

## Christsein im Denken

### Zu Heideggers Kritik der ‚christlichen Philosophie‘

VON GERD HAEFFNER S. J.

Um die Rolle des Christentums für die Philosophie und um die Rolle der Philosophie im christlichen Raum gibt es heute kaum eine öffentliche Diskussion.

Im geistigen und philosophischen Gespräch der Gegenwart sind Christen im allgemeinen willkommene Partner, wenn sie hilfreiche Vorschläge machen, gute Argumente beibringen und dialogfähig sind. Dennoch hat man den Eindruck, daß die vornehme Zurückhaltung, der sich Philosophen bisher in bezug auf die Religion befleißigt haben, langsam zu Ende geht. Deutlich antichristliche Töne werden z. B. in der ethischen Diskussion vernehmbar. Man kann sich fragen, ob damit für die Philosophen, die Christen sind, nicht eine alte Frage neu aktuell wird: ob es eine gute Lösung ist, in der Öffentlichkeit Philosoph zu sein, Christ hingegen nur im Privaten, und wie überhaupt christlicher Glaube und philosophische Arbeit voneinander getrennt werden bzw. miteinander verbunden werden können und müssen.

Im Raum der Kirche hat Philosophie einen gesicherten, wenngleich bescheidenen Status z. B. in der Ausbildung der Theologen. Blickt man hingegen auf die große mittelalterliche und neuzeitliche Tradition der Theologie, wird man sagen müssen, daß sich die heutige Theologie im Durchschnitt philosophischen Fragen und Denkweisen vergleichsweise viel weniger öffnet. Die Denkform des Historischen dominiert. Man wird darin einen der Gründe erblicken müssen, warum Theologie heute in der öffentlichen Diskussion wenig präsent ist, und warum immer dann, wenn eine – noch so unzureichende – Hereinnahme religiöser Themen in Weisen gegenwärtigen Selbstverständnisses stattfindet, das Echo groß ist.

Vielleicht ist es angesichts der Politik der Nichteinmischung, die zur Zeit zwischen Religion und Philosophie herrscht, angebracht, Martin Heideggers Worte über das Verhältnis von Philosophie und Glaube in Erinnerung zu rufen, um eine Bewegung zu veranlassen, die beiden Teilen guttun könnte. Bevor aber geprüft werden kann, ob Heideggers provokante These in unserer Situation etwas bedeuten kann, ist zu klären: Was genau hat er gemeint?

## I. Heideggers These

Heideggers These zum Widersinn des Begriffs „christlicher Philosophie“ soll zunächst in Erinnerung gerufen werden. Dann ist zu fragen, von welchem Verständnis des Christentums sowohl wie der Philosophie er dabei ausgeht.

## 1. Vom Widersinn der „christlichen Philosophie“

Heideggers eher beiläufige, aber scharfe Äußerungen zur „christlichen Philosophie“ sind bekannt: „Eine ‚christliche Philosophie‘ ist ein hölzernes Eisen<sup>1</sup> und ein Mißverständnis.“<sup>2</sup> – „Es gibt keine christliche Philosophie.“<sup>3</sup> „Eine ‚christliche Philosophie‘“ „bleibt“ noch „widersinniger“ „als der Gedanke eines viereckigen Kreises.“<sup>4</sup> Nicht immer sind Heideggers Äußerungen zur christlichen Philosophie so scharf<sup>5</sup>. Aber daß es einen radikalen Unterschied zwischen Glaube und Philosophie gibt, diese These gehört seit den 20er Jahren und bis ans Ende zu den Konstanten seines Denkens<sup>6</sup>.

Diese Entgegensetzung, die Heidegger natürlich nicht vom Standpunkt des Gläubigen, sondern von dem des Philosophen aus macht: von welcher Art ist sie des Näheren? Diese Frage ist nicht direkt zu beantworten. Denn Heidegger sagt nirgendwo, was er unter dem Ausdruck „christliche Philosophie“ genau versteht oder in welchen Autoren er sie repräsentiert sieht<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Frühe Schriften, Frankfurt a.M. 1972, 113: „Man redet von Unsinn, wenn bei einer Wortfolge sich nichts mehr denken läßt, von Widersinn, wenn sich wohl etwas denken läßt, aber ein sich innerlich Widerstreitendes“. Dazu die Fußnote: „Die bekannten Paradigmata ‚rundes Viereck‘, ‚hölzernes Eisen‘.“ [Aus der Dissertation von 1915]. (Diesen Hinweis verdanke ich Prof. Rainer Marten, Freiburg). – Alle Zitate ohne Angabe des Verfassers beziehen sich auf Texte von Martin Heidegger.

<sup>2</sup> Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, 6 [Vorlesung aus dem Jahr 1935].

<sup>3</sup> Nietzsche, Bd I, Pfullingen 1961, 14 [aus dem Jahr 1936].

<sup>4</sup> Nietzsche, Bd II, Pfullingen 1961, 132 [aus dem Jahr 1940].

<sup>5</sup> Um 1920 verstand er sich selbst als christlichen Theo-*logen*, mit dem Akzent auf dem letzten Wortbestandteil: also als jemand, der die formale Struktur (gewissermaßen die innere ‚Logik‘) christlicher Existenz auf den Begriff bringen wollte; Heidegger bezeichnet das aber nicht, wiewohl es möglich wäre, als christliche Philosophie. – In einer späteren Äußerung spricht Heidegger von „moderner christlicher Philosophie von gutem Niveau“, um freilich gleich hinzuzufügen: „u. doch ist alles leer u. bringt nichts von der Stelle“. Brief an E. Blochmann, 26.10.48, in: Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918–1969, Marbach/Neckar 1989, 97. – In diesem Aufsatz werden die Briefe an Blochmann und Jaspers relativ ausführlich herangezogen, weil sich Heidegger in ihnen zu unserer Thematik z. T. deutlicher geäußert hat als in seinen Schriften und Vorlesungen.

<sup>6</sup> Phänomenologie und Theologie [1928], Frankfurt a.M. 1970, 32 [dort wieder das ‚hölzerne Eisen‘]; Einleitung zu: Was ist Metaphysik [1949], in: Wegmarken, Frankfurt a.M. 1967, 208; Vorwort zur Edition von „Phänomenologie und Theologie“ [1970] usw.

