

FUNDAMENTALONTOLOGIE**UND GOTTESFRAGE***

Friedrich-Wilhelm von Herrmann**

Um das Verhältnis der Fundamentalontologie von „Sein und Zeit“ zur philosophischen Gottesfrage in hinreichender Weise verstehen zu können, müssen wir in unseren Darlegungen und Überlegungen bis auf die ersten Anfänge der eigenen Fragestellung Heideggers zurückgehen. Deshalb beginnen unsere Ausführungen, die wir im ganzen in vier Abschnitte gliedern, mit einem Einblick in jene ersten Anfänge.

„WAHRES GOTTESERLEBNIS“ – „PHILOSOPHIE DES LEBENDIGEN LEBENS“ – WAHRERELIGIONSPHILOSOPHIE“

Die erstmals im Jahre 2005 veröffentlichten frühen Briefe Martin Heideggers an seine Braut Elfride Petri, beginnend Ende des Jahres 1915, zeigen überaus deutlich, dass Heideggers Grunderfahrung für seine eigenste philosophische Fragestellung im Beginn des Jahres 1916 angesetzt werden muss. In seinem Brief vom 1.I.1916 betont er, „dass nur der unendliche, persönlichste Geist Gottes in seiner absoluten Fülle uns u. unserem Dasein letztes Ziel und Ende sein kann“ (HEIDEGGER, 2005a, s. 29). Zwei Tage später (3.I.1916) heißt es: „wahres Gotteserlebnis“ ist eine wundersame, seltene Gnade, deren man nur würdig wird durch Leid“ (HEIDEGGER, 2005a, s. 29). Auf dem Hintergrund dieser Äußerungen kommt es im Brief v. 5.III.1916 zu der programmatischen Feststellung: „ich weiß heute, dass es eine Philosophie des lebendigen Lebens geben darf – dass ich dem Rationalismus den Kampf bis aufs Messer erklären darf – ohne dem Bannstrahl der Unwissenschaftlichkeit zu verfallen – ich darf es – ich muss es – und so steht heute vor mir die Notwendigkeit des Prob-

* Recebido em: 17.01.2022. Aceito em: 11.04.2022.

** Doutor em Filosofia. Professor na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Último secretário pessoal e editor responsável da publicação da Gesamtausgabe, coleção completa da filosofia de Martin Heidegger. Editor da revista Heidegger Studien. *E-mail*: friedrich-wilhelm.von.herrmann@sonne.uni-freiburg.de

lems: wie ist Philosophie als lebendige Wahrheit zu schaffen“ (HEIDEGGER, 2005a, s. 36). Am 12. Mai 1918 setzt er die Entfaltung seines philosophischen Programms fort: „mit den ständig wirksamen Perspektiven religiöser Verinnerlichung wird mir die wahrhafte Religionsphilosophie u. das Philosophieren überhpt. erwachsen“ (HEIDEGGER, 2005a, s. 66).

Die in diesen Briefstellen sich aussprechende denkerische Urerfahrung Heideggers für seine eigenste Fragestellung ist die von einer Philosophie des ‚lebendigen Lebens‘ und der ‚lebendigen Wahrheit‘. Das ‚lebendige Leben‘ und die ‚lebendige Wahrheit‘ zeigen das an, was Heidegger in seinen Vorlesungen seit 1919 das ‚faktische‘, das ‚vortheoretische‘, das theoretisch unangetastete Leben und Dasein in dessen eigenster Seinsbewegung nennt. Mit anderen Worten, die Erfahrung vom ‚lebendigen‘ Leben und dessen ‚lebendiger‘ Wahrheit nimmt das vorweg, was auf dem Weg der frühen Freiburger und der Marburger Vorlesungen ausgearbeitet wird als das existierende In-der-Welt-sein des Daseins in seiner Sorge- und Zeitlichkeitsverfasstheit. Aber die Erfahrung vom ‚lebendigen‘ Leben hält sich von vornherein im Horizont eines Verständnisses vom ‚unendlichen, persönlichsten Geist Gottes‘ und des seltenen ‚wahren Gotteserlebnisses‘, das als ‚wundersame, seltene Gnade‘ gewusst wird. Die philosophische Gottesfrage soll aus dem Ursprungsboden des ‚lebendigen‘, vorrationalen, vortheoretischen Lebens als die ‚wahrhafte Religionsphilosophie‘ entfaltet werden. Die ‚wahrhafte Religionsphilosophie‘ soll jedoch nicht die Philosophie erschöpfen. Denn außer der ‚wahrhaften Religionsphilosophie‘ wird das ‚Philosophieren überhaupt‘ genannt, dessen Aufgabe es ist, die Frage nach dem ‚lebendigen Leben‘ als dem Urboden aller philosophischen Fragen auszuarbeiten. Doch auch ‚das Philosophieren überhaupt‘ soll aus ‚den ständig wirksamen Perspektiven religiöser Verinnerlichung‘ erwachsen. Wenn die philosophische Grundlegungsfrage nach dem eigensten Sein des ‚lebendigen Lebens‘ die sichere Vorgestalt der später als Fundamentalfrage formulierten hermeneutischen Phänomenologie des Daseins ist, dann hält sich die auf die Fundamentalontologie abzielende ‚Philosophie des lebendigen Lebens‘ von vornherein in einem grundlegenden Gottesbezug. Damit haben wir fürs erste eine wesentliche Einsicht gewonnen, die uns auf dem weiteren Gang unserer Ausführungen begleiten wird.

