

Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers

VON MATTHIAS JUNG

Der vorliegende Aufsatz versteht sich als Beitrag zu der Diskussion um das Verhältnis von Philosophie und Theologie, wobei versucht werden soll, die Bestimmung dieses Verhältnisses zu skizzieren, wie sie im Denken Martin Heideggers vorliegt. Dies legt sich schon darum nahe, weil die Auseinandersetzung mit diesem Denken innerhalb der Theologie beider Konfessionen seit der Begegnung von Heidegger und Bultmann in Marburg eine Konstante darstellt¹. Der Schwerpunkt der Diskussion lag dabei jedoch meist auf den materialen Aspekten seiner Philosophie, weniger auf dem Beitrag, den Heidegger zu der formalen Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie geleistet hat. Diese Bestimmung ist, so wird sich zeigen, durch Heideggers theologische Herkunft² und durch seine Abkehr von der Theologie gleichermaßen geprägt, ein Umstand, der sie auch zum Ausgangspunkt eines ökumenischen Gesprächs über unsere Fragestellung geradezu prädestiniert.

Auf den langen Denkwegen Heideggers taucht immer wieder die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Denken auf, oft gefaßt als Verhältnis von Theologie und Philosophie. Entsprechende Passagen finden sich in nahezu allen seinen Veröffentlichungen. In dem 1927 erstmals gehaltenen Vortrag „Phänomenologie und Theologie“³ haben wir jedoch den einzigen Text vorliegen, der ausdrücklich unserem Thema gewidmet ist, weshalb er hier – im Kontext des frühen Heideggerschen Denkens – dargestellt und interpretiert werden soll. Dementsprechend wird zunächst auf Heideggers Beschäftigung mit dem christlichen Lebensverständnis im Vorfeld von „Sein und Zeit“ (I), dann auf „Sein und Zeit“ (II) und schließlich ausführlich auf „Phänomenologie und Theologie“ (III) eingegangen.

I.

In der Geschichte der Beziehungen zwischen Heideggers Denken und der christlichen Theologie schienen lange Zeit die Rollen fest verteilt zu sein. Die Theologie sah sich darauf verwiesen, den Part des Empfangenden zu spielen. Seit etwa Mitte der sechziger Jahre wächst jedoch die Einsicht in die Bedeutung christlicher Grunderfahrungen für die Ausbildung der Philosophie Heideggers. Strittig sind hierbei vor allem der systematische Stellenwert solcher Erfahrungen und die Konsequenzen für die Beurteilung seiner Philosophie und für ihr Verhältnis zur Theologie. Um diese Frage und damit auch unsere Leitfrage einer Antwort näher zu bringen, gilt es zunächst, die entscheidenden Stationen der in „Phänomenologie und Theologie“ kulminierenden Beschäftigung Heideggers mit dem christlichen Lebensverständnis nachzuzeichnen.

Seit Beginn seiner Lehrtätigkeit bezeugen die Themen von Heideggers Veranstaltungen ein Interesse am christlichen Glauben. So hält er im WS 1920/21 eine Vorlesung über „die Phänomenologie der Religion“, in der eine Auslegung der christlichen Lebenserfahrung gegeben wird, wie sie sich in den Paulus-Briefen spiegelt. Exemplarisch interpretiert Heidegger 1 Thess 4 u. 5. Hier geht es um das Verhältnis der Christen zur Parusie, im Kontext der Frage nach den bereits vor der Parusie verstorbenen Gemein-

¹ Vgl. A. Gethmann-Siefert, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers, Freiburg/München 1970, bes. 140 f.

² M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1979, 96: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“

³ Im folgenden zitiert nach der Veröffentlichung in: Wegmarken, Frankfurt 1978, 45–67.

demitgliedern. Paulus betont in erster Linie zwei Aspekte: Die Unberechenbarkeit und die Plötzlichkeit der Parusie (1 Thess 5, 1–3). Das unverfügbare eschatologische Ereignis verändert die Geschichtserfahrung. Die alltäglichen Sicherheiten zerbrechen, was bleibt, ist die Bereitschaft zum Tag des Herrn in Glaube, Liebe und Hoffnung.

In dieser „Konzeption“ des Lebens und seines Zeitverständnisses von der Hoffnung auf die Parusie her sieht Heidegger nun das „chronologische“ Zeitverständnis überwunden durch ein „kairologisches“⁴. Dies gilt in zwei Hinsichten: zum einen nimmt das kairologische Zeitverständnis dem chronologischen seine Selbstverständlichkeit, zum anderen ermöglicht es einen positiven Gegenentwurf.

Es ist nun wichtig zu sehen, daß Heidegger bereits zur Zeit dieser Vorlesung die Frage nach dem Sein zur Mitte seines Denkens gemacht hat und sich in diesem Rahmen intensiv mit Aristoteles beschäftigt. Aristoteles wird ihm zum Kronzeugen dafür, „daß die antike Ontologie den Sinn von Sein an der Idee von Sein als Anwesenheit bzw. Vorhandenheit orientiert“⁵. In der urchristlichen Kairos-Erfahrung sieht Heidegger demgegenüber eine Art lebensweltlich fundierter Alternativ-Ontologie. Wo Menschen in der Unverfügbarkeit des Augenblicks aus der Hoffnung auf eine Zukunft leben, wird das Seiende nicht mehr als verfügbares Vorhandenes verstanden. „Kairos“ meint also als Gegenbegriff zur berechenbaren Zeit des chronologischen Verständnisses die Hinwendung zur Geschichte und damit zur Faktizität des Daseins, jener Faktizität, die später in die Daseinsanalyse von „Sein und Zeit“ eingehen wird.