<sup>7</sup> Was den Anlaß für Heideggers Äußerungen abgegeben haben mag, ist höchstens zu vermuten. Es gibt kein Indiz dafür, daß er auf die französische Kontroverse zwischen Brunschvicg und Bréhier einerseits und Gilson andererseits Bezug nähme. Er will wohl eher Partei ergreifen gegen den an der Freiburger Universität errichteten Konkordats-Lehrstuhl für Philosophie, den er einst selbst vergebens erstrebte. Die wahrscheinlichste Möglichkeit

Die von Heidegger vorgenommene Entgegensetzung ist zunächst in mehrfacher Weise negativ zu kennzeichnen: a) Es handelt sich nicht um den Gegensatz von wahr und falsch, so daß nur die Philosophie Wahrheit erkennen würde, der Glaube aber aus Illusionen oder doch mindestens unklaren Vorstellungen bestünde. Denn: dem Glauben wird seine „eigene Weise, in der Wahrheit zu stehen“, zugestanden<sup>8</sup>. „Religion ist eine Grundmöglichkeit menschlicher Existenz, wenn auch von völlig anderer Art als Philosophie.“<sup>9</sup> b) Es handelt sich nicht um eine Ablehnung des Glaubens, weil dessen Überzeugungen – im Unterschied zu denen der Philosophie – nicht beweisbar wären. Denn auch für die Philosophie ist die Forderung der Beweisbarkeit keineswegs immer sinnvoll. c) Es handelt sich nicht um die (speziell von Thomas von Aquin ausgearbeitete<sup>10</sup>) Auffassung, daß sich Philosophie und Glaubenswissen auf eine einzige Wahrheit bezögen, wenngleich diese aus zwei verschiedenen Erkenntnisquellen geschöpft wird, nämlich einerseits aus dem Licht der Vernunft, andererseits aus dem Licht der Offenbarung, – so daß die auf beiden Seiten gewonnenen wahren Sätze zu einer Synthese zusammengestellt werden können. Denn: Philosophie und Glaube sind für Heidegger abgründig verschieden, nicht so wie Viereck und Kreis, die noch das Gemeinsame haben, daß sie geometrische Figuren sind<sup>11</sup>. Damit ist Position bezogen sowohl gegen die Möglichkeit einer „Summa“ wie noch mehr gegen die Möglichkeit einer spekulativen Vermittlung von Metaphysik und Glaube, wie sie z. T. im deutschen Idealismus vorliegt.

Der eigentliche Gegensatz zwischen Glaube und Philosophieren liegt in der ihnen zugehörigen Existenzform, also nicht erst auf der Ebene der Bewährung und Systematisierung von Gehalten (Sätzen, Wahrheiten), sondern dem voraus auf der Ebene des jeweiligen „existenziellen“ Vollzugs. Entscheidend ist hier Heideggers (entschieden antiplatonische) These, daß jeglicher Gehaltssinn, seiner Herkunft und seiner Hinkunft nach, abhängig ist von einem lebensmäßigen Sinnvollzug. Er macht sich Kierkegaards These zu eigen, daß die Form der Wahrheit primär das gelebte Selbstverständnis der Subjektivität selbst sei. Wenn man Sätze, die „existenzial gesehen“, ganz verschiedenen Lebensebenen und damit Bedeutungskontexten angehören, desungeachtet zu einem System zusam-

---

scheint mir, daß Heidegger einerseits an kirchliche Festlegungen denkt, die seinerzeit im Raume standen, und sich andererseits gegen das Lob der christlichen Philosophie wendet, das *Th. Haecker* in seinem damals viel gelesenen, von Heidegger auch sonst verächtlich genannten Buch „Was ist der Mensch?“ (1934) sang: Einführung ... [s. Anm. 2], 109 und die Vorlesung vom Sommersemester 1937 (Nietzsches metaphysische Grundstellung ..., Gesamtausgabe Bd 44, Frankfurt a. M. 1986), 107.

<sup>8</sup> Einführung ... [Anm. 2], 6.

<sup>9</sup> Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 8.8.28, 25.

<sup>10</sup> Und seinerzeit von Edith Stein erneut vertretene Auffassung: „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino“, in: JPPF.E: Fs. Husserl zum 70. Geb., Halle/S. 1929, 315–338.

<sup>11</sup> Nietzsche, Bd II [Anm. 4], 132 [1940].

menstellt, nimmt man ihnen den Wirklichkeitsbezug und macht sie „bodenlos“. Dieser These werden gerade religiös empfindende Menschen gern zustimmen. Sie werden ein Organ für die Verschiedenheit der „Stimmung“ und Grundhaltung haben, die zu einer religiösen Rede einerseits und einer ökonomischen oder auch philosophischen Rede andererseits gehört. Heidegger spitzt diesen Sachverhalt aber nun zu: Der Ermöglichungsgrund, aus dem heraus jeweils geglaubt werden kann oder philosophisch gefragt werden muß, sei jeweils ein ganz anderer, und zwar so sehr, daß niemand zugleich, in einer Person, im vollen Sinn Glaubender und Philosoph sein könne.

Gewiß gehöre auch zum Glaubensleben ein gewisses Maß jener Aktivitäten, die die Philosophie ausmachen: Fragen und Denken. Aber deren existenzielle Verwurzelung sei jeweils grundverschieden. Philosophieren sei ein ungeschütztes Getriebensein von der Macht einer radikalen Fraglichkeit, das einem „freiwilligen Leben in Eis und Hochgebirge“ ähnelt<sup>12</sup>. Das Denken des Glaubenden hingegen verlasse nie eine letzte „Geborgenheit im Glauben“. Gewiß gehöre auch zum Glauben ein Fragen. Ein Glaube, der sich nicht dem Fragen und damit „der Möglichkeit des Unglaubens aussetzt“, wäre „auch kein Glauben, sondern eine Bequemlichkeit und eine Verabredung mit sich, künftig an der Lehre als einem irgendwie Überkommenen festzuhalten.“<sup>13</sup> Aber die durch solche Fragen angestoßene „denkende Durcharbeitung der christlich erfahrenen Welt“ ist für Heidegger keine Philosophie mehr, sondern schon „Theologie“<sup>14</sup>. Wer z. B. auf dem Boden des Schöpfungsglaubens steht, kann zwar die „Grundfrage der Metaphysik“, „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?“ „in gewisser Weise nach- und mitvollziehen, aber er kann nicht eigentlich fragen, ohne sich als einen Gläubigen aufzugeben ... Er kann nur so tun als ob.“

Ungeachtet der Tatsache, daß der „Theologe“ durchaus die Hilfestellung des Philosophen in Anspruch nehmen kann und z. T. muß – etwa für seine eigene Begriffsbildung, aber hier wiederum weniger positiv, als in Abgrenzung von theologisch unpassenden philosophischen Denkmodellen<sup>15</sup> – müssen Philosophie und Theologie (Glaube) sich im ganzen

<sup>12</sup> Ein Ausdruck Nietzsches (Ecce homo. Vorwort, Nr. 3), von Heidegger auch auf sich bezogen in der „Einführung ...“ [Anm. 2], 10. – Zum „Fragen“ vgl. meinen Beitrag: Heidegger als fragender Denker und als Denker der Frage, in: *Bijdr.* 51 (1990) 157–171.

<sup>13</sup> Einführung ... [s. Anm. 2] 5. Das vorige Zitat: S. 6. – Das Festhalten am Dogma der Schöpfung kann schon ein Verständnis der Seinsfrage verhindern (Nietzsche II [Anm. 4], 131–133), muß es aber nicht.

<sup>14</sup> Einführung ... [s. Anm. 2] 6. Das folgende Zitat: S. 5. – Das Wort „Theologie“ enthält seinen Sinn dabei nicht von seinem Gegenstand her, sondern von der Erkenntnisquelle, der Selbstoffenbarung Gottes, her, aus der diese Weise zu reden sich ermächtigt weiß. Versteht man unter „Theologie“ das Sprechen von Gott, dann gibt es solches ja auch in der Philosophie und in der Dichtung, und das christliche Denken umfaßt neben der Theologie etwa auch eine Anthropologie oder Ethik.

