

Norbert Fischer /

Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.)

*Die Gottesfrage im Denken
Martin Heideggers*





Norbert Fischer /
Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.)

*Die Gottesfrage im Denken
Martin Heideggers*

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2191-9

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2011. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Umschlaggestaltung: Jens-Sören Mann. Umschlagfoto: © François Fédier. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	7
-------------------------------	---

Norbert Fischer

Vorüberlegungen zur Gottesfrage im Denken Martin Heideggers vor dem Hintergrund der geschichtlichen Situation	11
--	----

Friedrich-Wilhelm von Herrmann

Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers	31
---	----

Costantino Esposito

Heidegger, von der Faktizität der Religion zur Religion der Faktizität	47
---	----

Günther Pöltner

Philosophie als ›Korrektion‹ der Theologie. Heideggers Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie ...	69
--	----

Paola-Ludovica Coriando

Seinsbedürfnis. Der »letzte Gott« in Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«	89
--	----

Johannes Brachtendorf

Heideggers Metaphysikkritik in der Abhandlung »Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹«	105
---	-----

Klaus Düsing

Die Mythologie des späten Hölderlin und Heideggers Seinsgeschichte	129
---	-----

Norbert Fischer

Das Gewaltsein des Menschen. Die Rilke-Deutung Heideggers
als Spur seines Denkens auf dem Weg der Gottesfrage 149

Rainer Thurnher

Heideggers Distanzierung von der metaphysisch geprägten
Theologie und Gottesvorstellung 175

Albert Raffelt

Martin Heidegger und die christliche Theologie.
Eine Orientierung mit Blick auf die katholische Rezeption 195

ANHANG

Literaturverzeichnis 223

Namenregister 237

Vorwort der Herausgeber

Das Verlangen nach lebendiger Aneignung der tragfähigen Überlieferung war der Beweggrund, philosophische Seminare in Kloster Weltenburg durchzuführen, zumal diese Überlieferung unser Leben auch dann faktisch tragen kann, wenn wir gar nicht mehr explizit um sie wissen (vgl. SO I 12). Die Seminare waren von 2000 bis 2004 Augustins *Confessiones* gewidmet, von 2005 bis 2008 Kants *Kritik der reinen Vernunft*; seit 2009 haben sie ›die Frage nach Gott‹ im Blick, die uns Menschen gleichsam von Natur aus angeht – und demgemäß ein ›specialissimum humanum‹ ist. Die neue Reihe begann mit einem weiteren Seminar zu Kant (vgl. dazu *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, herausgegeben von Norbert Fischer und Maximilian Forschner). Im zweiten Seminar zur Gottesfrage, dessen Frucht hier vorgelegt wird, wurde untersucht, wie sie für Martin Heideggers Denken in mehreren Wegabschnitten zum Thema geworden ist. In den beiden kommenden Seminaren soll die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Levinas (2011) und in der Dichtung von Rainer Maria Rilke (2012) thematisiert werden.

Der vorliegende Band beginnt mit knappen Vorüberlegungen, die den Hintergrund der abendländischen Philosophiegeschichte betreffen, der in Heideggers Gottesfrage vorausgesetzt ist. Danach stellt Friedrich-Wilhelm von Herrmann den Umriß der Aufgabe des ganzen Buches dar, indem er die drei ›Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers‹ ins Auge faßt. Diesem grundlegenden Beitrag folgen Untersuchungen zu den vorgezeichneten Wegabschnitten. Alle Beiträge machen den hohen Rang von Heideggers Ringen um die Gottesfrage deutlich, das mit der abendländischen – christlich und griechisch geprägten – Denkgeschichte tief vertraut ist. Heidegger regt nicht nur dazu an, im Anschluß an sein Denken neue Wege der Beantwortung der Gottesfrage zu suchen, sondern auch dazu, sich eindringlicher mit dem genuinen Sinn der überlieferten Antworten zu befassen, die er in radikaler und eigen-

tümlicher Weise ausgelegt hat. Zu beidem, zum Versuch, Heideggers Wege der Gottesfrage zu verstehen, wie zur Aufgabe, tiefer in den Sinn der überlieferten Antworten einzudringen, bietet der vorliegende Band Stoff. Bemerkenswert ist zweifellos die durchgehend zentrale Stellung der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, das sich dadurch von der Gottvergessenheit mancher Zeitgenossen abhebt. Gewiß gilt für ihn auf seine besondere, geschichtlich bedingte Weise Augustins Wort (*sol.* 1,7); »deum et animam scire cupio« – ebenso wie Kants Hervorhebung der zwei Fragen, mit denen allein »wir es in einem Kanon der reinen Vernunft« zu tun haben (vgl. z. B. *KrV* B 831): die Frage nach Gott – verknüpft mit der Frage, wer wir Menschen wesentlich sind und zu sein haben – hat das Denken Heideggers von seinem Anfang an bis zu seinem Ende bewegt – und kann als eine der möglichen Formulierungen der Urfrage seines Denkens gelten.

Der vorliegende Band knüpft in mancher Hinsicht an eine von denselben Herausgebern betreute Veröffentlichung an (*Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema.* Hamburg: Meiner 2006). Diese frühere Publikation steht hier im Hintergrund und ist auch dort zu beachten, wo die bearbeiteten Stationen dieser Tradition nicht ausdrücklich genannt werden.