HERMENEUTISCHE PHÄNOMENOLOGIE DES FAKTISCHEN LEBENS UND DASEINS ALS BODEN FÜR DIE WAHRHAFTE IDEE DER CHRISTLICHEN PHILOSOPHIE

Noch vor Beginn des ersten Semesters nach Beendigung des ersten Weltkrieges, des Kriegsnotsemesters 1919 (25. Januar – 16. April), am 9. Januar 1919 schreibt Heidegger einen seit seiner Auffindung und Erstveröffentlichung durch Bernhard Casper viel zitierten programmatischen Brief an den mit ihm befreundeten Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs, in dem Heidegger seine seit 1916 gewonnene philosophische Grunderfahrung mit folgenden Worten zusammenfasst: „Die vergangenen zwei Jahre, in denen ich mich um eine prinzipielle

Klärung meiner philosophischen Stellungnahme mühte [...], haben mich zu Resultaten geführt [...]. Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens haben mir das System (Hervorh. durch Verf.) des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne)“ (HEIDEGGER, 1980, s. 541). Hier gilt es, sehr genau zu unterscheiden: Weder das Katholische als solches noch das Christentum, sondern nur das ‚System‘, also die begrifflich-systematische, die rational-theoretische Durchgestaltung des katholischen Christentums verträgt sich nicht mehr mit Heideggers Grunderfahrung vom ‚lebendigen‘, vortheoretischen-vorrationalen Leben. In dieser programmatischen Mitteilung an Engelbert Krebs ist angedeutet, dass das Christliche des Christentums aus der Philosophie des ‚lebendigen Lebens‘ eine gewandelte, eine vortheoretische, vorrationale begriffliche Durchdringung erhalten soll. Und was die ‚Metaphysik‘ anbetrifft, so wird von Heidegger hervorgehoben, dass in der neuen Philosophie des ‚lebendigen Lebens‘ auch an der Metaphysik festgehalten wird, wenn auch so, dass sie Metaphysik ‚in einem neuen Sinne‘ ist, eben eine Metaphysik, die sich aus dem vortheoretischen, vorrationalen Sinne versteht und ihren Boden im ‚lebendigen Leben‘ hat. Es ist die neue Erfahrung vom Wesen der Metaphysik, die später in der Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ den Namen der ‚Metaphysik des Daseins‘ erhält.

Was Heidegger in seinem Brief an Engelbert Krebs anzeigt und was er schon 1916 als ‚Philosophie des lebendigen Lebens‘ gekennzeichnet hatte, das findet nun in seiner ersten Nachkriegsvorlesung unter dem wiederum programmatischen Titel „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ (HEIDEGGER, 2000) seine erste schriftliche Ausführung. Jetzt wird die ‚Philosophie des lebendigen Lebens‘ als ‚vortheoretische Urwissenschaft‘ vom vortheoretischen Umwelteleben und Umwelterlebnis gefasst und das vortheoretische Umwelterleben in seiner eigensten Struktur als ‚Ereignis‘ bestimmt, Ereignis insofern, als das Umwelterleben ‚aus dem Eigenen‘ lebt, das dann bald darauf ‚Existenz‘ genannt wird. In der nächstfolgenden Vorlesung im Wintersemester 1919/20 „Grundprobleme der Phänomenologie“ (HEIDEGGER, 1992) erhält die philosophische Urwissenschaft vom Umwelterleben den Namen ‚Ursprungswissenschaft vom faktischen‘, d.h. vortheoretischen Leben.

In der Anschlußvorlesung vom Sommersemester 1920 „Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks“ (HEIDEGGER, 1993) greift Heidegger das Vorhaben der ‚wahren Religionsphilosophie‘ wieder auf. Hier stoßen wir auf die unzweideutigen Sätze, die in der bisherigen Forschungsliteratur kaum beachtet worden sind: „Es besteht die Notwendigkeit einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und der Verunstaltung der christlichen Existenz durch sie. Die wahrhaftige Idee der christlichen Philosophie [...]. Der Weg zu einer ursprünglichen christlichen – griechentumfreien – Theologie“ (HEIDEGGER, 2005a, s. 91). Die Religionsphilosophie wird dann zu einer wahrhaften, wenn sie ganz, wenn das Christliche ganz aus dem Eigen-

sein des vortheoretischen-faktischen Lebens ergriffen und ausgearbeitet wird. Die griechische Philosophie hat in ihrer Durchdringung des Christentums die christliche Existenz ‚verunstaltet‘, weil sie in ihrem Wesen theoretisch-rational ist und dadurch die vortheoretische Lebendigkeit des urchristlichen Existenzverständnisses verdeckt hat.