<sup>15</sup> Vgl. den Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ [1928]. Aber: Brief an E. Bloch-

wechselseitig als eine Torheit betrachten. Für die Position des Philosophen ist einerseits das Nicht-Haben Gottes, d. h. ein zwar nicht dogmatischer, aber auch nicht bloß methodischer A-theismus, und andererseits die Entschlossenheit zum eigenen Wissenkönnen konstitutiv.

Diese von Heidegger vertretene Position ist durchaus ungewöhnlich. Die meisten Denker der Vergangenheit, sei es in Europa oder in anderen Kulturen, teilten sie nicht und hätten sie wohl auch nicht verstanden. Für sie wäre nur irgendeine Form der Synthese von Glauben und Denken, von religiöser Tradition und philosophischer Vertiefung, in Frage gekommen<sup>16</sup>. Wenn aber nicht dies, dann nur eine klare Negation, – wobei die Fälle, in denen aus religiösen Motiven der Philosophie das Daseinsrecht bestritten wurde, weit seltener sind als die Fälle, in denen aus einem gewissen Selbstverständnis von Philosophie die Religion abgelehnt wurde. Heidegger entscheidet sich gegen beide Alternativen.

Seine Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Philosophie, das einer möglichen christlichen Philosophie – diese verunmöglichend – zugrundeliegt, ist prinzipiell formuliert und beansprucht somit anscheinend zeitlose Geltung. Da sie aber ihre Funktion im Zusammenhang einer geschichtlichen Selbstvergewisserung des suchenden Philosophen hat, wandelt sich ihre Bedeutung etwas, je nachdem, ob es sich um „christliche Philosophie“ als Gestalt der Vergangenheit handelt oder um eine gegenwärtige, zukunftsbezogene Möglichkeit.

Im Blick zurück auf die Vergangenheit wird christliche Philosophie zunächst als Faktum konstatiert, und zwar bei den größten Namen. „Nicht nur das Mittelalter, sondern die ganze neuzeitliche Philosophie ist in ihrer Problematik unverständlich und wäre ganz und gar unmöglich ohne den Lehrgehalt der christlichen Dogmatik.“<sup>17</sup> Desungeachtet rechnet Heidegger das Denken von Descartes und Leibniz, von Kant, Hegel und Schelling doch einfachhin zur „Philosophie“ und nicht eigentlich zur „Theologie“ (– i. U. zu den scharfen Worten von 1935). Es ist eine Philosophie, deren Verfasser in einer christlich bestimmten Kultur tätig waren, die sie teils mit vollem, teils mit halbem Herzen mittrugen. Man könnte also im Hinblick darauf durchaus von einer christlichen Philosophie sprechen. Ja, Heidegger sagt, man dürfe „nicht vergessen . . . , daß gerade

---

mann [s. Anm. 5], 8. 8. 28: „Der Vortrag sollte zeigen, *wie* man, *wenn* man schon im christlichen protestantischen Glauben steht und Theologie treibt, die Philosophie zu nehmen hat, sofern man sie nur nehmen will als Hilfe aber nicht als grundsätzliche Beunruhigung“ (26). „Mit dieser Aufgabenstellung komme ich als Philosoph in ein ganz schiefes Licht . . . und das Ganze wird zu einer Apologetik der christlichen Theologie statt zu einer Auseinandersetzung“ (24).

<sup>16</sup> Beispiele: Christliche Theologen: Klemens, Origenes, Basilius, Gregor v. Nyssa, Augustinus, Melanchthon, Newman, K. Rahner, v. Balthasar, de Lubac . . . – Philosophen: Eriugena, Scotus, Descartes, Suárez, Leibniz, Hegel, Schelling. – Aus dem nichtchristlichen Raum: Nagarjuna und Nishitani, Al-Ghazali und Maimonides, Levinas . . .

<sup>17</sup> Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Vorlesung im Wintersemester 1925/26 (Gesamtausgabe Bd 21), 233.

das christliche Daseinsverständnis ... bestimmte Bezirke des Daseins für die philosophische Betrachtung und Fragestellung eröffnet hat.“<sup>18</sup> Er denkt dabei z. B. an das Phänomen der Faktizität und Endlichkeit, an einen gewissen Vorrang der Zukunft vor den beiden anderen Zeitdimensionen, an das Element des Willens in der Erkenntnis usw.

Im Blick nach vorne, d. h. im Blick auf die gegenwärtige Philosophie und auf seine eigene Pflichtenfassung, spricht Heidegger<sup>19</sup> jedoch scharf von den „längst noch nicht radikal ausgetriebenen Reste[n] von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik.“ Überhaupt seien alle Formen der Vermischung von Philosophie und Theologie zum „Schaden“ beider<sup>20</sup>. Zugleich aber findet er in den erbaulichen Schriften von Augustinus und Luther, von Pascal und Kierkegaard Bezeugungen eines Existierens, die er nicht etwa bloß psychologisch analysiert und historisch registriert, sondern zum Leitfaden einer Analyse eigentlicher Daseinswahrheit nimmt<sup>21</sup>.

Man hat seit langem bemerkt, daß die zwei Reihen von Äußerungen in einer unverkennbaren Spannung zueinander stehen<sup>22</sup>. Es handelt sich jedenfalls beim Verhältnis von Philosophie und Glaube um das Verhältnis zweier Weisen von Praxis, die jeweils den ganzen Menschen in Anspruch nehmen, also um das Verhältnis der gläubigen zur philosophischen „Existenz“, um zwei Weisen geistiger Leidenschaft. Es ist ein geschichtlich sich wandelndes Verhältnis zweier (im eminenten Sinn) geschichtlicher Größen. Der zwischen ihnen bestehende Unterschied ist so groß, daß er nicht einmal ein Gegensatz genannt werden kann: es ist eine Art von non-aliud. Es gilt also näher zuzusehen: Wie sieht Heidegger den christlichen Glauben? Und was ist für ihn Philosophie?

## 2. Heideggers Konzeption des christlichen Glaubens

Im Hinblick auf Nietzsche, aber offensichtlich auch auf eigene Rechnung, unterscheidet Heidegger in den „Holzwegen“<sup>23</sup> „Christentum“ und „Christlichkeit“. Unter „Christentum“ ist zu verstehen „die geschichtliche, weltlich-politische Erscheinung der Kirche und ihres Machtanspruchs innerhalb der Gestaltung des abendländischen Menschentums.“ Christlichkeit hingegen ist die echte und schlichte „Nachfolge“ Christi<sup>24</sup>, das genuin christliche Leben Einzelner. Die Unterschei-

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Sein und Zeit 229.

<sup>20</sup> Vgl. Sein und Zeit 272, Anm.

<sup>21</sup> Vgl. Sein und Zeit 190, Anm. u. 249, Anm.

<sup>22</sup> So meinte K. Löwith „Sein und Zeit“ als säkularisierte christliche Existenzlehre lesen zu können: Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie, in: ZfThK, NF 11 (1930) 365–399. – Zur Problematik vgl. auch K. Lehmann, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: PhJb 74 (1966/67) 126–153.