In der formalisierenden, vom glaubensmäßigen Gehalt der betrachteten Phänomene absehenden Interpretation Heideggers zeigt sich bereits deutlich, daß sein alleiniges Interesse der ontologischen Dimension gilt. Die Vorlesung über die „Phänomenologie der Religion“ und die weiteren Vorlesungen mit verwandter Thematik müssen daher auch entsprechend verstanden werden. Die in ihnen besprochenen Phänomene dienen Heidegger als Ansätze einer „alternativen“ Ontologie, in der die griechische Auslegung des Seins als Vorhandenheit verlassen ist zugunsten einer Ontologie, die die Zeit in das Sein selbst aufnimmt. Die Nicht-Selbstverständlichkeit der abendländisch-griechischen Ontologie wurde Heidegger somit von der paulinischen Auslegung des christlichen Glaubens her bewußt.

Bereits ein Semester später (SS 1921) thematisiert Heidegger folgerichtig das Spannungsverhältnis von christlichem Glauben und griechischer Ontologie eigens in der Vorlesung „Augustinus und der Neuplatonismus“. Augustinus wird ihm zum Paradigma für die Schwierigkeit, die sich aus dem Versuch ergeben, in der Sprache und damit der Denkform der antiken Ontologie eine ganz andersartige Erfahrung begrifflich zu fassen. Auf der einen Seite steht Augustinus für Heidegger ganz im Banne einer (neu-)platonischen Ontologie, auf der anderen Seite jedoch ist er geprägt von der faktischen Lebenserfahrung des christlichen Glaubens. Die Selbstverständlichkeit des ontologischen Rahmens kommt darin zum Ausdruck, daß dieser, ganz im Gegensatz zu der neuplatonischen Gottesvorstellung, nie als solcher problematisiert wird.

Heidegger weist am 10. Kapitel der „Konfessionen“ zunächst nach, wie Augustinus, ausgehend von der Frage nach dem glückseligen Leben, dieses nicht von vorhandenen Gehalten, sondern vom Vollzug her charakterisiert. Daher denkt dieser dem *Willen* in seinem Verhältnis zum Lebensvollzug nach. Der Wille zum glückseligen Leben kommt aber nur in der Ausrichtung auf Gott ins Ziel. Hier taucht dann der Begriff der „fruitio Dei“ auf und mit ihm, so Heidegger, der (neu)platonische Gedanke, „daß zum Sein das Gutsein und Schönsein gehört, daß es ‚genossen‘ werden kann. In der fruitio Dei wird Gott als das ‚summum bonum‘ genossen, und er allein darf genossen werden.“⁶ Bereits

⁴ O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen (erw.)²1983, 36. Vgl. auch K. Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in: Heidegger, *Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Hrsg.: O. Pöggeler, Köln/Berlin²1970, 140–168. Teil I dieser Arbeit basiert weitgehend auf den Recherchen Pöggelers und Lehmanns.

⁵ Ebd. 152.

⁶ Pöggeler 39.

in dieser Auffassung von Gott als dem höchsten Gut sieht Heidegger den Einbruch einer dem Glauben fremden Ontologie gegeben, die Gott innerhalb einer vorgegebenen Wertordnung dann einen ausgezeichneten Platz zuweist.

Augustinus ist aber für Heidegger nicht nur neuplatonischer Ontologe, sondern gleichermaßen Denker der genuin christlichen Lebenserfahrung. So kann er auch für die an der fundamentalontologischen Frage orientierte Daseinsanalyse von „Sein und Zeit“ fruchtbar werden. In diesem Sinn bezieht sich Heidegger vor allem auf Augustins Analysen der *Angst*. Dessen Bestimmung der Angst als Gottesfurcht und Todesangst liefert wichtige Leitbegriffe für Heideggers Analyse des Gewissens und der Sorge. In „Sein und Zeit“ heißt es: „Die in der vorstehenden existenzialen Analytik des Daseins befolgte Blickrichtung auf die ‚Sorge‘ erwuchs dem Verf. im Zusammenhang der Versuche einer Interpretation der augustiniischen – das heißt griechisch-christlichen – Anthropologie mit Rücksicht auf die grundsätzlichen Fundamente, die in der Ontologie des Aristoteles erreicht wurden.“⁷

In der Vorlesung „Augustinus und der Neuplatonismus“ arbeitet Heidegger also die Spannung zwischen griechischer Metaphysik und christlichem Glauben als Spannung zwischen unterschiedlichen Ontologien heraus. In der theologischen Tradition meinte man jedoch vielfach, im Neuen Testament selbst die Verbindung dieser beiden Pole legitimiert zu sehen. Man berief sich auf Röm 1, 20. Dort geht es um diejenige Gotteserkenntnis, die unabhängig von der Wortoffenbarung möglich ist. Bei den griechischen Philosophen sah man diese Gotteserkenntnis positiv gegeben und sich von daher zur Übernahme dieses Denkens legitimiert. Heidegger verweist nun in diesem Zusammenhang auf die Gegenposition Luthers, wie dieser sie in den „Thesen der Heidelberger Disputation von 1518“ darstellt. Luther versteht Röm 1, 20 im Kontext von Röm 1, 21–22. Ein Theologe sei nur derjenige, der Gottes Zuwendung zur Welt in Kreuz und Leiden Christi begreife. Luther verweist weiter auf 1 Kor 1, 20 ff. (10b: Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt?). Über die ontologische Problematik hinaus wird an dieser Stelle schon dem frühen Heidegger die bleibende Differenz von Philosophie und Theologie in ihrer ganzen Schärfe deutlich. In der Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“ zitiert Heidegger dann 29 Jahre später 1 Kor 1, 20 ff. und identifiziert die „Weisheit der Welt“ ausdrücklich mit der Philosophie und damit auch mit seinem eigenen Denken. Er fragt dann: „Ob die christliche Philosophie sich noch einmal dazu entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit ernst zu machen?“⁸

Zusammenfassend läßt sich nun sagen, daß Heideggers Denken im Umkreis von „Sein und Zeit“ ohne die Beschäftigung mit maßgeblichen Gestalten des christlichen Glaubens (Paulus, Augustinus, Luther) nicht auf seinen Weg gekommen wäre.