Dieses religionsphilosophische Programm wird nun von Heidegger in den beiden folgenden Vorlesungen, in der „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (Wintersemester 1920/21) (HEIDEGGER, 1995, s. 157-299)¹ und in „Augustinus und der Neuplatonismus“ (Sommersemester 1921) (HEIDEGGER, 1995)² verwirklicht. In der religionsphänomenologischen Vorlesung wird auf dem neuen philosophischen Ursprungsboden des faktischen Lebens und der faktischen Lebenserfahrung die philosophische Gottesfrage neu gestellt. In einem ersten Abschnitt werden, auch im Rückgriff auf die vorhergehenden Vorlesungen, die Grundstrukturen des faktischen Lebens herausgestellt: der Gehaltssinn als der Weltbezug, der Bezugssinn als die Sorge im Sinne des Sorgetragens-für und der Vollzugssinn als das unterschiedliche Wie, in dem der Bezugssinn, das Sorgen, vollzogen wird, das Vollzugswie des Abfallens an die weltlichen Bedeutsamkeitsbezüge und das Vollzugswie des eigentlichen Selbstseins. Damit sind bereits die existenzialen Charaktere des faktischen Lebens oder Daseins gehoben: das In-der-Welt-sein, die Sorge und die Vollzugsmöglichkeiten der Sorge, das Verfallen und die Uneigentlichkeit sowie das Eigentlichsein. Das Ganze dieser existenzialen Charaktere wird zugleich in seiner Verfasstheit als Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit gesehen. Damit ist der Grundriß der Daseinsanalytik von „Sein und Zeit“ vorweggenommen. Was aber für unsere Fragestellung von großer Bedeutung ist: diese frühe hermeneutisch-phänomenologische Analytik des faktischen Lebens und Daseins hält sich im Horizont einer neu auszuarbeitenden wahrhaften Idee der christlichen Philosophie’.

Im zweiten Abschnitt der religionsphänomenologischen Vorlesung wird auf dem Wege einer hermeneutisch-phänomenologisch vorgehenden Durchdringung Paulinischer Briefe die urchristliche Religiosität des Neuen Testaments als urchristliche Lebenserfahrung im Sinne der im ersten Abschnitt grundsätzlich ent-

1 Siehe hierzu v. Verf.: Stationen der Gottesfrage im frühen und späten Denken Heideggers, in: R.Langthaler - W. Treitler (Hg.), Die Gottesfrage in dereuropäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts, Wien – Köln – Weimar 2007, 19-31; derselbe: Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe, in: N. Fischer/F.-W. v. Herrmann (Hg.), Heidegger und die christliche Tradition, Hamburg 2007, 21-31.

2 Siehe hierzu v. Verf.: Gottsuche und Selbstausslegung: Confessiones X im Horizont von Heideggers Hermeneutischer Phänomenologie des faktischen Lebens, in: F. van Fleteren (Hg.), Martin Heidegger`s Interpretations of Saint Augustine. Sein und Zeit und Ewigkeit. Collectanea Augustiniana. The Edwin Mellen Press, Lewiston – Queenston – Lampeter 2005, 75-97.

falteten faktischen Lebenserfahrung gedeutet. In der Augustinus-Vorlesung interpretiert Heidegger die durch die Gottsuche geleitete Selbstausslegung der *anima* bzw. *vita* aus dem X. Buch der ‚Confessiones‘ als bestimmt durch die faktische Lebenserfahrung und deren existenziale Charaktere der Umwelt, des Gehaltssinnes, des Bezugs- und des Vollzugssinnes. In beiden religionsphänomenologisch ausgerichteten Vorlesungen wird die christliche Existenz ohne Rückgriffe auf aristotelische, neuplatonische oder stoische Begrifflichkeit aus dem faktischen Leben und Dasein und aus dessen Seinscharakteren her ausgelegt.

Gleich nach der Augustinus-Vorlesung kennzeichnet Heidegger sich selbst in einem Brief an Karl Löwith v. 19. August 1921 als ‚christlichen Theologen‘ (HEIDEGGER, 1990, s. 29). Diese Selbstcharakterisierung ist ganz aus den von uns angezogenen Vorlesungen zu verstehen. Als Philosoph der ‚Philosophie des lebendigen Lebens‘, der die ‚wahrhafte Idee der christlichen Philosophie‘ und die ‚wahrhafte Religionsphilosophie‘ sucht, bezeichnet er sich als ‚christlicher Theologe‘ und unterstreicht die zweite Hälfte des Wortes ‚Theologe‘. Diese Unterstreichung will sagen, dass er als hermeneutischer Phänomenologe nach dem *Eigenlogos* der ‚wahrhaften christlichen Philosophie und christlichen Theologie‘ sucht und dass er dafür das Leben und Dasein in seinem faktischen, vortheoretischen, theoretisch unangetasteten Wesenscharakter freilegt, das als solches zugleich der neue Ursprungsboden für alle echten philosophischen Fragen sein soll.

PRINZIPIELLER A-THEISMUS ALS THEOLOGISCHE EPOCHÉ

Nachdem wir Heideggers Weg des ursprünglichen Erfahrens, Fragens und Aufweisens, den Weg von der Forderung der ‚wahrhaften Religionsphilosophie‘, von der programmatischen ‚wahrhaften Idee der christlichen Philosophie‘ bis zur Paulus- und Augustinus-Vorlesung durchlaufen haben, versetzt uns die anschließende Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung“ (HEIDEGGER, 1994) in Erstaunen, wenn es hier ganz unerwartet und abrupt heißt, die hermeneutische Phänomenologie des faktischen Lebens müsse von der Gottesfrage freigehalten werden. Die Enthaltensamkeit gegenüber der Gottesfrage kennzeichnet Heidegger – höchst mißverständlich – als „prinzipiellen Atheismus“ (HEIDEGGER, 2005a, s. 196), zwar nicht im Sinne eines dogmatischen, das Nichtsein Gottes behauptenden, wohl aber im Sinne eines methodischen Atheismus, was Heidegger gelegentlich auch durch die Getrennschreibung des Wortes ‚A-theismus‘, ‚a-theistisch‘ verdeutlicht. Diesen noch näher zu kennzeichnenden methodischen A-theismus können wir unsererseits mit dem phänomenologischen Terminus ‚theologische Epoché‘, Ausschaltung der Gottesfrage, bezeichnen. In der „Einführung in die phänomenologische Forschung“ vom Winter 1921/22 heißt es, die Philosophie des faktischen Lebens müsse sich „in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stell-