<sup>23</sup> 202 f., im Aufsatz „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“, der aus dem Jahr 1943 stammt.

<sup>24</sup> H. Petzet, Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger

dung hat den Sinn einer Entgegensetzung, die von extremen Möglichkeiten her konzipiert wird: „Auch ein nicht-christliches Leben kann das Christentum bejahen und als Machtfaktor gebrauchen, so wie umgekehrt ein christliches Leben nicht notwendig des Christentums bedarf.“ Die erste der genannten Möglichkeiten findet sich wohl immer wieder realisiert. Man tut sich aber schwer, die zweite zu verstehen: leider verzichtet Heidegger darauf, sie durch Beispiele zu illustrieren.

Christlichkeit wie Christentum sind historische Größen. Von der Christlichkeit glaubt Heidegger, daß sie, aufs Ganze und als Gemeindephänomen gesehen<sup>25</sup>, nur „einmal und für kurze Zeit vor der Abfassung der Evangelien und vor der Missionspropaganda des Paulus bestand“, also etwa zwanzig Jahre<sup>26</sup>. Diese eigenartige Sicht Heideggers ist nicht nur von Nietzsche beeinflusst, für den das nach-neutestamentliche Christentum die Lücke der unerfüllten Naherwartung durch einen vulgären Platonismus füllte, sondern vor allem von Franz Overbeck, dessen polemische Schrift „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie“ (1873) Heidegger schon in den 20er und noch in den 70er Jahren den Theologen zur Lektüre empfahl<sup>27</sup>. Den Bezeugungen solcher Christlichkeit hat Heidegger, wenngleich aus einer gewissen Ferne, eine große Hochachtung entgegengebracht. Diese Achtung hegte er auch vor der „katholischen Kirche und ihren Gütern“<sup>28</sup>, die ihm z. B. immer wieder bei seinen Besuchen im Benediktinerkloster Beuron<sup>29</sup> erfahrbar waren.

---

ger 1929–1976, Frankfurt a. M. 1983, S. 186: Im Gespräch mit einem buddhistischen Mönch aus Thailand, etwa aus dem Jahr 1964: Heidegger, nachdem er auf den Unterschied von Christentum und Christlichkeit hingewiesen hatte, „erregt und sehr bestimmt“: „Sagen Sie ihm, daß ich nur eines für entscheidend halte: den Worten des Gründers zu folgen. Das allein – und weder die Systeme noch die Doktrinen und Dogmen sind wichtig. Religion ist Nachfolge.“

<sup>25</sup> Daß es damals bestand, ist ihm eine unbezweifelbare historische Tatsache. Vgl. seine Interpretation des Paulus in der [noch nicht edierten] Vorlesung vom WS 1920/21. – Daß es auch spätere einzelne christliche Existenzen gegeben hat (z. B. Franz v. Assisi, schon neuzeitlich gebrochen dann z. B. Pascal) und heute geben kann, nimmt Heidegger auch an, – wobei dann der Bezug zur Naherwartung für die Christlichkeit nicht mehr definitivischen Charakter haben könnte. – Für diesen stand Heidegger stark unter dem Einfluß der Arbeiten (und der entsprechenden Entscheidung weg von der Kirche) Albert Schweitzers [mdl. Mitteilung von Prof. Max Müller, 24. 5. 92].

<sup>26</sup> Holzwege 202.

<sup>27</sup> „Overbeck, dessen Todestag ich mindestens feiere“: *Th. Kisiel*, „War der frühe Heidegger tatsächlich ein ‚christlicher Theologe?‘“, in: Philosophie und Poesie. Fs. Pöggeler zum 60. Geb., Stuttgart 1988, Bd. II, 75; s. auch das Vorwort zur 1970 erschienenen Ausgabe des Vortrags „Phänomenologie und Theologie“.

<sup>28</sup> Brief an E. Blöchmann [s. Anm. 5] 22. 6. 32, 52; vgl. Anm. 33. – Dieselbe „Hochschätzung der katholischen Lebenswelt“ von seiten eines Menschen, der sich doch nicht mehr „zugehörig“ weiß, schon im Brief an E. Krebs, 9. 1. 1919; in: *B. Casper*, Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923, in: *R. Bäumer / K. S. Frank / H. Ott* (Hg), Kirche am Oberrhein. Beiträge zur Geschichte der Bistümer Konstanz und Freiburg, Freiburg 1980, 534–541, hier: 541.

<sup>29</sup> Z. B. Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5] 32, 39 f., 43 (!), 53. – Gemeint sind wohl weniger eigentliche Glaubensgüter als vielmehr kulturelle, wie z. B. die Kultur der Tageszeiten, wie sie im Chorgebet zum Ausdruck kommt.

Dem „Christentum“ hingegen stand Heidegger distanziert bis feindlich gegenüber. Vordergründig gilt sein Kampf, besonders ab Ende der 20er und bis in die Mitte der 40er Jahre, dem politischen Katholizismus in seiner Heimat: der „Zentrumspartei“<sup>30</sup> und der „muffigen“ Atmosphäre bestimmter kirchlicher Kreise Südbadens<sup>31</sup>. Die Schärfe seiner Abneigung läßt erkennen, wie sehr Heidegger dieser Welt selbst einmal verbunden war<sup>32</sup> und wieviel Leid ihn die Ablösung daraus gekostet hat<sup>33</sup>. Über alles Biographische hinaus jedoch ist seine Diagnose wichtig, daß die Zeit des Christentums als der kulturprägenden Macht des Abendlandes vorbei ist. Der „Geist des Christentums“ (Chateaubriand) ist ein „absterbender Geist“<sup>34</sup>. Eine neue „Urstiftung“ (Husserl) metaphysischer „Wahrheit“ wird nötig. Vorbereitungen dafür zu leisten, sieht Heidegger als seine Aufgabe. Als Vorbild für seine eigene radikale Neustiftung der Philosophie erwählt er sich die vor-christliche Philosophie der Griechen, – wobei Platon und Aristoteles nicht nur bewußt gegen den Strich ihrer Wir-

<sup>30</sup> „Was hat das Zentrum als katholische Kulturmacht in den letzten Jahrzehnten wirklich geschaffen? den Liberalismus gefördert u. allgemeine Nivellierung ...“ (Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 22. 6. 32, 52).

<sup>31</sup> In dem Bremer Kreis, in den Heidegger eingeladen war, herrsche eine „schöne, ernste und klare Atmosphäre ... ,weltoffen im Unterschied zu dem muffigen und hinterhältigen Treiben in Südbaden“ (Brief an K. Jaspers, 10. 12. 49, in: Martin Heidegger – Karl Jaspers, Briefwechsel 1920–1963, Frankfurt a. M. 1990, 193). – Daß sich das „muffig“ wohl vor allem auf Theologen bezieht, legt folgende kontrastierende Beurteilung nahe: „An der Universität [Marburg] nichts los ... Der einzige Mensch: der Theologe Bultmann, mit dem ich jede Woche zusammenkomme. Gar nicht muffig.“ (Brief an K. Jaspers [ebd.], 18. 6. 24, 49).