II.

Die in den Vorlesungen „Phänomenologie der Religion“ und „Augustinus und der Neuplatonismus“ aufgeworfenen Fragestellungen brachten Heidegger zusammen mit anderen Einflüssen seiner Fassung der Frage nach dem Sein näher. 1927 erschien dann „Sein und Zeit“, sein bekanntestes Werk. Da sich die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie in „Phänomenologie und Theologie“ in den Kontext der Ontologie von „Sein und Zeit“ einfügt, dient der nun folgende Abschnitt einer Skizzierung dieser Ontologie mit Blick auf unsere Frage nach dem Verhältnis der beiden Wissenschaften.

In „Sein und Zeit“ stellt Heidegger die Frage nach dem *Sinn von Sein*, und zwar in der Form einer *Fundamentalontologie*. Das fundamentalontologische Projekt wird mit Hilfe einer *Daseinsanalyse* durchgeführt. Das rechte Verständnis von „Sein und Zeit“

⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1978, 199 Anm.

⁸ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt 1981, 20.

hängt demnach von der Einsicht in den Zusammenhang von Daseinsanalyse und Fundamentalontologie ab⁹.

„Sein und Zeit“ fragt nach dem Sinn von Sein. Diese Frage kann jedoch nur gestellt werden, weil wir, die Fragenden, uns immer schon in einem durchschnittlichen und vagen Seinsverständnis bewegen. Hier setzt Heidegger methodisch an. „Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein ... Dieses Seiende, das wir selbst je sind ... fassen wir terminologisch als *Dasein*.“¹⁰ Heidegger bestimmt dann das Dasein von seinem Vollzug her als *Existenz*, „... weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann.“¹¹

Bereits hier wird die Weiterführung der Problemstellung der früheren Vorlesungen in der Daseinsanalyse deutlich. Die Bestimmung des Daseins als Existenz lieferte im übrigen den entscheidenden Anhalt für eine existentialistische Interpretation Heideggers. Dieser selbst betont jedoch sogleich die Rückbindung der existentialen Frage an sein ontologisches Projekt: „Daher muß die Fundamentalontologie, aus der alle anderen erst entspringen können, in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden.“¹² Die Daseinsanalyse ist also Grundlegung einer Ontologie, die ihrerseits als Grundlegung jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit einzelnen Seinsbereichen – denn diese setzt eine regionale Ontologie voraus – fungiert. Alle „ontischen“ Wissenschaften sind darum auf die transzendental verstandene ontologische Wissenschaft notwendig bezogen. „Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, ... sondern ... der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst.“¹³

Aus dem Verständnis von „Sein und Zeit“ als der Grundlegung einer universalen, weil transzendentalen Ontologie, ergeben sich bereits wichtige Konsequenzen für die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Heidegger.

Einen ersten Wink gibt die Beziehung von fundamentaler und regionaler Ontologie, wobei letztere dann wiederum der betreffenden Einzelwissenschaft einen bestimmten Seinsbezirk vorgibt. Dabei entstehen folgende Fragen: Muß das Verhältnis von Philosophie und Theologie innerhalb dieser Struktur gedacht werden? Ist also diese Beziehung dementsprechend analog z. B. derjenigen zwischen Philosophie und Sozialwissenschaften? Wenn dies der Fall ist, in welcher Weise begründet dann die Fundamentalontologie den Seinsbezirk der Theologie? Wir entnehmen diesen Fragen die Leitfrage nach dem für die Theologie Gegebenen und nach der Art und Weise seiner Gegebenheit.

Einen zweiten Wink bietet die Beziehung zwischen Fundamentalontologie und Daseinsanalyse. Diese weist in die transzendente Frage nach der Begründung des Seinsverständnisses im Dasein. Die inhaltlichen Aussagen der Analyse des Daseins wollen demnach dessen Verstehensmöglichkeiten im Hinblick auf den Sinn von Sein artikulieren. Daraus folgt für die Theologie die Interpretationsanweisung, den streng transzendentalen Charakter der Heideggerschen Ontologie ernst zu nehmen. Es verbietet sich also, fundamentalontologische Aussagen über die (Verstehens-)Möglichkeiten des Menschen mit positiven Offenbarungsaussagen auf der gleichen Ebene zu konfrontieren. Man wird dann dem eigenen Ansatz gemäß entweder Konvergenzen oder Divergenzen feststellen und Heidegger entsprechend als kryptochristlich oder als atheistisch begreifen. Dem Selbstverständnis Heideggers wird man damit nicht gerecht.

⁹ Das Fehlen dieser Einsicht hat m. E. besonders in der Frühphase der theologischen Heideggerrezeption zu Mißverständnissen und Schwierigkeiten geführt. Vgl. z. B. *A. Delp*, *Tragische Existenz*, Freiburg 1931; *G. Krüger*, Rez. zu „Sein und Zeit“, in: *ThBl VIII* (1929) 57–64; *E. Przywara*, *Wende zum Menschen*, in: *StZ* 119 (1930) 1–10.

¹⁰ *Heidegger*, *Sein* 7.

¹¹ *Ebd.* 12. ¹² *Ebd.* 13. ¹³ *Ebd.* 11.

III.