lenden Fraglichkeit“ verstehen und sei in diesem Sinne „prinzipiell *a-theistisch*“ (HEIDEGGER, 2005a, s. 197). Angesichts dieser ihrer Grundtendenz dürfe sie sich „nicht vermessen, Gott zu haben und zubestimmen“ (HEIDEGGER, 2005, s. 197). „Je radikaler sie ist, umso bestimmter ist sie ein weg von ihm, also gerade im radikalen Vollzug des ‚weg‘ ein eigenes schwieriges ‚bei‘ ihm“ (HEIDEGGER, 2005a, s. 197). Das ‚weg‘ sagt, dass in der hermeneutisch-phänomenologischen Auslegung des faktischen Lebens und Daseins vom Wissen von Gott kein Gebrauch zu machen sei. Zugleich aber schließt das methodische ‚weg‘ ein „eigenes schwieriges ‚bei‘“ Gott ein, das soviel besagt, dass nicht etwa ein Nichtsein Gottes behauptet werde, dass sich aber andererseits das Philosophieren von einer fragenden und bestimmenden Annäherung an Gott enthält.

Die gänzlich neue Haltung gegenüber der philosophischen Gottesfrage und einer Religionsphilosophie verschärft sich noch einmal in dem zeitlich nahe bei der Vorlesung von 1921/22 stehenden sog. „Natorp-Bericht“ von 1922. In einer längeren Fußnote heißtes, „’Atheistisch‘ [sei] nicht im Sinne einer Theorie als Materialismus oder dergleichen“ gemeint. Die Philosophie müsse „als das faktische Wie der Lebensauslegung gerade dann, wenn sie dabei noch eine ‚Ahnung‘ von Gott hat, wissen, dass das von ihr vollzogene sich zu sich selbst Zurückreißen des Lebens, religiös gesprochen, eine Handaufhebung gegen Gott ist. Damit allein aber steht sie ehrlich [...] vor Gott“ (HEIDEGGER, 2005b, s. 363 – Fußnote).

In diesen Sätzen Heideggers spricht sich eine deutlich vernehmbare Distanzierung gegenüber der christlichen Gottesfrage aus, die er in seinen unmittelbar vorangehenden Vorlesungen gerade erst aus dem philosophischen Ursprungsboden des faktischen Lebens und Daseins nicht etwa spekulativ, sondern hermeneutisch-phänomenologisch neu gegründet hatte. In Heideggers 1937/38 verfaßten „Rückblick“ auf seinen bisherigen Weg spricht er dann auch unverdeckt aus, dass „auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging“ (HEIDEGGER, 1997, s. 415). Wie wir aber gesehen haben, begann der Weg der ‚Auseinandersetzung mit dem Christentum‘ nicht etwa schon 1919 mit dem programmhaltigen Brief an Engelbert Krebs (so wird er gern in der Forschungsliteratur gelesen), sondern erst *nachdem* Heidegger die christliche Religionsphilosophie aus seiner neuen philosophischen Grundstellung im faktischen Leben und Dasein neu gegründet hatte. Das Wegstück von 1919 bis 1921 hat uns gezeigt, wie die christliche Gottesfrage sich mit der eigensten Grund- und Fragestellung der hermeneutisch-phänomenologischen Philosophie des faktischen Lebens und Daseins ohne sachlichen Bruch und Widerspruch verträgt.

Auch in der Marburger Vorlesung vom Sommersemester 1925, die in ihrem Hauptteil eine vorlesungsmäßige Darstellung des ersten Abschnitts von „Sein und Zeit“, also der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins, ist, betont Heidegger erneut: „Philosophische Forschung ist und bleibt Atheismus“ (HEIDEGGER, 1994, s. 109). Demzufolge enthält auch der im April 1927 erschienene

vollständige Aufriß der Fundamentalontologie von „Sein und Zeit“ im § 8 der Einleitung in deren zwei Teilen mit je drei Abschnitten keinen Hinweis auf die philosophische Gottesfrage (HEIDEGGER, 1979, s. 39). In diesem Zusammenhang ist allerdings Heideggers briefliche Mitteilung an Max Müller aus dem Jahre 1947 hochbedeutsam, wonach in der ersten Ausarbeitung des III. Abschnittes „Zeit und Sein“ außer der ontologischen als der transzendenten Differenz von Sein und Seiendem eine „theologische (transzendente) Differenz“ (HEIDEGGER, 2003, s. 15) von Sein und Gott unterschieden wurde. Diese Mitteilung zeigt uns, dass die Gottesfrage im Zusammenhang der Antwort auf die Fundamentalfrage nach dem Sinn von Sein überhaupt zwar nicht systematisch entfaltet, wohl aber zumindest in der ‚theologischen Differenz‘ angezeigt wurde. In der vorlesungsmäßig ausgearbeiteten zweiten Ausarbeitung des III. Abschnittes „Zeit und Sein“, in der Marburger Vorlesung vom Sommersemester 1927 „Die Grundprobleme der Phänomenologie“ (HEIDEGGER, 1975, s. 32), fehlt dieser Hinweis auf die ‚theologische Differenz‘. Was in der von Heidegger vernichteten ersten Ausarbeitung des III. Abschnittes als ‚theologische Differenz‘ angesprochen wurde, weist zurück auf die Art, in der in der Paulus- und Augustinus-Vorlesung die christliche Gottesfrage lebens- und daseinshermeneutisch behandelt wurde. Zugleich aber leuchtet auch ein sachlicher Zusammenhang mit Heideggers daseinshermeneutischen Bestimmungen des christlichen Gottesverständnisses in seinem Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ (HEIDEGGER, 1978, s. 45-78) auf, den er noch im Erscheinungsjahr von „Sein und Zeit“ ausgearbeitet hat und in dem wir die *fundamentalontologische Behandlung der christlichen Gottesfrage* sehen dürfen. Diesem für unsere Fragestellung bedeutsamen Text wenden wir uns im vierten und abschließenden Abschnitt zu.