<sup>32</sup> „Daß ich für sie [nl. meine todkranke Mutter] eine schwere Sorge bin und das Sterben schwer mache, werden Sie ungefähr ermessen. Die letzte Stunde, die ich bei meiner Mutter verbrachte – ich mußte ja wieder hierher zurück –, war ein Stück ‚praktischer Philosophie‘, das mir bleiben wird. Ich glaube, den meisten ‚Philosophen‘ ist die Frage Theologie und Philosophie oder besser Glaube und Philosophie – eine reine Schreibtschfrage“ (Brief an K. Jaspers [s. Anm. 31], 1. 3. 27, 73.). – „Ich habe meine erste Woche [der Vorlesungen in Freiburg] hinter mir und kann zunächst nur sagen, der Neugierigen sind viele ... dazwischen Spione – ein merkwürdiges Gefühl, was andere an dieser meiner Stelle nicht haben können – weil ich so genau weiß, wie so ein Spion dasitzen – weil ich auch dasitzen könnte. ... Das Neue ist ..., daß ich mich in meinem Philosophieren nicht mehr ‚verstecke‘. Es hat irgendwo einen Ruck gegeben.“ (Brief an K. Jaspers [s. Anm. 31], 10. 11. 28, 110). – „Bei mir ist es ein mühsames Tasten; erst seit wenigen Monaten habe ich den Anschluß an die im Winter 32/3 (Urlaubssemester) abgerissene Arbeit wieder erreicht; aber es ist ein dünnes Gestammel, und sonst sind ja auch zwei Pfähle – die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft und das Mißlingen des Rektorats – gerade genug an solchem, was überwunden sein möchte“ (Brief an K. Jaspers [s. Anm. 31], 1. 7. 35, 157). [Es ist das Semester der „Einführung in die Metaphysik!“] – „Sie stehen mitten in der Veröffentlichung eines weitgespannten Werkes ... Bei mir geht alles, ich sage dies nüchtern und ohne Klage, rückwärts, gleich als sollte nur noch einiges auf der Wegstelle deutlicher gedacht sein, an der ich 1911 aus der Theologie und d.h. zugleich aus der Metaphysik hinausgedrängt wurde. Ich habe das Gefühl, nur noch in die Wurzeln zu wachsen und nicht mehr in die Äste.“ (Brief an K. Jaspers [s. Anm. 31], 5. 7. 49, 174).

<sup>33</sup> „... das Zentrum, das ich aus frühesten Jugend her – neben der katholischen Kirche u. ihren Gütern, was etwas anderes ist – am eigenen Leibe erfahren habe ... Ich weiß, all das bringt mich in Leidenschaft, weil es mich unmittelbar in Kämpfe zurückversetzt, die nur selten in dieser Härte durchgefochten werden“ (Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 22. 6. 32, 52).

<sup>34</sup> Nietzsche II [s. Anm. 4], 144; Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 30. 3. 33, 60.

kungsgeschichte im christlichen Raum gelesen werden, sondern auch hinter diese Klassiker zurückgegangen wird zur Anfangsphase der Philosophie im „tragischen Zeitalter der Griechen“, von denen Nietzsche sagte, daß allein die Deutschen ihnen gewachsen seien<sup>35</sup>.

Heidegger läßt nicht viel Platz zwischen den Extrempolen der „weltverneinenden“ Christlichkeit und der Machtinstitution „Christentum“. Wohin gehört für ihn die „christliche Philosophie“ des 20. Jahrhunderts? Wohl eher in den Bannkreis des Christentums als in den der Christlichkeit. Das hieße: Unter den Interessen, von denen sie geleitet ist, spielen Gesichtspunkte der Macht und der Loyalität zu Traditionen eine wesentliche Rolle. M. a. W.: Heidegger stellt – ohne dieses Wort zu gebrauchen – die „christliche Philosophie“ unter Ideologieverdacht. Seine Meinung ist wohl: Indem sie den Glauben theoretisch verfremde, und die Philosophie an Autoritäten binde, schade sie der Reinheit sowohl des Glaubens wie der Philosophie.

### 3. Heideggers Konzeption der Philosophie

Heideggers Auffassung von Philosophie ist kaum in wenigen Worten darzustellen, und doch muß es hier versucht werden. Für unseren Kontext, aber auch sonst zentral steht hier der Satz: „Es gibt keine wahrhafte Philosophie, die sich irgendwoher anders als *aus sich selbst* bestimmen könnte.“<sup>36</sup> Insofern hat Philosophie denselben Grundzug, den Heidegger für das „mathematische“, d. h. apriorisch Hypothesen entwerfende Denken der neuzeitlichen Wissenschaft herausstellt, in dem sich das Wissens-Subjekt auf sich stellt und die Wirklichkeit von seiner Perspektive aus re-konstruiert, – in Absetzung von der natürlich-sinnlich wie auch der traditional-offenbarungsmäßig bestimmten Lebenswelt. „Wo der Wurf des mathematischen Entwurfs gewagt wird, stellt sich der Werfer dieses Wurfes auf einen Boden, der allererst im Entwurf entworfen wird.“<sup>37</sup> Trotz seiner Kritik der neuzeitlichen Grundhaltung gilt auch für Heideggers Auffassung des Denkens, daß dieses „den Menschen in das Freie der Unsicherheit stellt und das Wagnis seiner eigenen Wesenswahl wagt...“.<sup>38</sup> Gern zitiert Heidegger den Satz Kants von der Vernunft als die „Selbsthalterin ihrer Gesetze.“<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 22. 6. 32, 52. Vgl. auch: „Die Tage bei Jaspers waren mir sehr wichtig. Ich sah, daß man über ‚die geistige Situation der Zeit‘ schreiben kann, ohne vom wirklichen Geschehen berührt zu sein – oder auch nur zu wissen. ... J.'s Welt ist zudem ohne die der Griechen – was nach meiner Überzeugung im jetzigen Weltaugenblick des abendländischen Geschehens einer Katastrophe gleichkommt...“ (Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 30. 3. 33, 60f.).

<sup>36</sup> Nietzsche I [Anm. 3], 14 [1936].

<sup>37</sup> Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen [1935/36], Tübingen 1962, 74–75.

<sup>38</sup> Nietzsche II [s. Anm. 4], 320.

<sup>39</sup> I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [Akad.-Ausg. IV, 425], von Heideg-

Was aber heißt, daß Philosophie sich aus sich selbst bestimme? Ganz formal gesehen, liegt darin eine Autonomie der Gründe und des Zieles. Negativ läßt sich diese Autonomie so beschreiben: Philosophie hängt, aufs Wesentliche hin gesehen, weder in der Ordnung der Begründung noch auch in der Ordnung des Zwecks von anderen Formen der Wissenschaft ab: sie ist an sich weder eine ancilla theologiae noch eine ancilla scientiarum. Die positive Beschreibung ist schwieriger; was ist Autonomie über die Nicht-Heteronomie hinaus? Obwohl man den Eindruck gewinnen kann, es gehe in der modernen Philosophie (und nicht zuletzt auch bei Heidegger) immer mehr um nichts anderes als um ihre eigene Möglichkeit, so bleibt doch letztlich die „Sache“ der Philosophie nicht sie selbst, sondern das „Sein“.