Im Jahr 1927 hielt Martin Heidegger den Vortrag „Phänomenologie und Theologie“. Erst 43 Jahre später, 1970, wurde dieser Vortrag (in leicht veränderter Form) veröffentlicht. Dieser Veröffentlichung ist ein Vorwort beigegeben, das den Vortrag ausdrücklich in den Kontext von „Sein und Zeit“ stellt. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie erscheint demnach als ein solches von Phänomenologie – so charakterisierte Heidegger damals sein Denken methodisch von Husserl her – und positiver Wissenschaft.

Der Vortrag beginnt dementsprechend mit der Zurückweisung der Gegensatzformen Glaube und Wissen, Offenbarung und Vernunft. Philosophie und Theologie werden nicht als Repräsentanten der ungläubigen bzw. der christlichen Weltanschauung genommen, die dann in Konkurrenz zueinander stehen. Heidegger fragt vielmehr nach dem Verhältnis zweier *Wissenschaften*. Unser Text will also keine Aussage über Glaube und Religion überhaupt machen¹⁴. Der Glaube muß als das von der Theologie Vorausgesetzte zunächst streng von dieser unterschieden werden.

Die Frage nach der Beziehung von Philosophie und Theologie ist systematisch und grundsätzlich, weil sie nicht durch das faktisch vorfindliche Verhältnis der beiden Wissenschaften beantwortet wird, sondern der Möglichkeit und Art dieses Verhältnisses erst nachfragt. Heidegger fragt also im Sinne von „Sein und Zeit“ transzendental. Gelingt eine solche transzendente Verhältnisbestimmung, so ist damit auch ein kritischer Maßstab gegeben, der eine Beurteilung der faktischen historischen Verhältnisse beider Wissenschaften inklusive der theologischen Heideggerrezeption gestattet.

Das mögliche Verhältnis von Philosophie und Theologie bestimmt sich aus den inneren Möglichkeiten dieser Wissenschaften selbst. Diese wiederum sind durch die Idee von Wissenschaft überhaupt strukturiert. Von „Sein und Zeit“ her definiert Heidegger Wissenschaft als „begründende Enthüllung eines je in sich geschlossenen Gebietes des Seienden bzw. des Seins, um der Enthülltheit selbst willen. Jedes Gegenstandsgebiet hat gemäß dem Sachcharakter und der Seinsart seiner Gegenstände eine eigene Art der möglichen Enthüllung, Ausweisung, Begründung und begrifflichen Prägung der so sich bildenden Erkenntnis.“¹⁵

Diese Definition impliziert „zwei Grundmöglichkeiten von Wissenschaft: Wissenschaften vom Seienden, ontische Wissenschaften – und *die* Wissenschaft vom Sein, die ontologische Wissenschaft, die Philosophie“¹⁶. Da die ontischen Wissenschaften ein immer schon in gewisser Weise bekanntes Gebiet des Seienden, ein Positum voraussetzen, werden sie *positive* Wissenschaften genannt. Philosophie hingegen konstituiert sich für Heidegger gerade in der Abkehr vom Seienden als der Hinwendung zum Sein, wobei freilich das Seiende dennoch in einer veränderten Form im Blick bleibt, gibt es doch Sein jeweils nur als Sein eines Seienden.

Alle positiven Wissenschaften haben also die fundamentale Gemeinsamkeit, ein gegebenes Seiendes vorauszusetzen und sind daher nur relativ voneinander unterschieden. Der Philosophie als Frage nach dem *Sein* fehlt diese Gemeinsamkeit. Daher ist jede positive Wissenschaft „von der Philosophie nicht relativ, sondern absolut verschieden“¹⁷. An dieser Stelle der Argumentation folgt die entscheidende These: „Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut unterschieden.“¹⁸

Für das Verständnis dieser zentralen Aussage ist die rechte Interpretation des Ausdrucks „absolut verschieden“ entscheidend. Er bedeutet nicht „absolut getrennt“ im Sinne von „absolut beziehungslos“. Es gäbe dann keine Relevanz der Philosophie für die Theologie und umgekehrt. Eine solche Interpretation verbietet sich jedoch bereits

¹⁴ Der Text will also nicht, wie *Gethmann-Siefert* meint, eine „einheitliche Begründung der Apriorität der Religion“ (50) geben.

¹⁵ *Heidegger*, Phänomenologie 48.

¹⁶ Ebd. ¹⁷ Ebd. ¹⁸ Ebd. 49.

angesichts der von Heidegger postulierten universalen Bedeutung der Fundamentalontologie für alle positiven Wissenschaften. Die Rede vom „absoluten Unterschied“ verneint dementsprechend zunächst die Auffassung, die Philosophie und Theologie als unmittelbar konkurrierende Weltentwürfe ansieht. Sie vermeidet so eine Vermischung der Bereiche, wie sie das Modell zweier divergierender Entwürfe des gleichen Gegenstandsbereiches (menschliches Leben und Welt) zur Konsequenz hat. Wie sich zeigen wird, ist es genau diese Negation möglicher Bereichsüberschneidung (für die der Ausdruck „absolut“ steht), die eine positive Beziehung zwischen Philosophie und Theologie ermöglicht.