DIE GOTTESFRAGE IN DER FUNDAMENTALONTOLOGIE ALS FUNDAMENTALONTOLOGISCHE KORREKTION DER THEOLOGISCHE BEGRIFFE

Das Wort ‚Phänomenologie‘ im Vortragstitel steht für die hermeneutische Phänomenologie und deren thematischen Gegenstand, die Fundamentalontologie des seinsverstehenden Daseins. ‚Theologie‘ aber meint hier die christliche Theologie. Der Titel „Phänomenologie und Theologie“ (HEIDEGGER, 1978) ist somit eine Anzeige für die Frage nach dem Verhältnis der hermeneutischen Phänomenologie des Daseins zur christlichen Theologie, und umgekehrt, die Frage nach dem Verhältnis der christlichen Theologie zur hermeneutischen Phänomenologie des Daseins. Heideggers These lautet: „Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie (als der Wissenschaft vom Sein) absolut verschieden“ (p. 49). Das Positum, das Vorliegende, für die positive Wissenschaft der Theologie fasst Heidegger als „die Christlichkeit“ bzw. als ‚den Glauben‘. Das Wesen des christlichen Glaubens umgrenzt er formal als „eine Existenzweise des menschlichen Daseins“

(p. 52). Diese formale Umgrenzung des Glaubens ist von großer Bedeutung, weil dadurch der Glaube aus der Perspektive der Daseinsphänomenologie von vornherein in seiner Existenz- und Daseinsverfasstheit in den Blick genommen wird. Zugleich erinnert sie an die Bestimmung des Glaubens in der Paulus-Vorlesung. Der christliche Glaube ist somit eine Weise des Existierens im Da als der Erschlossenheit der Bedeutsamkeitswelt mit anderem Dasein beim innerweltlich begegnenden Seienden. Das Eigentümliche dieser Existenzweise des Glaubens, dieses Wie des Existierens, zeigt sich darin, dass sie „nicht aus dem Dasein und nicht durch“ das Dasein „aus freien Stücken gezeitigt wird“ (p. 52) wie die anderen Existenzweisen und Existenzmöglichkeiten des Daseins. Die Existenzweise des Glaubens wird vielmehr gezeitigt „aus dem Geglaubten“ (p. 52). Das Geglaubte ist „das primär für den Glauben und nur für ihn Offenbare“, die Offenbarung, „Christus, der gekreuzigte Gott“ (p. 52). Daraus der Offenbarung offenbare Kreuzigungsgeschehnis hat einen „Opfercharakter“ mit einer bestimmten „Mitteilungsrichtung auf den je faktisch geschichtlich existierenden [...] einzelnen Menschen, bzw. die Gemeinschaft dieser Einzelnen als Gemeinde“ (p. 52). Die Mitteilung macht denjenigen, den sie trifft, „zum ‚Teil-nehmer‘ an dem Geschehen, welches die Offenbarung= das in ihr Offenbare selbst ist“ (p. 53). Im Teil-nehmen bzw. Teil-haben am Kreuzigungsgeschehen wird „das ganze Dasein als christliches, d. h. kreuzbezogenes vor Gott gestellt“ (p. 53).

Das Gestelltwerden vor Gott bestimmt Heidegger als ein „Umgestelltwerden der Existenz in und durch die gläubig ergriffene Barmherzigkeit Gottes“ (p. 53). Die Wendung vom ‚Umgestelltwerden der Existenz‘ sagt, dass das existierende In-der-Welt-sein dadurch, dass es in die Existenzweise des Glaubens gelangt, einen neuen Modus annimmt, durch den das glaubende Dasein eine neue Orientierung in seiner Welt gewinnt. Das jeweilige daseinsmäßige In-der-Welt-sein bleibt, was es ist, aber es modifiziert sich in seiner Ausgerichtetheit. Die Existenzmöglichkeit des Glaubens ist eine solche, „deren das betroffene Dasein von sich aus nicht mächtig“ ist (p. 53). Denn in der Existenzmöglichkeit des Glaubens ist das Dasein „zum Knecht geworden, vor Gott gebracht und so wiedergeboren“ (p. 53). Diese Wiedergeburt ist nach Heidegger der „eigentliche existenzielle Sinn des Glaubens“ (p. 53). Heidegger fasst die Wiedergeburt „als Modus des geschichtlichen Existierens des faktischen gläubigen Daseins“ (p. 53). Die Geschichtlichkeit dieses „geschichtlichen Existierens“ bestimmt sich – so Heidegger – aus „der Geschichte, die mit dem Geschehen der Offenbarung anhebt“ (p. 53). Die Wiedergeburt ist der neue Existenzmodus, in welchem das Dasein zwar weiterhin als In-der-Welt-sein existiert, jedoch so, dass sein In-der-Welt-sein nunmehr seine primäre Ausrichtung aus der Wiedergeburt empfängt. Der Glaube selbst ist „Offenbarungsaneignung“ (p. 53).