Zitiert wird grundsätzlich nach dem Text der Martin Heidegger-Gesamtausgabe (GA); wo dort auch die Originalpaginierungen mitgenannt sind, werden Zitate stets nach diesen ausgewiesen. Zu beachten ist bei Stellennachweisen (auch für andere zitierte Autoren) das Siglenverzeichnis. Heidegger zitiert Augustinus aus der Migne-Ausgabe (PL); wo Augustinus-Belege nicht direkt aus Heidegger übernommen werden, sind sie hier nach den Maßgaben des CAG wiedergegeben. Eckige Klammern in Zitaten kennzeichnen Hinzufügungen oder Auslassungen des Autors.

Die Herausgeber danken den Mitarbeitern des Eichstätter Lehrstuhls für Philosophische Grundfragen der Theologie, die an der Druckvorbereitung mitgewirkt haben, dem Akademischen Rat Dr. Jakub Sirovátka und der Sekretärin Anita Wittmann, den wissenschaftlichen Hilfskräften Sr. Hanna-Maria Ehlers OCist, Florian Sasik und Elisabeth Wittmann, ihr auch für die Erstellung des Anhangs.

Herzlich danken die Herausgeber dem Herrn Abt des Klosters Weltenburg, Thomas M. Freihart OSB, der die Seminare von Anfang

an freundlich begrüßte und ihre Durchführung über all die Jahre tatkräftig unterstützt hat. Mögen diese Seminare und die aus ihnen hervorgegangenen Publikationen der Verlebendigung der uns tragenden Überlieferung dienen. Die Herausgeber danken schließlich dem Verlag Felix Meiner für die Aufnahme ins Verlagsprogramm, insbesondere Herrn Horst D. Brandt für die Verlagsgespräche und Herrn Jens-Sören Mann für die wie immer angenehme Zusammenarbeit bei der Druckvorbereitung.

Norbert Fischer
Eichstätt / Wiesbaden

Friedrich-Wilhelm von Herrmann
Freiburg

Vorüberlegungen zur Gottesfrage im Denken Martin Heideggers vor dem Hintergrund der geschichtlichen Situation

1. Zur Bedeutung der Gottesfrage für die Philosophie

In einem Brief, den Martin Heidegger am 16. November 1971 an Max Müller geschrieben hat, beklagt er – wie ältere Professoren es auch heute tun – die Verschlechterung der Situation an der Universität, weiß sich aber unsicher, »ob es nur Empfindlichkeit des Alters ist, wenn ich finde, dort sei nichts mehr zu retten.«¹ Bedenkenswerter als die Neigung zum Bejammern gegenwärtiger und zum Vergolden vergangener Zustände ist jedoch die Sorge um die Erhaltung der Lebendigkeit der jeweils tragenden Tradition im Blick auf die Zukunft. Heidegger sagt, nachdem er das Überhandnehmen des Forschungsbetriebs beklagt hat, im Blick auf diese wesentlichere Gefahr im erwähnten Brief weiter (ebd.): »Unheimlicher ist der drohende Abbruch der Überlieferung und deren Umfälschung zu einem bloßen Informationsbestand.« Heidegger sucht Orientierung an der Idee eines wesentlichen Lebens, wie sie in der Tradition begegnet und die er – denkend und mit kritischen Erwägungen – fortzuführen bemüht ist.²

Auch Überlieferung ist allerdings eine schillernde Sache, da sie nicht nur Anregung bietet, die zu Besserem führt. Goethes Faust erklärt bekanntlich zum überlieferten Erbe (vgl. *Faust I*. Nacht, V. 682–685): »Was du ererbst von deinen Vätern hast,/ Erwirb es, um es zu besitzen«. Goethe gibt diesem Wort aber eine Wendung, die den *Nutzen* als bestimmendes Kriterium des Sinns der Überlieferung ausweist: »Was man nicht nützt, ist eine schwere Last,/ Nur was der Augenblick erschafft, das kann er nützen.« So wundert es nicht, daß Faust sich »der Magie ergeben« hat, weil es ihm »schiefer das Herz verbrennen« will, »daß wir nichts wissen können« (vgl. V. 364 f., 377). Ob und inwieweit Aneignung überlieferter Denkformen

förderlich, nützlich oder schädlich ist, läßt sich nur in selbstdiagnostischem Bedenken der je eigenen geschichtlichen Situation und in einer gründlichen Prüfung der in Rede stehenden Überlieferung entscheiden. Überlieferung bedarf der Auslegung aus dem Blickwinkel der Selbstdeutung des Interpreten. Vor diesem Hintergrund ist schon Platons Wort zu verstehen, daß ein Interpret die Sache kennen und in der Lage sein müsse, das Geschriebene als minderwertig zu erweisen.³