Heideggers Einteilung der Wissenschaften anhand der *ontologischen Differenz* verweist uns für die Theologie wie für alle ontischen Wissenschaften auf dasjenige Seiende, welches als Gegenstandsgebiet die Positivität der betreffenden Wissenschaft konstituiert. Zuvor bedarf es allerdings noch einer Klärung des genauen Sinns dieser Positivität. Ergebnisse der Daseinsanalyse zusammenfassend, nennt Heidegger drei Strukturelemente: „1. daß überhaupt ein irgendwie schon enthülltes Seiendes in einem gewissen Umfang vorfindlich ist als mögliches Thema theoretischer Vergegenständlichung und Befragung. 2. daß dieses vorliegende Positum vorfindlich ist in einer bestimmten vorwissenschaftlichen Zu- und Umgangsart mit dem Seienden, in welcher Umgangsart sich schon die spezifische Sachhaltigkeit dieses Gebietes und die Seinsart des betreffenden Seienden zeigt... 3. gehört zur Positivität, daß auch dieses vorwissenschaftliche Verhalten zu dem vorliegenden Seienden... schon erleuchtet und geführt ist von einem, wengleich noch unbegrifflichen Seinsverständnis.“¹⁹

Da die spezifische Wissenschaftlichkeit auch der Theologie und deren mögliches Verhältnis zu anderen Wissenschaften von ihrem Positum bestimmt wird, hat sich die Frage nach der Beziehung von Philosophie und Theologie nunmehr in drei Schritte ausdifferenziert: a.) Worin besteht die Positivität der Theologie? b.) Wie bestimmt sich deren Wissenschaftlichkeit? c.) Was folgt aus b.) für ihr Verhältnis zur Philosophie?

a) Heidegger bestimmt die *Christlichkeit* (und nicht z. B. den Inhalt der Offenbarung) als das die Theologie konstituierende Positum. Dies bringt ihm mehrere argumentative Vorteile ein: Erstens bleibt er so dem Ansatz der Fundamentalontologie als Daseinsanalyse treu, denn Christlichkeit ist eine Lebensform, d. h. in der Sprache Heideggers eine Seinsmöglichkeit und Existenzweise des Daseins. Zweitens wird so deutlich, warum Theologie sich von ihrem Positum her definiert: ohne die Existenzweise der Christlichkeit gibt es keine Theologie. Dies ist keinesfalls eine triviale Aussage, impliziert sie doch weder die Möglichkeit dieser Existenzweise noch ihre faktische Gegebenheit im jeweiligen thelogietreibenden Subjekt. Drittens reklamiert Heidegger mit der Verwiesenheit der Theologie auf die Lebensform der Christlichkeit einen positiven Bezug seiner Fundamentalontologie auf die Theologie, denn die existenzialen Strukturen des Daseins haben universale Bedeutung für alle Seinsmöglichkeiten. Der Ansatz bei der Christlichkeit verknüpft also auf der einen Seite die Theologie mit der Fundamentalontologie. Auf der anderen Seite wird es nun möglich, vom Eigenen der Theologie aus weiterzufragen.

Was bedeutet also Christlichkeit? Heidegger antwortet: „Christlich nennen wir den Glauben. Dessen Wesen läßt sich formal so umgrenzen: Der Glaube ist eine Existenzweise des menschlichen Daseins, die, nach dem eigenen – dieser Existenzweise wesenhaft zugehörigen – Zeugnis, nicht aus dem Dasein und nicht durch es aus freien Stücken gezeitigt wird, sondern aus dem, was in und mit dieser Existenzweise offenbar wird, aus dem Geglauten. Das primär für den Glauben und nur für ihn Offenbare und als Offenbarung den Glauben allererst zeitigende Seiende ist für den ‚christlichen‘ Glauben Christus, der gekreuzigte Gott.“²⁰

Der Glaube bezieht sich also auf ein geschichtliches Geschehen, das in seiner spezifischen Geschichtlichkeit jedoch nur dem Glauben, und zwar in der Schrift, offenbar wird. Mit dieser wichtigen Einschränkung wendet sich Heidegger keineswegs gegen

¹⁹ Ebd. 50. ²⁰ Ebd. 52.

die Historizität Jesu. Er greift hier vielmehr seine frühen Gedanken über das *kairologische* Geschichtsverständnis des frühen Christentums auf. Die eschatologische Dimension Jesu ist nur im Glauben offenbar. Anders formuliert: Daß Jesus der Christus war und ist, läßt sich nicht an seiner irdischen Wirklichkeit als solcher ablesen.

Die so verstandene Offenbarung ist als Eröffnung einer Seinsmöglichkeit wesentlich Mitteilung an den bzw. die faktisch geschichtlich existierenden Menschen. Die ergriffene Seinsmöglichkeit, also der Glaube, „macht zum ‚Teilnehmer‘ an dem Geschehen, welches die Offenbarung – das in ihr Offenbare selbst ist.“²¹ Der Glaube ist also eine Lebensform, gläubiges Existieren und nicht in erster Linie ein System von Wahrheiten. Der Teilnehmer an dem Geschehen der Offenbarung des „gekreuzigten Gottes“ wird sich selbst in seiner Gottferne offenbar und so auf die Barmherzigkeit Gottes verwiesen, auf die *Wiedergeburt*, die nach Heidegger der eigentliche existenzielle Sinn des Glaubens ist. Wiedergeburt meint hier den Eintritt in die uns bereits bekannte kairologische Lebensform, wie sie Heidegger den Paulusbriefen entnahm. Sie ist ein „Modus des geschichtlichen Existierens des faktischen gläubigen Daseins in *der* Geschichte, die mit dem Geschehen der Offenbarung anhebt“²², der eschatologischen Geschichte also. Dabei steht der Glaube in einem hermeneutischen Zirkel: Er setzt die Offenbarung voraus, die in ihm erst als solche zugänglich wird.