Die Theologie bildet sich als Wissenschaft „in der Thematisierung des Glaubens und des mit ihm Enthüllten, d.h. hier des ‚Offenbaren‘“ (54). Heidegger umreißt die Theologie als Wissenschaft des Glaubens nach vier Hinsichten: sie ist 1. Wissenschaft vom „Geglaubten“ (55), 2. Wissenschaft vom „glaubenden

Verhalten selbst, der Gläubigkeit“ (55), 3. Wissenschaft des Glaubens, insofern „sie selbst aus dem Glauben entspringt“ (55), und 4. Wissenschaft des Glaubens, sofern sie das Ziel hat, „die Gläubigkeit selbst an ihrem Teil mit auszubilden“ (55). Ferner ist die Theologie „begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz“ (p. 56), die auf die „Durchsichtigkeit des christlichen Geschehens“ (56) zielt. Gläubigkeit und Glaube kennzeichnet Heidegger abschließend als „'geschenkte' Existenzweise“ (56) – geschenkt aus der Gnadenzuweisung. Das Geschenk des Glaubenkönnens muss jedoch von der je einzelnen Existenz ergriffen werden und zwar in einem Ergreifen, in welchem die Freiheit des Einzelnen, sein Freisein, ins Spiel kommt.

Wie wird nun von Heidegger *einerseits* das Verhältnis der Theologie als der Wissenschaft vom Glauben zur Ontologie des seinsverstehenden Daseins und *andererseits* das Verhältnis der phänomenologischen Daseins-Ontologie zur christlichen Theologie bestimmt? „Der Glaube [selbst außerhalb der Theologie] bedarf nicht der Philosophie“ (p. 61), der hermeneutisch-phänomenologischen Daseins-Ontologie. Aber die Theologie als die *Wissenschaft vom Glauben* bedarf der Philosophie in Gestalt der existenzialen Ontologie des Daseins. Aus welcher Richtung kommt dieses Bedürfnis? Hier gilt es zu scheiden: Die Theologie bedarf der existenzialen Daseins-Ontologie „nicht zur Begründung und primären Enthüllung ihrer Positivität, der Christlichkeit“ (p. 61). Denn ihr Sachbereich, die Christlichkeit, enthüllt und begründet sich selbst in der Offenbarung, die als eine eigene Faktizität in das faktische Dasein hineingeschieht. Die Theologie bedarf der Existenzialontologie des Daseins „nur mit Rücksicht auf ihre Wissenschaftlichkeit“ (p. 61). Im Glauben als dem „christlichen Geschehen als Wiedergeburt“ liegt beschlossen, „dass darin die vor-gläubige, d.h. ungläubige Existenz des Daseins aufgehoben ist“ (p. 63). ‚Vor-gläubig‘ und ‚un-gläubig‘ müssen wir in der Bindestrich-Schreibweise hören, die darauf hinweist, dass hier die Existenz und das Existieren *vor* der Annahme des neuen Existenzmodus des Glaubens gemeint ist. Durch die Annahme des neuen Existenzmodus des Glaubens ist die Existenz in ihrer vor-gläubigen Existenzweise aufgehoben, d.h. hier: „in die neue Schöpfung hinaufgehoben, in ihr erhalten und verwahrt“ (p. 63). Im Übergang von der Vor-gläubigkeit in die Gläubigkeit nimmt die Existenz einen neuen Existenzmodus an. „Vor-christlich“ hat also bei Heidegger zwei Bedeutungen: einmal ist die Existenzweise der Vorchristlichkeit gemeint, zum anderen die existenzial-ontologische Verfasstheit der Existenz, die ihrerseits bestimmend ist für die vor-christliche wie für die christliche Existenzweise.

Aus der Unterscheidung zwischen der christlichen Existenzweise und der Existenz als solcher in ihrer existenzial-ontologischen Verfasstheit ergibt sich, dass „alle theologischen Grundbegriffe“ einen christlichen und einen „sie ontologisch bestimmenden vorchristlichen und daher rein rational fassbaren Gehalt“ (p. 63) haben. Dieser „rein rational“ fassbare, nicht selbst aus der Offenbarung stammende Gehalt ist das Existenzial-Ontologische der Existenz, das den christlichen Gehalt der theologischen Begriffe ontologisch bestimmt: Hierzu

sagt Heidegger: „Alle theologischen Begriffe bergen notwendig das Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert“ (p. 63). Dies ist das Verständnis des Seins als Existenz, das vollzugshafte Existenzverständnis in seinen existenzialen Seinsweisen, die in der Existenzialontologie freigelegt werden.

Heidegger führt als Beispiel den theologischen Begriff der *Sünde* an und hebt an diesem den zweifachen Gehalt ab. Zuerst ist die Sünde der Begriff von einem reinen Glaubensphänomen, das „nur im Glauben offenbar“ ist (p. 64). Für die theologisch-begriffliche Auslegung des Sündenbegriffs ist jedoch der „Rückgang auf den Begriff der Schuld“ (p. 64) erforderlich. Hier ergibt sich der Bezug der Theologie zur Existenzialontologie des Daseins. Denn „Schuld [...] ist eine ursprüngliche ontologische Existenzbestimmung des Daseins“ (p. 64). Nach § 58 von „Sein und Zeit“ besteht die formal existenziale Idee von Schuld und Schuldigsein im „Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein“, d.h. als „Grundsein einer Nichtigkeit“ (HEIDEGGER, 2005a, s. 238). Diese Existenzial-ontologische Bestimmung der Schuld gehört in die ontologische Grundverfassung des Daseins. Somit ist der theologische Gehalt der Sünde im existenzialen Gehalt des Schuldigseins ontologisch begründet.