Das Thema des vorliegenden Buches war schon der Titel eines Aufsatzes von Bernhard Welte.⁴ Nach Erscheinen dieses Aufsatzes ist das Schrifttum Heideggers weiter angewachsen und liegt jetzt zudem mit der Martin Heidegger-Gesamtausgabe in einem Umfang vor, der Generationen von Forschern anregen und beflügeln kann. Und Paola-Ludovica Coriando – eine exzellente Kennerin der *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* – beginnt ihre Auslegung dieser Schrift im vorliegenden Band mit dem Hinweis, die philosophische Welt stehe ›über zwanzig Jahre nach der Veröffentlichung der *Beiträge zur Philosophie* mit gesteigerter Verlegenheit vor diesem Werk‹. In welchem Licht Heideggers Denken – auch im Blick auf die Gottesfrage – bei Beachtung aller Texte vor dem Hintergrund der philosophischen Tradition, die er wie wenige gründlich zur Kenntnis genommen und durchdacht hat, einst erscheinen wird, mag demnach eine offene und heute noch nicht zu beantwortende Frage sein.

Heidegger selbst hat dazu durchaus unterschiedliche und spannungsreiche Hinweise gegeben. Faktisch haben seine Bezugnahmen auf überlieferte hochrangige philosophische Texte – wie es bei denkenden Lesern auch sein muß – sowohl destruktive als auch konstruktive Merkmale. Exemplarisch tritt dies an *Kant und das Problem der Metaphysik* hervor, einem Buch, das den seinerzeit noch fast gänzlich übersehenen metaphysischen Charakter der kritischen Philosophie betont, aber zugleich in der Absicht, ihre Probleme offenzulegen und über Kant hinauszudenken. Die intensive Beschäftigung mit Nietzsches Philosophie, die das Phänomen des ›Nihilismus‹ in den Vordergrund rückte, führte ihn zu neuartigen Deutungen der Geschichte der Metaphysik. Demnach trägt sie, ohne es zu wissen, seit ihrem Ursprung in der Philosophie Platons, als dessen Gründungstext er die zentralen Gleichnisse der *Politeia* sieht, den

Keim des *Nihilismus* in sich.⁵ Diese Auslegungen mögen auch mit Gewaltsamkeiten einhergehen.⁶ Dennoch sind sie bedenkenswert, weil sie der unheimlichen Frage nachgehen, wie im Rahmen der Geschichte der Metaphysik am Ende das Phänomen des Nihilismus auftauchen konnte, innerhalb dessen dann auch das Wort vom ›Tod Gottes‹ zur Sprache kommt.⁷

Heidegger trägt zuweilen nicht nur dezidiert kritische, aber durchaus bezweifelbare ›Urteile‹ zur ›Metaphysik‹ Platons vor, die – um mit Worten Kants zu reden – keineswegs als ›dogmatische Metaphysik‹ bezeichnet werden kann.⁸ Er neigt gelegentlich auch dazu, Autoren vom Schlage Kants zu diskreditieren – explizit gegen dessen Selbstausslegung; was nicht für verboten gehalten werden muß, sofern kein Autor (also auch Heidegger nicht) sich und sein Denken in einer Weise verstehen kann, die nicht mehr hinterfragbar wäre.

Einerseits sieht Heidegger in ›der‹ Metaphysik – diskreditierend, aber nicht in weltanschaulicher Kampfposition – den Beginn der Geschichte des Nihilismus, der zum ›Tod Gottes‹ geführt habe. Dabei gelangt er teilweise zu extremen Urteilen, die – wenigstens an der Oberfläche – für höchst ungerecht gehalten werden müssen. Solche Urteile finden sich in Heideggers Manuskripten zur *Überwindung der Metaphysik* (1938/39, jetzt GA 67), mit dem Titel *Metaphysik und Theologie*. Sie müssen schon deswegen kritisch hinterfragt werden, weil Heidegger in ihnen das ›Primat der reinen praktischen Vernunft‹ außer acht läßt, das für Kant gewiß eine tragende Rolle spielt.⁹ Außerdem übersieht Heidegger Kants scharfe Kritik der Onto-Kosmo-Theologie, die er in einem wesentlichen, aber selten beachteten Abschnitt der *Kritik der reinen Vernunft* vorgetragen hat.¹⁰ Kants Gottdenken kann gerade *nicht* der »Rechnung und Erklärung« dienen, wodurch folgende Behauptung Heideggers angreifbar wird (GA 67,92): »Der Versuch, dem ›Glauben Platz zu machen‹ (Kant), ist nur die letzte Verstrickung in die Metaphysik und ihre Grundlosigkeit.« Immerhin sieht er selbst die Mängel einer Kritik, die fremden Ansätzen folgt, von außen an andere Autoren herangeht und nicht ihrem authentischen Denken zu folgen sucht (GA 65,187 f.).