Das Positum der Theologie läßt sich nun differenzierter angeben: Es ist das Ganze der gläubigen Existenzform und des in ihr enthüllten Seienden in der Geschichte. Da es ohne den Glauben keine Theologie geben kann, ist diese eine Funktion des Glaubens selbst und hat nur in ihm ihr Motiv. Damit ist sie auch vor der Gefahr geschützt, mit dem Glauben selbst verwechselt zu werden. Wenn dieser im erläuterten Sinn das Positum der Theologie ist, bedeutet das dann aber auch, daß der Glaube eo ipso seine begriffliche Auslegung als Möglichkeit in sich tragen muß, soll Theologie möglich sein. Das hat eine entscheidende Konsequenz: „Die Notwendigkeit der Theologie läßt sich daher nicht und nie aus einem rein rational entworfenen System der Wissenschaften deduzieren.“²³ Ebensowenig, so darf gefolgert werden, kann kritische Vernunft die Möglichkeit von Theologie demnach a priori verwerfen. Davon bleibt jedoch ihr Recht unbeeinflusst, an bestehende Theologie (Geltungs-)Anfragen zu stellen.

b) Aus der Definition der Theologie als *Wissenschaft des Glaubens* ergibt sich nach dem oben Gesagten unmittelbar: Theologie ist Wissenschaft der Gläubigkeit des Glaubens und seines Geglaubten gleichermaßen. Sie entspringt dem Glauben, der sie motiviert und rechtfertigt und ist so auf Verkündigung bezogen. Theologie kann also nicht ein System an sich gültiger Wahrheiten sein, sie spricht immer nur im Kontext des gläubigen Daseins. Der Bezug der Theologie auf den Glauben hat weiterhin zur Folge, daß diese jenen niemals erleichtern oder gar ersetzen kann. Es geht hier Heidegger nicht um die Ablehnung einer Apologetik, sondern darum, daß alle recht verstandene theologische Begriffsarbeit nur Wesen und Bedeutung des durch theologische Vernunft nicht ersetzbaren Glaubens deutlicher herausarbeitet.

Theologie ist also Wissenschaft des Glaubens. Dieser ist der Glaube von gläubigen Menschen und demnach eine Lebensform. Wie oben skizziert, hat diese Lebensform eine Geschichte, versteht sich aus einem sie konstituierenden geschichtlichen Ereignis und interpretiert die gesamte Weltgeschichte von diesem Ereignis her in einer besonderen Weise, nämlich eschatologisch. Der Glaube ist also in seinem innersten Wesen *geschichtlich*. Daher ist auch die Theologie in ihrem innersten Wesen eine historische Wissenschaft.

Mit dieser Bestimmung kann Heidegger nun seinen Anspruch einlösen, die Struktur der Theologie als Wissenschaft aus ihrem Positum abzuleiten: Insofern Theologie nämlich begriffliche Auslegung des christlichen Geschehens ist und dieses in seiner spezifischen Seinsart zu erfassen sucht, ist sie wesentlich *systematische Theologie*. Da der Glaube sich in der Schrift bezeugt, ist sie damit auch gleichsprunglich *neutestamentliche Theologie*. Wie steht es nun um die so verstandene Systematik der Theologie? „Sie ist nicht systematisch durch Herstellung eines Systems, sondern umgekehrt durch eine

²¹ Ebd. 53.²² Ebd.²³ Ebd. 54.

Vermeidung desselben in dem Sinne, daß sie einzig das innere $\sigma\upsilon\sigma\tau\eta\mu\alpha$ des christlichen Geschehens als solchen unverdeckt ans Licht... zu bringen sucht.“²⁴ Das „System“ der Theologie besteht demnach nicht darin, eine dem Glauben fremde Struktur – etwa eine philosophische Ontologie – zur begrifflichen Klärung desselben heranzuziehen, sondern in der gegliederten Entfaltung des Glaubens selbst in seiner Geschichtlichkeit. Heidegger kann deshalb sagen: „Je eindeutiger sich die Theologie der Anwendung irgendeiner Philosophie und ihres Systems entschlägt, um so philosophischer ist sie in ihrer eigengebürtigen Wissenschaftlichkeit.“²⁵

Diese pointierten Formulierungen scheinen zunächst jede Beziehung von Philosophie und Theologie leugnen zu wollen. Heidegger geht es jedoch gerade darum, eine solche Beziehung zu ermöglichen, indem er beiden Bereichen (der Philosophie in „Sein und Zeit“, der Theologie in „Phänomenologie und Theologie“) einen Eigenstand zuweist, um die so Unterschiedenen dann von ihrem je Eigenen her zueinander in Beziehung zu setzen. Um eine so verstandene Beziehungsmöglichkeit zu eröffnen, müssen zunächst aus dem Begriff der Theologie Mißverständnisse und Fehlformen ausgeschieden werden. Eben dies wollen die obigen Formulierungen Heideggers leisten. In Ablehnung einer Vermischung oder Trennung der beiden Wissenschaften geht es ihm gerade um einen fundamentalen Bezug aufgrund einer fundamentalen Differenz.

Ein mögliches Mißverständnis ist hier abzuwehren: Die Betonung der Eigenständigkeit der Theologie, wie auch ihres fundamentalen Unterschiedes zur Philosophie, hat nicht die Funktion eines Abschirmungsprinzips, sie ist also keine Immunisierungsstrategie gegen Kritik, etwa im Sinne des kritischen Rationalismus²⁶. Sie kann natürlich in diesem Sinne mißbraucht werden. Im Verständnis Heideggers bewirkt sie jedoch ein Gegenteiliges: Sie klärt die mögliche *Fragwürdigkeit* der Theologie wie der Philosophie. Denn mit der idealen Konstruktion der Theologie aus ihrem Positum ist noch keineswegs darüber entschieden, ob eine solche Theologie überhaupt möglich ist und wenn ja, ob es diese Theologie auch faktisch gibt. Heideggers Bestimmungen haben *kritische* Absicht: „Die Frage, ob Theologie überhaupt eine Wissenschaft sei, ist zwar die zentralste Frage.“ Sie kann aber „gar nicht gestellt werden...“, wenn nicht zuvor ihre Idee in einem gewissen Umfange geklärt ist.“²⁷ Ebenso kann erst auf der Grundlage dieser Klärung Möglichkeit oder Notwendigkeit eines Verhältnisses zur Philosophie bestimmt werden.