Die klassische, vorkritische Metaphysik bemühte sich um die Rettung der Phänomene, die vom Sein her als so und so seiend zu interpretieren waren. Seit der neuzeitlichen Wendung zur Reflexion ist das Thema der Philosophie das Sein, insofern es mit dem Denken „selbig“ ist (– man denke an Kants Obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile<sup>40</sup>). Heideggers eigenes Verständnis von Philosophie steht dem idealistischen insofern nahe, als auch er von jener Selbigkeit ausgeht, – als auch für ihn das Denken mitkonstitutiv ist für die jeweilige Konstellation des Seins. Es ist aber radikal unterschieden dadurch, daß dabei die Selbstgewißheit des Denkens noch einmal hinterfragt wird auf ihre immanente Ermöglichung, die keine Selbstkonstitution mehr, sondern ein Sich-Empfangen vom „Sein“ bzw. seiner „Wahrheit“ her ist, – also von einer Instanz her, von der das Denken „geheißt“ und „gebraucht“ wird. Die „Selbigkeit“ zwischen Denken und Sein wird also nicht mehr nur exerziert und vorausgesetzt, sondern vielmehr in ihrem Sinn und ihrem inneren Bau zum eigenen Thema des Fragens, das sich selbst als ein Geschenk und als einen Dienst versteht<sup>41</sup>. Damit verliert das Sein qua Idee (mitsamt seinem Implikat, der transzendentalen Subjektivität) den Rang des leitenden Letztbegriffs, von dem her alle Gegebenheiten zu deuten sind. Diese Stelle nimmt schon früh das „Welten“ der (vortheoretischen) Welt ein. Dieses „Welten“, das später auch einmal „Vierung“ genannt wird und immer eine Weise des „Ereignisses“ ist, wird nun zur „Sache des Denkens“<sup>42</sup>. In den späteren Jahren unterstreicht Heidegger das Andersartige des von ihm Versuchten im Vergleich zur abendländischen Tradition der

ger zitiert in: Vom Wesen der Wahrheit [Vortrag 1930] (in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, 95) und in: Vom Wesen der menschlichen Freiheit [Vorlesung Sommersemester 1930], Gesamtausgabe Bd. 31, Frankfurt a. M. 1982, 303.

<sup>40</sup> KrV B 197.

<sup>41</sup> Zum Ereignis: Identität und Differenz, Pfullingen 1957.

<sup>42</sup> Das „Welten“ kommt schon in der Vorlesung „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ (Gesamtausgabe Bd. 56/57, Frankfurt a. M. 1987 [Kriegsnotsemester 1919], 73 vor. – Zur Welt als Geviert und zum Welten als Vierung: Das Ding, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 52–53.

Metaphysik, indem er den Titel „Philosophie“ nicht mehr für sein Tun verwendet. Freilich bleibt dieses „Denken“ in gewisser Weise eine Transformationsgestalt von Philosophie, die aber nun nicht, wie es ihrem inneren Entwicklungsgesetz entspricht, in eine noch höhere und reflektierte Form „aufgehoben“, sondern „verwunden“, d. h. auf ihre innere Anfänglichkeit hin reduziert worden ist<sup>43</sup>. Eine Veränderung des Verhältnisses zum Glauben ergibt sich durch diese Transformation, nach Heideggers Selbstverständnis, jedoch nicht, jedenfalls nicht in dem Sinne, daß nun der Graben zwischen der vom Glauben inspirierten Besinnung und dem „Denken“ (alias Philosophie) weniger garstig breit geworden wäre. Die oft bemerkte formale Verwandtschaft der Selbstdeutung des „Denkens“ mit der Selbstdeutung religiösen Erkennens, zu der sich Heidegger m. W. nie ausdrücklich geäußert hat, darf in seinem Sinne nicht die grundsätzliche Verschiedenheit beider Existenzweisen verdecken.

## II. Zwischenüberlegungen

Bevor aus dem von Heidegger Gesagten Konsequenzen gezogen werden können für das Problem christlicher Philosophie, müssen an dieser Stelle einige Zwischenüberlegungen eingeschoben werden, um noch genauer zu erfassen, was seine Position impliziert. Es soll (1.) dargestellt werden, wie er sich das Verhältnis des von ihm so stark Unterschiedenen, des Philosophierens und des Glaubens, gedacht hat. Dann ist (2.) auf eine Eigenart seines Philosophieverständnisses hinzuweisen, die mitverantwortlich ist für die Schärfe des genannten Unterschieds. Schließlich (3.) soll am Problem der philosophischen Gotteserkenntnis ein weiterer Grund deutlich werden, aus dem heraus Heidegger eine christliche Philosophie für einen inneren Widerspruch hält.

### 1. Nachbarschaft auf getrennten Gipfeln

An wen richtet sich das Verdikt gegen die „christliche Philosophie“, das Heidegger in der Vorlesung von 1935 aussprach? Worauf zielt es, praktisch gesehen, ab? Es kann sich nur an Menschen richten, die sowohl die Philosophie wie das Christsein lieben. Denn: An Christen, die keine philosophischen Bedürfnisse und Ansprüche haben, will sich Heidegger sicher nicht wenden. Aber auch an philosophisch Interessierte, die ohnehin nichts vom Christentum halten, wird das Verdikt kaum gerichtet sein: denn sie stehen nicht in der Gefahr der befürchteten Vermischung; für sie könnte Heideggers Satz, sicher nicht seiner Intention gemäß, nur als Selbstbestätigung ihrer Fraglosigkeiten fungieren. Was aber will Heidegger von den Christen in seinem Hörsaal? Daß sie sich vom Glauben lösen

<sup>43</sup> Ich bin mir bewußt, daß diese gedrängte Skizze nur von einem Leser verstanden werden kann, der Heidegger schon relativ gut kennt; für andere muß sie kryptisch wirken; ihre Nachsicht sei erbeten!

und zur Philosophie übergehen? Vielleicht<sup>44</sup>. Vielleicht auch, daß sie die Philosophie aufgeben und sich entschiedener dem Glauben zuwenden? Sieht man nicht nur auf seine Worte, sondern auch auf sein Verhalten zu Christen, die von ihm – auch in diesen Jahren! – lernen wollten, dann am ehesten dies: daß sie, wenn sie sich zum Philosophieren entscheiden, es so tun, daß ihr Glaube nicht zur Absicherung gegen das philosophische Fragen wird. Jedenfalls sollte eine mögliche Koexistenz beider Haltungen in derselben Person nicht „zum Schaden beider“ geraten. Darf man daraus schließen, daß eine gewisse Weise der Unterscheidung sogar zum „Nutzen“ beider sein könnte?

Es gibt zahlreiche Zeugnisse für Heideggers Interesse daran, daß die Theologen eine gute Theologie treiben und daß die in den Glauben Berufenen ihren Weg in rechter Weise gehen<sup>45</sup>. De facto war ihm echter Glaube – wie alles echt und ursprünglich Geistige – keineswegs eine „Torheit“, sondern Gegenstand des Respekts und vielleicht auch einer gewissen Nostalgie.