Ein Blick auf einige, in diesem Rahmen auch zufällig ausgewählte, Stationen dieser Geschichte mag vor den Untersuchungen

zu Heideggers Bedenken der Gottesfrage nicht unangebracht sein. Die Gottesfrage ist wenigstens seit dem Werk Platons eines der großen Themen der Philosophie. Vielleicht ist sie sogar *das große Thema* der philosophischen Überlieferung überhaupt, ohne das andere Themen ihre tiefere Bedeutung verlören. Diese Frage berührend hat Martin Heidegger in Beantwortung eines Schreibens von Max Müller am 4. November 1947 erklärt:

»Was Sie von der ontologischen Differenz sagen, trifft. Darum spreche ich möglichst wenig davon. Die Gefahr, fehl zu denken, ist hier besonders groß. In der ersten Ausarbeitung des III. Abschnittes des 1. Teils von *Sein und Zeit*, wo die Kehre zu ›Zeit und Sein‹ sich vollzieht, nannte ich das Gemeinte die ›transzendenzhafte Differenz‹ in Bezug auf die transzendente (ontologische im engeren Sinn) und die transzendente (theologische) Differenz. Der Titel war eine Verlegenheit wie der ganze damalige Versuch, der mit der onto-theologischen Basis der Metaphysik nicht durchkam. Es sind immer nur seltene und langsame Schritte, die in diesem unbegangenen Feld bisweilen glücken und noch öfters mißglücken.«¹¹

Wenn wir uns entschlossen, die Beziehung zu Gott und Göttlichem im Blick auf unser eigenes Sein und das Sein der Welt ganz zu ignorieren oder zu verneinen, könnte das einen ungeahnten Bedeutungsverlust herbeiführen, der anderen philosophischen Fragen ihren Elan rauben würde. Als *Frage* nach Göttlichem ist die Gottesfrage aber sogar nach Nietzsche lebendig geblieben. Menschen, die philosophieren, streben nach einer Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe, die wir in dieser Welt *nicht* verwirklichen können, die uns so sehr als *göttliches* Ideal begegnet, daß Platon Philosophie überhaupt als ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν bezeichnet hat (*Theaitetos* 176b).

Daß in der heutigen Situation der »Abbruch der Überlieferung und deren Umfälschung zu einem bloßen Informationsbestand« nicht nur droht, wie Heidegger sagt, sondern schon weitgehend vollzogen ist, wird in der Öffentlichkeit kaum noch in seiner Unheimlichkeit wahrgenommen. Karl Rahner hatte in einer *Meditation über das Wort ›Gott‹* gesagt, »das Einfachste und Unausweichliche in der Gottesfrage [...] für den Menschen« sei »die

Tatsache, daß in seinem geistigen Dasein das Wort ›Gott‹ gegeben ist.«¹² Rahner fragt, »ob einmal eine Menschheit existieren könne, in der das Wort ›Gott‹ schlechterdings nicht mehr vorkommt«. Dabei geht er zunächst davon aus, daß bei »uns jedenfalls [...] dieses Wort da« ist, auch wenn wir mit dem bloßen Wort nicht viel anfangen können; zwar wirke es im Sprachgebrauch »wie eine Art Eigenname«, bei dem man »anderswoher wissen« müsse, »was damit gemeint ist« (SW 26,49 f.). Eine ›deiktische Geste‹, bei der wir auf die gemeinte Wirklichkeit wie bei einem ›Baum‹ oder einem ›Hund‹ zeigen könnten,¹³ ist im Blick auf ›Gott‹ nicht möglich.¹⁴ Da das Wort nichts über seinen Gehalt aussagt, sehe es »zunächst so aus, als ob das Wort uns anblicke wie ein erblindetes Antlitz« (SW 26,50). Nach Rahner hätte der Mensch im Vergessen Gottes »das Ganze und seinen Grund vergessen und zugleich vergessen, (wenn man so sagen darf), daß er vergessen hat«. Damit wäre zu sagen: »Er würde aufhören, ein Mensch zu sein. Er hätte sich zurückgekreuzt zum findigen Tier.« Oder wie Rahner dort positiv erklärt (SW 26,52): »Aber eigentlich existiert der Mensch nur, wo er, wenigstens als Frage, wenigstens als verneinende Frage, ›Gott‹ sagt.« Und noch einmal in Betonung der Unheimlichkeit, die mit dem Wort ›Gott‹ und mehr noch mit seinem Verlust verbunden ist (ebd.): »Der absolute, selbst seine Vergangenheit tilgende Tod des Wortes ›Gott‹ wäre das von niemandem mehr gehörte Signal, daß der Mensch selbst gestorben ist.«

Wir Menschen sind aber nicht erst durch ein kontingentes Wort auf die Wirklichkeit Gottes bezogen, obwohl dem Wort hohe Bedeutung zukommt. Vielleicht sind wir durch *unsere* Lebenswirklichkeit schon immer und unausweichlich auf die Wirklichkeit *Gottes* ausgerichtet. Gewiß bedarf die Lebenswirklichkeit für uns Menschen der Worte, zumal sie selbst des Wortes bedarf, weil sie ohne jedes Wort wenigstens nicht in vollem Sinn vergegenwärtigt werden kann, wie Stefan George sagt: »Kein Ding sei, wo das Wort gebricht.«¹⁵ Dennoch müssen wir gestehen, daß Gottes Größe und Macht für uns unfaßlich bleiben und menschliches Rasonnieren nicht an die mit dem Wort gemeinte Wirklichkeit rühren kann. Das Wort ›Gott‹ könnte die Antwort auf die Lebenswirklichkeit sein, sofern diese von vornherein auf Gott bezogen ist (*conf.* 1,1), auch dann, wenn wir uns das nicht explizit bewußt machen und es nicht

wirklich denken können. Goethes Sinnspruch mag auch unabhängig vom Meinen und Sagen der Menschen gelten:¹⁶

Gottes ist der Okzident!
Gottes ist der Orient!
Nord und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände.