Die Systematik der Theologie bestimmt sich also nicht aus der Übernahme philosophischen Denkens, sondern aus ihrem Positum, dem Glauben selbst. Aus diesem Sachverhalt leitet Heidegger auch die innere Untergliederung der Theologie in Einzeldisziplinen ab, auf deren Details hier nicht eingegangen werden kann. Wichtig ist in unserem Zusammenhang, daß Theologie als Wissenschaft des Glaubens nur dort stattfindet, wo das Gefüge ihrer Disziplinen sich aus dem Glauben selbst bestimmt und nicht aus den korrespondierenden Profanwissenschaften Philosophie (Fundamentaltheologie, Dogmatik), Geschichtswissenschaften (Exegese, Dogmen- und Kirchengeschichte), Soziologie und Psychologie (praktische Theologie) einfach abgeleitet wird. Es geht hier auch keineswegs lediglich um die äußeren Abgrenzungen der einzelnen Disziplinen: denn nur, wenn es gelingt, die Theologie in ihrer inneren Struktur aus dem Glauben selbst zu entfalten, hat sie als Wissenschaft eine Daseinsberechtigung. Das hat die methodische Konsequenz, daß die Maßstäbe theologischer Evidenz und ihre Begrifflichkeit nicht durch Anleihen bei anderen Wissenschaften zustande kommen dürfen. Erst recht können andere Wissenschaften keine Konvergenz- oder Plausibilitätsargumente für den Glauben liefern. Solche Argumente hätten das Gegenteil der beabsichtigten Wirkung, liefern sie doch auf die Bestreitung eines nur der Theologie eigenen Positums hinaus.

Da alle positiven Wissenschaften einem eigenen Bereich des Seienden ihre Daseinsmöglichkeit verdanken, ist auch das „Versagen der nicht-theologischen Wissenschaften

²⁴ Ebd. 57 f. ²⁵ Ebd. 58.

²⁶ Vgl. H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1980, 71 ff. sowie 104–122.

²⁷ Heidegger, Phänomenologie 49.

ten angesichts dessen, was der Glaube offenbart, kein Beweis für das Recht des Glaubens. Man kann die ‚glaubenslose‘ Wissenschaft nur dann gegen ihn anrennen und sie an ihm zerschellen lassen, wenn man zuvor schon an der Wahrheit des Glaubens gläubig festhält.“²⁸ Alles verweist wieder auf das zentrale Problem der Theologie: Die Frag-Würdigkeit des Glaubens.

Theologie ist nunmehr als „völlig eigenständige ontische Wissenschaft“²⁹ gekennzeichnet worden. Erst jetzt kann nach ihrem Verhältnis zur Philosophie gefragt werden.

c) Zunächst ist festzuhalten, daß der Glaube als solcher nicht der Philosophie bedarf, sondern nur die positive Wissenschaft der Theologie. Aus dem oben erläuterten Sinn der Positivität erhellt, daß sich Theologie nicht von Philosophie Grundbegriffe und Vorgehensweise vorgeben lassen darf. Dennoch sind beide hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit der Theologie grundsätzlich aufeinander bezogen. Wesen und Problematik dieses Bezugs bestimmen sich aus dem Wesen des Glaubens. Dieser bestimmt auch den Gebrauch der theologieimmanenten Vernunft, auf die zunächst eingegangen werden soll, ist sie doch die Voraussetzung für einen Bezug der Wissenschaften Philosophie und Theologie.

Hier zeigt sich: Der „Gegenstand“ der Theologie ist ein Seiendes, welches sich nur im Glauben und für den Glauben enthüllt. Sofern die „Arbeit des Begriffs“ vernünftige Auslegung der Wirklichkeit vom Menschen selbst her ist, ist der Glaube und sein Geglauhtes „das wesenhaft Unbegreifliche“³⁰. Verzichtet diese Einsicht nicht explizit auf den kritischen Gebrauch der Vernunft? Keineswegs: „... es kann sehr wohl etwas unbegreiflich und durch Vernunft nie primär enthüllbar sein, es braucht gleichwohl nicht eine begriffliche Fassung von sich auszuschließen. Im Gegenteil: wenn die Unbegreiflichkeit als solche gerade in der rechten Weise enthüllt sein soll, dann geschieht das nur auf dem Wege der angemessenen und d. h. zugleich an ihre Grenzen stoßenden begrifflichen Auslegung. Sonst bleibt die Unbegreiflichkeit gewissermaßen stumm.“³¹ Begriff und Glaubensakt sind demnach in der Theologie so aufeinander bezogen, daß der Begriff, indem er das Wesen des Glaubens expliziert, nur um so reiner auf den Glauben selbst verweist und diesen nicht ersetzt.

Die Heideggersche These von der wesentlichen Unbegreiflichkeit des Glaubens impliziert noch ein Weiteres: nur was seinem Wesen nach der Vernunft unzugänglich ist, kommt als Glaubensgegenstand in Frage. Vernunft hat so innertheologisch eine Filterfunktion³², die den Glauben gegen andere Vollzüge abgrenzt, ihn aber dadurch noch keineswegs plausibler macht. Z. B. ist die Tatsache, daß ein Mensch „Jesus“ gelebt hat, keineswegs der Vernunft prinzipiell unzugänglich und kann daher nicht geglaubt werden.