Denn für ihn persönlich hatte sich freilich eine Alternative zwischen philosophischer und zunächst katholischer, dann überhaupt christlicher Existenz ergeben, über deren Geschichte wir im Grunde immer noch sehr wenig wissen. Nach Ausweis des Briefes an E. Krebs vom 9. 1. 1919<sup>46</sup>, bestand für ihn diese Alternative zwischen der „Freiheit der Überzeugung und der Lehre“ und einer Bindung, die „außerphilosophisch“ genannt wird, sich also auf das Philosophieren selbst bezieht. Es handelt sich um die Bindung an das „System des Katholizismus“, – ein Ausdruck, der sich in diesem Zusammenhang wohl auf die geschichtlich gewordene Synthese christlicher und philosophischer Elemente, etwa in der Gestalt des Thomismus<sup>47</sup>, bezieht. Zu diesem System gehört eine Theologie, die sich an eine bestimmte, ursprünglich philosophische Begrifflichkeit so gebun-

<sup>44</sup> Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 8. 8. 28, 26: „Und so war meine Arbeit in Marburg auch immer bewußt zweiseitig – helfend und schlechthin beunruhigend – u. mehr als einen habe ich von der Theologie befreit – ob es ein Verdienst ist, vermag ein Mensch nicht zu sagen.“

<sup>45</sup> Einige Beispiele: Gestalten wie Meister Eckhart, von denen sich Heidegger ein Leben lang, bis zum Schluß, begleiten ließ; die wöchentlichen Diskussionen mit Bultmann in der Marburger Zeit; Äußerungen wie: „An ... kann ich mich ... noch gut erinnern. Es ist doch eine verzweifelte Situation für diese Theologen – denn sie sind eben nur Theologen u. wirken nicht mehr mit einer apostolischen Berufung“ (Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 20. 9. 30, 39); später, in den 50er und 60er Jahren, die Teilnahme an den theologischen Tagungen der Alten Marburger; einige bei *Petzet* [s. Anm. 24] berichtete Fakten (217: In Ronchamp mehr Interesse an der neuen Gottesdienstform als an der Architektur; 191: Traurigkeit über den Austritt eines Mönchs); Überlegungen, wie heute eine Theologie aussehen könnte (in: Seminare [Gesamtausgabe Bd. 15], Frankfurt a. M. 1986, 436–437 [Nov. 1951] in Zürich. Lt. mündl. Auskunft von Herrn Fr.-W. von Herrmann hat sich von diesen Überlegungen bisher aber kein schriftlicher Niederschlag im Nachlaß gefunden.)

<sup>46</sup> S. Anm. 28.

<sup>47</sup> Der gerade damals vom Papst als verbindlich für die kirchlichen Lehranstalten vorgeschrieben wurde. Vgl. *H. Ott*, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt a. M. 1988, 83–84.

den hat, daß die innere Spannung, die damit überbrückt worden ist, nicht mehr gesehen wird, – und zu diesem System gehört eine Philosophie, die ihre wesentlichen Vorgaben von eben dieser Theologie erhält: eben die „christliche Philosophie“. Heideggers Abschied vom Katholizismus wäre also wesentlich ein Abschied von dieser speziellen „christlichen Philosophie“; und er wäre ganz wesentlich motiviert vom Willen, für sein eigenes Philosophieren die nötige Freiheit zu haben. Wenn ihm dieses „System des Katholizismus problematisch u. unannehmbar“ geworden ist, dann doch (noch) nicht „das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne)“. Man wird das „und“ in diesem Satz unterstreichen müssen: es trennt mindestens in dem Maß, wie es verbindet. Das Verhältnis zwischen den beiden Größen gestaltet sich nicht zu einer „christlichen Metaphysik“, sondern bleibt eine offene Frage.

Als ihm in den späteren Jahren auch das Christentum selbst problematisch wird, wandelt sich das philosophische Fragen, da es jetzt den vom Christentum eröffneten metaphysischen Sinn-Raum nicht mehr bewohnen kann, ohne ihn doch ignorieren zu können. Nicht mehr einfach glauben zu können, bestimmt nun wesentlich die Motivation für das Philosophieren-Müssen und damit auch dafür, so philosophieren zu können.<sup>48</sup> Paradoxaerweise empfindet Heidegger jedoch sein „gott-loses“ Philosophieren nicht als Frucht der Emanzipation vom Religiösen überhaupt, als atheistische Selbstbehauptung, sondern gewissermaßen als eine Armut, die in religiösem Gehorsam zu leben ist. So heißt es in dem schon zitierten Brief an Krebs aus dem Jahr 1919: „Ich glaube, den inneren Beruf zur Philosophie zu haben u. durch seine Erfüllung in Forschung u. Lehre für die ewige Bestimmung des inneren Menschen – u. *nur dafür* das in meinen Kräften Stehende zu leisten u. so mein Dasein u. Wirken vor Gott zu rechtfertigen.“<sup>49</sup> Verhüllter, aber im selben Sinne sagt Heidegger – über Nietzsche, aber auch sich selbst mit-meinend – im Jahr 1937: „Nur ein sehr kurzatmiges Denken wird aus dem Willen zur Entgöttlichung des Seienden den Willen zur Gottlosigkeit herauslesen, wogegen das wahrhaft metaphysische Denken in der äußersten Entgöttlichung, die sich keinen Schlupfwinkel mehr gestattet und sich nicht selbst vernebelt, einen Weg ahnt, auf dem allein, wenn überhaupt noch einmal in der Ge-

<sup>48</sup> In Hofgeismar sagte Heidegger im Dezember 1953: „Wenn ich vom Glauben so [wie Sie] angesprochen wäre, würde ich die Werkstatt schließen. – Innerhalb der Gläubigkeit denkt man wohl noch; aber das Denken hat als solches keine Aufgabe mehr“; P. Noack, Gespräch mit Martin Heidegger, in: Anstöße. Berichte von der Arbeit der EvgI. Akademie Hofgeismar 1 (1954) 30–37, hier: 33.

<sup>49</sup> S. Anm. 28. – Vgl. auch: „Es ist eine rationalistische Verkennung des Wesens der personalen Lebensströmung, wenn man meint u. fordert, sie müsse in denselben weiten u. klangreichen Amplituden schwingen, wie sie in begnadeten Augenblicken aufquellen. Solche Ansprüche entwachsen einem Mangel an innerer Demut vor dem Geheimnis u. Gnadencharakter alles Lebens ... Wo ... die Reflexion zu stark alles überdeckt, wo das Vertrauen fehlt zur inneren Berufung, da verliert es leicht seine Echtheit u. damit eine Grundkraft seiner Strömung.“ (Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], 1. 5. 19, 14). –

schichte des Menschen, die Götter begegnen.“<sup>50</sup> Und wenn Heidegger 1957 bekennt, er „ziehe es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen“, dann ist damit keine partikuläre Stimmenthaltung gemeint, sondern ein Schweigen, das in seinen Texten *spricht*, und zwar so, daß es diesen die letzte Sinndimension gibt<sup>51</sup>.