Wer versucht, sein Denken auf ›Gott‹ zu richten, muß sich alsbald eingestehen, daß alle unsere Versuche, ihn zu ›denken‹ oder gar zu ›begreifen‹, zum Scheitern verurteilt sind. Im Wissen um die Schwierigkeiten in der Rede von Gott hat Augustinus in einer Predigt gesagt (s. 117,5):

»de deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? si enim comprehendis, non est deus. sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae. attingere aliquantum mente deum, magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile.«

Die *Confessiones* beginnen bekanntlich mit dem Lob der Größe Gottes, das der Autor aber nicht selbst ausspricht, sondern dem Psalter entnimmt. Er muß es dem Psalmisten nachsprechen, weil er sich für so unbedeutend hält, daß von ihm ausgesprochenes Gotteslob nur Anmaßung wäre; er muß die Worte einem gegebenen Text nachsprechen, weil sein faktisches Leben ihn gerade nicht zum Gotteslob anregt: faktisch lastet seine Sterblichkeit auf ihm, faktisch führt er ein verfehltes Leben – und überdies neigt er zum Hochmut. Augustinus begreift das Gotteslob, das er dennoch aussprechen will, demgemäß ursprünglich nicht als *seine* Tat, sondern als *Antwort* auf eine von Gott ausgehende Anregung und sagt (*conf.* 1,1): »tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.« Im Geiste von Augustins Beginn der *Confessiones* sagt Rainer Maria Rilke (KA 1,170 f.):

Gott, Du bist groß,
Du bist so groß,
daß ich schon nicht mehr bin,
wenn ich mich in Deine Nähe stelle.

In späten Schriften Heideggers zur Sprache finden sich gelegentlich auch versteckte Hinweise auf Gedanken großer Gottdenker:

im »Geheimnis der Sprache« scheint es Heidegger zugleich um das ›Geheimnis Gottes‹ zu gehen.¹⁷ Die Weise, wie »wir Menschen« nach Heidegger, »um die zu sein, die wir sind, in das Sprachwesen eingelassen bleiben und daher niemals aus ihm heraustreten können, um es noch von anderswoher zu umblicken«, und wie er dieses Nichtkönnen als einen »Vorzug« charakterisiert (WS 254 f.), ließe sich gut auf die ›Mauer des Paradieses‹ bei Nikolaus von Kues beziehen (VD 51).

2. Zum Ursprung der Gottesfrage und zu ihrer heutigen Situation

Seit Platon hatte die Ausarbeitung von Gottesbeweisen lediglich apologetische Funktion gegen solche, die nicht an Gott glauben.¹⁸ Platon geht es nicht vor allem um die Absicherung der Existenz Gottes oder von Göttern (oder eines für sich selbst existierenden Göttlichen), sondern um die Zurückweisung ›zweier krankhafter Auffassungen über die Götter‹, nämlich daß sie sich entweder nicht um die menschlichen Angelegenheiten kümmerten oder sie sich durch Opfer und Gebete leicht umstimmen ließen.¹⁹ Bemerkenswerte, aber nur selten beachtete Überlegungen zum Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit hatte Platon schon in der *Politeia* vorgetragen – sozusagen in einem ersten ›theologischen Grundkurs‹ der abendländischen Philosophiegeschichte.²⁰

Im Vorfeld von Untersuchungen zur Gottesfrage im Denken Heideggers wären mehrere Hinweise Platons zu beachten. Erstens ist zu erwähnen, daß Platon von Gott als ›dem Guten‹ und dem ›Urheber von allem‹ spricht (πάντων αἴτιος).²¹ Hinzuzufügen ist die These, daß er ›nicht Urheber der Übel‹ sei (τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον).²² Da es bei den Menschen mehr Übles als Gutes gebe, sei er bei ihnen nur von wenigem Ursache, so daß ›für das Üble andere Ursachen aufzusuchen seien, nur nicht Gott‹ (τῶν δὲ κακῶν ἄλλ’ ἅττα δὲ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ’ οὐ τὸν θεόν).²³ Obwohl Gott die Menschen in die Freiheit entlassen habe,²⁴ Sorge er sich doch weiterhin um sie.²⁵ Als Zugangsweise zum Göttlichen nennt er einerseits die Frage nach den Gründen (ἀρχαί), andererseits die Forderung nach Gerechtigkeit.²⁶ Beide Fragen führen den suchenden Menschen aber nicht aus eigener Kraft ans Ziel, so daß eine verwirklichte Beziehung der

Menschen zu Gott stets zusätzlich auch der Tätigkeit Gottes bedarf. Die Frage, »wie der Gott in die Philosophie kommt«, die Heidegger später gestellt hat,²⁷ beantwortet Platon nicht nur mit dem Hinweis auf unsere Suche nach einer »causa« oder gar der »causa sui«.²⁸ Daß Platon das Höchste unableitbar, also »plötzlich« (ἐξάφνης), auftreten sieht, führt ihn dazu, das Höchste »jenseits des Seins« (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) zu nennen, und macht deutlich, daß sich die Frage, wie Gott nach Platon in die Philosophie kommt, nicht leicht beantworten läßt.²⁹