Um nun in einem zweiten Schritt die Beziehung der philosophischen Vernunft zur Theologie zu erläutern, greift Heidegger auf das in „Sein und Zeit“ grundlegende Verständnis von Philosophie als Fundamentalontologie zurück. Auch für die Theologie gilt, daß die „ontische“ Auslegung des Seienden im Glauben von einer (meist impliziten) Ontologie getragen wird. Das hier vorausgesetzte Seinsverständnis des Daseins erfährt im Glauben eine entscheidende Wandlung, es wird im Hegelschen Sinne „aufgehoben“. Die „Ontologie des Alltags“, deren Erhebung die Hauptaufgabe von „Sein und Zeit“ war, also dasjenige Verständnis seiner und der Welt, das der Mensch unter Absehung vom Glauben immer schon unthematisch mitbringt, wird von diesem wesentlich verändert, bleibt aber so gerade als verändertes bestimmend. Dem transzendentalen Anspruch von „Sein und Zeit“ entsprechend ist das vorgängige Seinsverständnis des Daseins der bleibende und nie zu ersetzende Ansatzpunkt im Menschen für den Glauben und damit auch der Bezugspunkt von Philosophie und Theologie. „Alle theologischen Grundbegriffe haben jeweils... in sich einen zwar existenziell ohnmächtigen, d. h. ontisch aufgehobenen, aber gerade deshalb sie ontologisch bestimmenden vorchristlichen und daher rein rational faßbaren Gehalt. Alle theologischen Begriffe

²⁸ Ebd. 61. ²⁹ Ebd. ³⁰ Ebd. 62. ³¹ Ebd.

³² Vgl. P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören, Ökumenische Fundamentaltheologie, Bamberg ³1980.

bergen notwendig das Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert.“³³

Heidegger faßt im folgenden die Relevanz der philosophischen Grundbegriffe für die Theologie genauer als „Korrektion (d. h. Mitleitung)“³⁴. Sofern der Glaube und mit ihm seine Theologie sich auf den Menschen beziehen, dessen Wesen in „Sein und Zeit“ als Dasein bzw. Existenz bestimmt wurde, muß er sich auch notwendig auf die herausgestellten existenzialen Strukturen des Daseins beziehen. (Die ganz andere Frage nach der tatsächlichen invarianten Geltung dieser Strukturen bleibt hier aus methodischen Gründen ausgeklammert.) Dieser Bezug ist als „Korrektur“ jedoch formal und nicht begründend, er ist kritisches Korrektiv mit Richtung auf das „Ankommenkönnen“ des Glaubens beim Menschen. Die „primäre Direktion (Herleitung)“³⁵ geschieht demgegenüber durch den Glauben.

Philosophie leistet für Theologie also die „formale Anzeige der ontologischen Region“³⁶ und damit des hermeneutischen Horizontes. Diese „formale Anzeige“ verweist aber gerade auf das Positiv der Theologie, den Glauben.

Da, wie erläutert, die Möglichkeit der Wissenschaft des Glaubens sich nicht aus einem fundamentalontologisch gewonnenen Kanon der Einzelwissenschaften ableiten läßt, besteht der wesentliche Bezug von Philosophie und Theologie zunächst nur vom Standpunkt der letzteren aus. Zwar beansprucht Philosophie eine grundsätzliche Relevanz ihrer Ergebnisse für alle Einzelwissenschaften. Die Nicht-Deduzierbarkeit des Glaubens verbietet aber einen apriorischen Vorentscheid über einen solchen Bezug für die Theologie.

Heidegger faßt nun alle gewonnenen Aspekte in einer Schlußthese zusammen: „Die Philosophie ist das mögliche, formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe. Philosophie kann aber sein, was sie ist, ohne daß sie als dieses Korrektiv faktisch fungiert.“³⁷

Es wurde bereits angedeutet, daß die Beziehung von Philosophie und Theologie so nur von der Theologie eingefordert werden kann. Philosophie ist eigenständig und von Theologie unabhängig. Diese Struktur zeigt eine Spannung an, die geeignet ist, die idealtypische Konstruktion des Bezugs um einen wichtigen Aspekt zu ergänzen: Philosophie im angedeuteten Sinn einer „a-theistischen“³⁸ Daseinsanalyse und Ontologie bewegt sich nämlich zwangsläufig auch im Medium einer Lebensform, sie ist das „freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins“³⁹. So verstanden kann sie in einen *existenziellen* Gegensatz zur Lebensform des Glaubens treten, denn dieser läßt den Menschen gerade nicht auf sich, sondern auf Gott gestellt sein. „Die Unbedingtheit des Glaubens und die Fragwürdigkeit des Denkens sind zwei abgründig verschiedene Bereiche.“⁴⁰ Heidegger war sich der realen Gebrochenheit der Beziehung von Philosophie und Theologie in besonderem Maße auch existenziell bewußt. Ihm lag daran, ein fruchtbares Gespräch der beiden Wissenschaften und damit auch der ihnen zugrunde liegenden Lebensentscheidungen durch ein Offenhalten der bleibenden Differenz erst zu ermöglichen. Der „Gegensatz muß gerade die mögliche Gemeinschaft von Theologie und Philosophie tragen, wenn anders diese Kommunikation eine echte, von jeglicher Illusion und schwächlichen Vermittlungsversuchen freie soll bleiben können“⁴¹.

³³ Heidegger, Phänomenologie 63. ³⁴ Ebd. 64. ³⁵ Ebd. ³⁶ Ebd. 65.

³⁷ Ebd. 66 (im Original kursiv).

³⁸ Das Adjektiv „a-theistisch“ bezeichnet hier, wie die vorangegangenen Analysen zeigen, nicht den die Möglichkeit des christlichen Glaubens überhaupt negierenden Atheismus etwa Sartres. Es weist vielmehr auf eine Heidegger zufolge für Philosophie konstitutive Epoché hin: Auf den Verzicht eines Argumentierens mit dem, was nur durch Offenbarung zugänglich werden kann.

³⁹ Ebd. 65. ⁴⁰ M. Heidegger, Was heißt Denken?, Tübingen 1971, 110.

⁴¹ Heidegger, Phänomenologie 66.