Der existenziale Schuldbegriff fungiert als ontologischer „Leitfaden für die theologische Explikation der Sünde“ (p. 64). Diese ontologische Leitfadenfunktion der existenzialen Begriffe für die theologischen Grundbegriffe kennzeichnet Heidegger nun mit dem zentralen Begriff der „Korrektion“ in der Bedeutung der „Mitleitung“ (p. 64). Der Komplementär-Begriff zur Korrektion ist aber der Begriff der „Direktion“. Der theologische Begriff der Sünde erhält durch den existenzialen Begriff der Schuld diejenige Korrektion, also Mitleitung, „die für ihn als Existenzbegriff seinem vorchristlichen Gehalte nach notwendig ist“ (p. 64). Der theologische Begriff der Sünde erhält also seine *Mitleitung*, seine *Korrektion*, von der Existenzialontologie. Seine „primäre Direktion“ aber, d.h. seine „Herleitung“, „den Ursprung seines christlichen Gehaltes“ (p. 64), empfängt er allein aus dem Glauben. Heidegger unterstreicht nun, dass es zwar nicht zum Wesen der Daseins-Ontologie gehöre, eine „korrektivische Funktion für die Theologie“ (p. 65) zu haben, dass aber die Daseins-Ontologie „die Möglichkeit“ vorgibt, von der Theologie „im Sinne jenes charakteristischen Korrektivs“ (p. 65) in Anspruch genommen zu werden.

Wie schon in der Vorlesung von 1921/22 wird von Heidegger auch jetzt in „Phänomenologie und Theologie“ die Philosophie der Daseins-Ontologie gekennzeichnet als „das freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins“ (65). Es ist also ein Fragen, das sich selbst freihält von der Offenbarung, ein Fragen, das das Dasein nur insoweit zum Thema hat, wie dieses ohne das Offenbarungswissen hermeneutisch- phänomenologisch zum Aufweis und zur Auslegung gebracht werden kann. Nun aber folgt aus der Perspektive dieser Selbstbestimmung der Daseinsphilosophie eine Charakterisierung der Existenzmöglichkeit des Glaubens, die erschrickt und die auch nicht als folgerichtig aus den vorausgehenden Ausführungen Heideggers erscheint. Der Glaube sei „in

seinem innersten Kern als eine spezifische Existenzmöglichkeit“ im Verhältnis zur „Existenzform“ der Philosophie der „Todfeind“ der Philosophie (p. 66). Anders gewendet: Die Existenzial-Ontologie hat, wenn sie sich als das freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins versteht, im Glauben und dessen Geglaubtem insofern ihren ‚Todfeind‘, als der Glaube in der Offenbarung seinen Ursprung hat. Zwar geschieht die Offenbarung in das Dasein hinein, dergestalt, dass das Dasein aus dem Offenbarungsgeschehen in dieses geworfen wird. Dieser glaubensmäßige Geworfenheitscharakter ist jedoch nicht wie der vor-christliche Geworfenheitscharakter des Daseins existenzial-ontologisch aufweisbar, sondern nur im Glauben und aus dem Glauben verstehbar. Heidegger wählt das harte Wort vom ‚Todfeind‘, um die Daseins-Ontologie selbst von der Quelle der Offenbarung freizuhalten. Gläubigkeit aus der eigenen Faktizität der Offenbarung und „freie Selbstübernahme des ganzen Daseins“ stehen für Heidegger in einem „existenziellen Gegensatz“ (p. 66). Zugleich aber müsse dieser existenzielle Gegensatz zweier Existenzmöglichkeiten „die mögliche Gemeinschaft von Theologie und Philosophie als Wissenschaften tragen“ (p. 66).

Abschließend bringt Heidegger den existenziellen Gegensatz zwischen Gläubigkeit und Theologie einerseits und Philosophie als freier Selbstübernahme des ganzen Daseins andererseits in die Form: „Es gibt daher nicht so etwas wie eine christliche Philosophie, das ist ein ‚hölzernes Eisen‘“ (p. 66), also ein Selbstwiderspruch.

Diese beiden Bestimmungen: der Glaube als ‚Todfeind‘ der Daseins-Philosophie und eine christliche Daseins-Philosophie als ein ‚hölzernes Eisen‘ müssen von *unkritisch befragt* und überprüft werden. Die Rede vom ‚Todfeind‘ möchte sagen, dass der Kern des christlichen Glaubens der ‚Feind‘ sei, der auf den ‚Tod‘, auf die Negation dessen, was die Daseins-Ontologie vom Wesen der Endlichkeit des Daseins freilegt, abzielt. Wenn etwa der existenziale Begriff des Todes diesen als die „Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“ (HEIDEGGER, 2005a, s. 250) bestimmt, dann *scheint* dieser existenziale Aufweis durch den Offenbarungsgehalt der ‚Auferweckung vom Tod‘ genichtet zu werden. Der christliche Glaube scheint zu verneinen, was die Daseinsphänomenologie als phänomenologischen Aufweis beansprucht. Doch diesem Schein ist entgegenzuhalten, dass der Glaubensgehalt von der Verheißung des ewigen Lebens sich nicht gegen den phänomenalen Gehalt des Seins zum Tode richtet. Ganz im Gegenteil bleibt die phänomenologische Einsicht in den daseinsmäßigen Tod als der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit vom Glaubensgehalt unangetastet. Denn der Offenbarungsgehalt von der Auferstehung zielt auf solches, was sich in der abgründigen Verschlossenheit, als welche der Tod sich im eigentlichen Sein zum Tod zu verstehen gibt, verborgen hält. Zugleich gilt auch das Umgekehrte. Der sich als schlechthinnige Daseinsunmöglichkeit zu verstehen gebende Tod vermag seinerseits den Glaubensgehalt vom ewigen Leben nicht in Frage zu stellen. Das ewige Leben bezieht sich nicht auf das Dasein und den daseinsmäßigen Tod. Als was sich