Der Zwiespalt in der Zugangsweise zum Göttlichen, mit der Platon einerseits die *Vernünftigkeit* der Annahme seiner Wirklichkeit betont, andererseits aber unverhohlen den *Geheimnischarakter* dieser Wirklichkeit hervorhebt, aus dem ihre Unzugänglichkeit für menschliches Forschen folgt, hat die nachplatonische Tradition weithin bestimmt. Bei Augustinus zeigt sich dieser Zwiespalt darin, daß er sich einerseits gleichsam scheut, Gottesbeweise vorzutragen, die Ausarbeitung von Beweisen allerdings nebenbei nicht gänzlich vermeidet,³⁰ andererseits aber doch immer wieder auf der Unbegreiflichkeit Gottes beharrt, und damit zugleich auf der Unbeweisbarkeit Gottes. Denn, wovon ich nicht wirklich wissen kann, *was* es ist, kann ich nicht beweisen, *daß* es ist.

Einen berühmt gewordenen »Beweis« hat später – mit Anspielungen auf Gedanken Augustins – Anselm von Canterbury im *Proslogion* ausgearbeitet, in einem Werk, das zunächst unter dem kennzeichnenden Titel *Fides quaerens intellectum* hatte stehen sollen.³¹ Bei diesem Beweis ist allerdings zu beachten, daß Anselm selbst ihm schon die Grundlage entzieht, nachdem er ihn zunächst gegen den »Toren« vorgetragen hatte, der in seinem Herzen spricht: »Es ist kein Gott«. Denn in Kapitel 15 gibt er die Basis des Beweises preis, nämlich die Annahme, es könne *gewußt* werden, *was* im Gedanken, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, gedacht sei.³² Denn das, worüber nichts Größeres gedacht werden kann, sei größer, als gedacht werden kann.³³ Wenn aber nicht »in intellectu« ist, was mit dem »maximum absolutum« gemeint ist, kann auch nicht bewiesen werden, daß das Größte nicht nur »in intellectu«, sondern auch »in re« sei.³⁴ Ähnliche Erwägungen sind im Blick auf die »fünf Wege« des Thomas von Aquin anzustellen, der mehrfach erklärt hat, »wir wüßten nicht, was Gott ist« (»nos

non scimus de deo, quid est«).³⁵ Folglich behauptet er nicht, daß die Existenz Gottes bewiesen werden könne (»demonstrari«), sondern bleibt bei dem moderaten Ziel, sie annehmbar zu machen (»probari potest«).³⁶

Eine einschneidende Veränderung tritt mit dem Neubeginn der Philosophie durch Descartes ein. Dieser Wandel zeigt sich schon in der Suche nach einem Fundament, das keinem Zweifel mehr ausgesetzt werden kann und das Descartes im »cogitans sum« zunächst entdeckt zu haben meint. Weil die Unverbrüchlichkeit dieses Fundaments alsbald ins Wanken gerät und nur standhält, *solange ich denke* und es sich nicht durch den Gedanken des ›deus deceptor‹ unterhöhlen läßt,³⁷ sieht Descartes sich genötigt, den Gottesgedanken zur Nachfundamentierung heranzuziehen. Diese Nachfundamentierung, wenn sie überhaupt Sinn haben soll, muß die höchsten Ansprüche des Wissens erfüllen: sie darf nicht nur Atheisten zur Annahme bewegen wollen, der Vernünftigkeit der Annahme des Daseins Gottes doch zuzustimmen, der Annahme der Vernünftigkeit des Glaubens, sondern sie muß dogmatische Gewißheit aus dem reinen Argument bewirken.³⁸ Und diese dogmatische Gewißheit erstrebt Descartes im Argument der *Fünften Meditation*.³⁹

Gegen das bloße *Vorhaben* einer absoluten Fundamentierung des Wissens wendet sich Kant mit der Destruktion der dogmatischen Metaphysik – und zwar mit einer Schärfe, die es in die Nähe des Atheismus rückt. Er sagt ganz allgemein gegen die Onto-Kosmo-Theologie (*KrV* B 660 f.):

»Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloß eine blindwirkende ewige Natur als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessirt, so könnte man nach der Strenge dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens oder obersten Ursache übrig lassen. Indessen da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getrauet, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger, zu sagen: der *Deist* glaube einen *Gott*, der *Theist* aber einen *lebendigen Gott (summam intelligentiam)*.«

Diese Kritik findet sich noch schärfer zugespitzt bei Heidegger, schon in der Auseinandersetzung mit Nietzsche in Vorlesungen der 30er Jahre, die er 1961 zusammengefaßt und publiziert hat. Eine hier einschlägige Passage beginnt mit der Bemerkung: »Ein Beweis kann in sich vollkommen schlüssig, formallogisch fehlerlos sein und dennoch nichts beweisen.« Und gezielt erklärt er dann zum Problem von (dogmatischen) Gottesbeweisen, wie Descartes sie vorträgt:

