inkarnation“, Pfullingen 1965. <sup>10</sup> Vgl. James M. Robinson, Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte, in: Evangelische Theologie, März 1962, 113–141; ferner: H. Ott, Denken und Sein (Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie), Zollikon 1959. <sup>11</sup> Vgl. M. Heidegger, Einige Hinweise und Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über ‚Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie‘, in: Phänomenologie und Theologie, Frankfurt am Main 1970, 37/38.