der daseinsmäßige Tod im Sein zum Tode erschließt, muss nicht verleugnet werden, um frei zu sein für die geoffenbarte Auferstehung. Diese hat vielmehr den als schlechthinige Daseinsunmöglichkeit sich erschließenden Tod zur konstitutiven Voraussetzung. Je radikaler die hermeneutisch- phänomenologische Aufschließung des Daseins sich vollzieht, desto vernehmbarer wird der aus der Offenbarung ergehende Anruf an die selbsthaft verfaßte Existenz.

Solange sich die hermeneutisch-phänomenologische Daseinsanalytik nur *innerhalb* ihrer Grenzen des rein phänomenologisch Aufweisbaren und somit ‚rational‘ Fassbaren hält, gerät sie in keinen Widerspruch zum Offenbarungsgehalt der theologischen Begriffe. In *diesem* Selbstverständnis ist sie dann zwar keine ‚christliche‘ Philosophie, aber auch keine antichristliche Philosophie. Andererseits ist damit die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass eine hermeneutisch-phänomenologische Philosophie des Daseins – im klaren Wissen um den Unterschied zwischen dem ‚rational‘ Aufweisbaren und der Offenbarungsquelle – sich in einem zweiten Schritt auch auf den Boden des Offenbarungswissens stellt. In diesem Fall nimmt sie dann auch den Charakter einer ‚christlichen‘ Philosophie im recht verstandenen Sinne an, ohne zum ‚hölzernen Eisen‘ zu werden. Diesen Weg ist Heidegger selbst in seiner religionsphänomenologischen Vorlesung gegangen.

Wenn aber die Daseins-Ontologie in ihrer Selbstbeschränkung das Geoffenbarte der Offenbarung nicht mitthematisiert und in diesem Sinne keine christliche Philosophie ist, hat sie einen *wesenhaften Bezug zur Wissenschaft vom christlichen Glauben*, der darin besteht, dass sie die Einsichten der Existenzial-Ontologie in der Weise der *Korrektion* für die theologischen Grundbegriffe bereitstellt. Die fundamentalontologische Korrektion der theologischen Grundbegriffe bestimmt den *Bezug der Fundamentalontologie zur christlichen Gottesfrage*.

REFERENZEN

VAN FLETEREN, F. (Hg.). Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine. Sein und Zeit und Ewigkeit. *Collectanea Augustiniana*. The Edwin Mellen Press, Lewiston – Queenston – Lampeter 2005.

HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main, 1975.

HEIDEGGER, M. Phänomenologie und Theologie. In. *Wegmarken*. Frankfurt am Main, 2. Auflage, 1978.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 15. Auflage, 1979.

HEIDEGGER, M. Brief an Engelbert Krebs v. 9.1.1919. In. CASPER, B. *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923*. Freiburger Diözesan-Archiv. 100. Band: Kirche am Oberrhein. Freiburg, 1980.

HEIDEGGER, M. *Brief an Karl Löwith v. 19. August 1921*. In. *Zur*

philosophischen Aktualität Heideggers. Im Gespräch der Zeit. Frankfurt am Main, 1990.

HEIDEGGER, M. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks.* Frankfurt am Main, 1993.

HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles.* Einführung in die phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main, 2. Auflage, 1994.

HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.* Frankfurt am Main, 3. Auflage, 1994.

HEIDEGGER, M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. In. *Phänomenologie des religiösen Lebens.* Frankfurt am Main, 1995.

HEIDEGGER, M. Augustinus und der Neuplatonismus. In. *Phänomenologie des religiösen Lebens.* Frankfurt am Main, 1995.

HEIDEGGER, M. Ein Rückblick auf den Weg. In. *Besinnung.* Frankfurt am Main, 1997.

HEIDEGGER, M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. In. *Zur Bestimmung der Philosophie.* Frankfurt am Main, 1999.

HEIDEGGER, M. Brief an Max Müller v. 4. November 1947. In. *M. Heidegger, Briefe an Max Müller und andere Dokumente.* Freiburg/München, 2003

HEIDEGGER, M. „Mein liebes Seelchen!“ *Briefe Martin Heideggers an seine (Braut und) Frau Elfride 1915-1970.* München, 2005a.

HEIDEGGER, M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). In. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles Zur Ontologie und Logik.* Frankfurt am Main, 2005b.

TREITLER, W. (Hg.). Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts, Wien – Köln – Weimar, 2007, s. 19-31; derselbe: Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe. In. FISCHER, N.; von HERRMANN, F.-W. (Hg.). *Heidegger und die christliche Tradition.* Hamburg, 2007.