»Ein Gottesbeweis z. B. kann mit allen Mitteln der strengsten formalen Logik aufgebaut sein, gleichwohl beweist er nichts, weil ein Gott, der sich seine Existenz erst beweisen lassen muß, am Ende ein sehr ungöttlicher Gott ist und das Beweisen seiner Existenz höchstens auf eine Blasphemie hinauskommt.«⁴⁰

Bekanntlich hat Heidegger den Gottesbegriff der dogmatischen Beweise im Sinne der »Ursache als die Causa sui« bezeichnet und gesagt, daß »das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher« sei, oder jedenfalls »freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.«⁴¹ Auffällig ist die schon zitierte, abschätzigste Bemerkung zu Kants Annahme, durch Aufhebung des Wissens »zum *Glauben* Platz zu bekommen«. Angesichts dieser überscharfen Bemerkung in *Die Überwindung der Metaphysik* ist erstens zu beachten, daß Heidegger kein Kant-Interpret sein wollte,⁴² zweitens, daß er das Unangemessene solcher Aussagen auch selbst deutlich hervorgehoben hat, wenn er in den *Beiträgen zur Philosophie* erklärt: »*Große Philosophien* sind ragende Berge, unbestiegen und unbesteigbar.«⁴³ Demnach hätte also, um Kant sachgemäß kritisch kommentieren zu können, »seine Leitfrage (aus der verschwiegenen Grundfrage her) nach ihrem vollen Gefüge« entfaltet werden müssen.⁴⁴ Heidegger hat aber das Entscheidende, das Kant als »das einzige Factum der reinen Vernunft« bezeichnet, nicht eigens zum Thema gemacht und diese Auslassung auch nicht kommentiert.⁴⁵

Die »drei Wegstationen der Gottesfrage im Denken Heideggers« sind das Thema der Hinführung in das eigentliche Thema der vorliegenden Publikation durch Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Wie Heidegger eine äußerliche Abfertigung großer Gedanken der Überlieferung zu vermeiden trachtete, muß es auch unser Ziel sein,

uns den Gedanken Heideggers von innen her zu nähern. Dieser Aufgabe widmen sich die vorgelegten Beiträge im Ausgang von verschiedenen Texten. Dennoch kann sogar dem gegen Kant gerichteten Satz, obwohl er Kants Intentionen verfehlt, auch Zustimmung zuteil werden, da Kants Hinweis, er habe »das *Wissen* aufheben« müssen, »um zum *Glauben* Platz zu bekommen«, in doppelter Weise falsch verstanden werden kann.⁴⁶

Erstens könnte dieser Satz als Notbehelfsstrategie gelten, durch die sich das in der Suche nach Gewißheit scheiternde Subjekt doch noch die ersehnte Beruhigung zu verschaffen versucht. Nachdem es eingesehen hat, daß ›Wissen‹ auf diesem Gebiet nicht zu erreichen ist, hätte es sich notgedrungen auf das ›Glauben‹ verlegt, im Sinne einer minderen Weise des ›Fürwahrhaltens‹.⁴⁷ Kants wirkliche Strategie taugt jedoch nicht zur positiven Selbstvergewisserung des Subjekts, sondern lediglich dazu, die scheinbare Gewißheit der Gegner zu vereiteln und zurückzuweisen. Zum *polemischen* Gebrauch, der »den klärsten Beweis der Unwissenheit der Gegner« zur Folge habe, meint Kant immerhin, diese Einsicht sei »kein gering zu achtendes Geschenk«, weil sie »allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf *sokratische* Art« ein Ende mache.⁴⁸ Womöglich wäre Heidegger, wie seine zum Teil auch scharf kritischen Überlegungen zu Nietzsche zeigen, bereit, einem solchen Anliegen zuzustimmen und an ihm mitzuarbeiten.

Zweitens könnte der Glaube, dem die dogmatische Gewißheit fehlt, als Ausdruck des ›Willens zur Macht‹ aufgefaßt werden, der das Wissensdefizit durch willkürliche Entscheidung ersetzt.⁴⁹ Dieser Glaube wäre der Wille, sich mit der Annahme Sicherheit und Beruhigung zu verschaffen, daß der höchstmögliche Gewißheitsgrad hinsichtlich der Existenz Gottes eben das Glauben sei. Dieser Wille wäre nicht fähig zu bemerken, daß die Beziehung zu Gott *nicht* Beruhigung und Sicherheit zur Folge hat, sondern vielmehr eine ganz andere, transzendente Dimension eröffnet. Sie ist so wenig Grund einer Beruhigung, daß Augustinus die Unruhe seines Herzens auf Gott zurückführt, weil er von Gott auf Gott hin geschaffen sei und Ruhe erst in Gott finden könne (*conf.* 1,1). Demnach wäre die Beziehung zu Gott, wären auch die anderen Fragen der Metaphysik für Kant gerade *kein* Grund der Beruhigung, sondern Anlaß einer »rastlosen Bestrebung«.⁵⁰ Und eine solche rastlose Bestrebung fin-

det sich hinsichtlich der Gottesfrage auch im Denken Heideggers, das ebensowenig wie das Kants zu ›dogmatischen‹ Antworten führt, und, wo dies dennoch der Fall zu sein scheint, den Leser zur Destruktion neuer Dogmatismen ermuntert.

Der Titel ›der letzte Gott‹ könnte demgemäß als Chiffre aufgefaßt werden, nicht als Bezeichnung einer bestimmten Wirklichkeit, die zum Beispiel dem ›christlichen Gott‹ entgegenzusetzen wäre, auch wenn Heidegger das an der Oberfläche zu tun scheint.⁵¹ Heideggers Weg des Bedenkens der Gottesfrage mündete folglich in die bleibende Fraglichkeit der Gottesfrage, also in ein Motiv, das Heidegger (im Anschluß an Kant, aber auch an Nietzsche) selbst entfaltet hat. Fraglichkeit aber ist *nicht* als Defekt des Denkens aufzufassen. Wem diese Frage selbst eine Aufgabe des Denkens geworden ist, der wird sich vielmehr mit Heidegger auf den Weg begeben können und fragen müssen, wie das Denken von ihr getroffen, bewegt und beunruhigt wird. Denn wenn eine Frage wirklich ›Gott‹ zum Inhalt hat, erfährt sich der Fragende in der Gottesfrage als ein durch sie beunruhigtes Herz, als ›cor inquietum‹. Nachdem sich Augustinus, wie er im Zentrum des zehnten Buchs der *Confessiones* berichtet, mit allen Sinnen von Gott angegangen sieht und erfahren hat, gelangt er nicht zur Ruhe, sondern zu größerer Beunruhigung: »vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, fragrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.«⁵² Nachdem er in Beantwortung des von Gott ausgehenden Rufs bekennt,⁵³ für den Frieden Gottes entbrannt zu sein, beginnt die Darstellung seines Kampfes mit den ›temptationes‹, die für Heideggers Phänomenologie des faktischen Lebens so bedeutsam geworden ist.⁵⁴

3. Zur Bedeutung von Heideggers Denken für die Gottesfrage

Heidegger sieht sich selbst nicht in der Lage, die Wege der Gottsuche zu gehen, die Augustinus gegangen ist, jedoch auch nicht den Weg über die Ethiktheologie, den Kant beschritten hat.⁵⁵ In Anknüpfung an Hölderlins Frage: »... und wozu Dichter in dürftiger Zeit?« sucht er Ausblick auf »das Heile«, »das Heilige«, auf

»das Göttliche« und hofft auf die Wahrheit des Wortes (*WD* 294): »Göttliches nähert den Gott.« Dies tut Heidegger mit Geduld, ohne mehr zu sagen, als er sehen kann. Ein Wort Rilkes mag für diese Haltung stehen, die aus der Ehrfurcht vor dem Göttlichen und aus dem Dank für das geschenkte eigene Selbst erwächst und im Modus der Defizienz doch Augustins »deum et animam scire cupio« vergegenwärtigt.⁵⁶ Im *Malte Laurids Brigge* heißt es zu den Gottsuchern (KA 3,584):

»Ich konnte mir denken, daß dies den Heiligen geschah, damals, eifernden Voreiligen, die gleich mit Gott anfangen wollten, um jeden Preis – Wir muten uns dies nicht mehr zu. Wir ahnen, daß er zu schwer ist für uns, daß wir ihn hinauschieben müssen, um langsam die lange Arbeit zu tun, die uns von ihm trennt. Nun aber weiß ich, daß diese Arbeit genauso bestritten wird wie das Heiligsein, daß dies da um jeden entsteht, der um ihretwillen einsam ist, wie es sich bildete um die Einsamen Gottes in ihren Höhlen und leeren Herbergen einst.«

Und mit einem Wort Rilkes an alle, die sich »Gott vorgenommen haben«,⁵⁷ seien diese Überlegungen beschlossen. Es lautet: »Daß wir doch lernten, vor allem aushalten, und nicht urteilen.«⁵⁸ Womöglich hängen die Namen, die nach Augustinus am klarsten auf Gott weisen, einerseits mit dem *Selbstsein* Gottes, andererseits mit der Art der ihm zugesprochenen *Liebe* zusammen.⁵⁹ Beide Namen können, sofern sie auf Gott bezogen werden, nicht Unterschiedliches bezeichnen. Beide treten im Denken Heideggers in hervorragenden Zusammenhängen, als höchste Möglichkeiten von Menschen auf, die Heidegger allerdings nicht selbst ausdrücklich auf Gott bezieht. Dennoch darf angenommen werden, daß Heidegger die theologischen Hintergründe gekannt hat. Und natürlich kannte er den Anfang der *Confessiones*, wo Augustinus davon spricht, daß unser Herz ruhelos sei, weil Gott es antreibe und auf Göttliches hinlenke, weil es von Gott so sehr auf Gott und Göttliches hin geschaffen sei, daß es am Ende nur in Gott Ruhe finden könne (1,1). Indem Heidegger ›Selbstsein‹ und ›Liebe‹ als höchste Möglichkeiten des Menschen nennt und man annehmen kann, daß er sich mit diesen Benennungen in der Spur Augustins wußte, hält er sich insofern im Rahmen von Augustins Interpretation des biblischen Schöpfungs-