Das Verhältnis des derartig philosophisch fragenden Lebens zum Leben derjenigen Menschen, die die Gnade des Glaubenslichts erhalten haben, wird man, im Sinne Heideggers, vielleicht, in Analogie zum Verhältnis von Dichten und Denken, mit dem Bild der Nachbarschaft verdeutlichen können, so wie Berggipfel einander sehr nahe sein können, obgleich sie durch Abgründe getrennt sind. Nachbarn aber brauchen einander. Es wäre sicher nicht im Sinne Heideggers, wenn alles Verständnis für den Glauben und wenn dieser selbst ausstürbe. Er rechnet zwar mit dieser Möglichkeit, wünscht ihre Realisierung aber nicht. Käme es soweit, würde das Verständnis auch für Heideggers Denken kaum größer, sondern eher geringer werden. Umgekehrt sagt Heidegger zwar einmal: „Innerhalb des Denkens kann nichts vollzogen werden, was vorbereitend oder mitbestimmend wäre für das, was im Glauben und in der Gnade geschieht.“<sup>52</sup> Aber dieser Satz ist nur sinnvoll, wenn man ihn in seiner strengen theologisch-übernatürlichen Bedeutung nimmt. Versteht man „Glauben“ als ganzmenschliche Wirklichkeit, so kann es durchaus sein, daß dafür auch philosophische Überlegungen eine Rolle spielen, negativ wie auch positiv<sup>53</sup>. Dafür sprechen nicht nur Tatsachen wie die, daß etwa ein H. Bergson und ein G. Marcel auch durch ihr Philosophieren zum Glauben fanden. Auch Heideggers Denken will doch eine Armut einüben, die eine Offenheit für ein künftiges Sichzeigen Gottes ergeben soll. Freilich bleibt bei ihm – anders als für den Christen – offen, in welcher Beziehung

<sup>50</sup> Nietzsche, Bd I [Anm. 3], 352–353.

<sup>51</sup> Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 51. Vgl. schon Nietzsche, Bd I [Anm. 3], 471: Dort, „wo Jenes, worum herum eine Welt zur Welt wird“, nämlich eine Offenbarungsgestalt Gottes, „nicht ständig und laut genannt, sondern im innersten Fragen verschwiegen wird, ist es am tiefsten und reinsten gedacht. Denn das Verschwiegene ist das eigentlich Bewahrte und als das Bewahrteste das Nächste und Wirklichste. Was für den gemeinen Verstand wie ‚Atheismus‘ aussieht und so aussehen muß, ist im Grunde das Gegenteil. ... Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das zu Sagende nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, daß es im Nichtsagen genannt wird: das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen“ – das allerdings doch nicht ganz ohne solche partielle Lüftungen des Incognito, wie die gerade zitierten, auskommt ...

<sup>52</sup> In Hofgeismar [s. Anm. 48], 33. – Wenn Heidegger theologische Sätze zitiert, hat man oft den Eindruck: Das stimmt zwar, klingt aber doch eigentümlich verengt. Heidegger situiert sich manchmal, wie J. Derrida gut beobachtet hat, „par référence à une silhouette fort conventionnelle et doxique du christianisme“: De l'esprit. Heidegger et la question (Coll. „La philosophie en effet“). Paris, 1987, 178.

<sup>53</sup> Daß auch beim Erkennen in philosophischer Form die Gnade Gottes am Werk sein kann, mag der (katholisch-antimodernistischen wie protestantisch-dialektischen) Theologie seinerzeit nicht so leicht eingängig gewesen sein, wie es heute (z. B. bei K. Rahner) ist und schon bei Thomas von Aquin war, der sich seinerseits auf Ambrosius bezieht: Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est (De ver. 1, 8).

dieses künftige Sichzeigen zum früheren steht, und insofern ist sein „Denken“ kein Beitrag zum Spezifischen des christlichen Gottesverhältnisses, zum „Glauben“ im präzisen Sinn. Aber in einem weiten Sinn können doch, natürlich vom christlichen Glauben her geurteilt, zahlreiche Überlegungen Heideggers<sup>54</sup> als – sit venia verbo – praebambula fidei gesehen werden. Damit sind sie natürlich noch keine Stücke einer „christlichen Philosophie“. Können sie es unter bestimmten Bedingungen werden?

## 2. Eigentliche und uneigentliche Existenz

Es ist noch einmal auf Heideggers Auffassung von Philosophie zurückzukommen. „Sein und Zeit“ ist eine existenziale Theorie der Philosophie, d. h. eine Theorie der Philosophie, die sich absetzt von zwei alternativen Theorien. Die erste ist die „platonisierende“, die mit einer mehr oder minder starken Wahrheitsvoraussetzung arbeitet, d. h. der Hypothese, es gebe an sich ein bloß noch zu erkennendes Wahres, gewissermaßen Sätze-an-sich (Bolzano); in diese Richtung würde Heidegger die Metaphysik von Platon bis Husserl einordnen. Die zweite ist die „anthropologische“; in ihr werden die philosophischen Theorien als Meinungen verstanden, die gewisse Lebewesen, nämlich die Menschen, produzieren, um in ihnen wie in Gehäusen leben zu können; in diese Richtung gehören alle Naturalismen, Psychologismen und Historismen von den Sophisten bis hin zu Dilthey. Zwischen der Metaphysik des Lebens aus der Idee und dem antimetaphysischen Reduktionismus der Idee auf das Leben geht Heidegger von einem Leben („Dasein“) aus, das diesen beiden Positionen gegenüber eine phänomenologische Neutralität einhält. Immerhin charakterisiert er es, im Anschluß an Kierkegaard, als „Existieren“. Existieren kann man „uneigentlich“ oder „eigentlich“. Ersterem entspricht das Leben im Schein, letzterem das Leben in der Wahrheit. Der Grundimpuls, aus dem das philosophische Leben lebt, ist der Wille, durch den Schein, soweit wie möglich, durchzustoßen und die Wahrheit zu erkennen, – besser gesagt: sich von den Vernebelungen, die das Dasein immer wieder produziert, zu lösen und „wach“ zu leben. Die Weise, in der die Wahrheit den Philosophen anspricht, ist nicht in erster Linie das Leuchten der ersten Prinzipien, sondern das Gewissen, – das in „Sein und Zeit“ nicht insofern analysiert wird, als es eine moralische Instanz ist, sondern insofern es eine existenzielle und virtuell prä-philosophische Instanz ist, m. a. W. als der dem Dasein immanente Ruf „*gnothi sauton*“<sup>55</sup>. Dieser Ruf ruft heraus aus der „Neugier“ eines allgemeinen

<sup>54</sup> Zu denken wäre an seine Auffassung der Wahrheit als geschichtlicher Existenzwahrheit, – an seine Rede vom Seinlassen und vom grundlosen Sein (die nur scheinbar im Gegensatz zur Schöpfungsidee stehen), – an seine Rede vom Heiligen usw.

<sup>55</sup> Man erinnert sich: Sokrates ist der philosophische Heilige Kierkegaards. Das „*gnothi sauton*“ war bei ihm allerdings mehr ein Auftrag Apollons als die Stimme des (bei ihm immer

intellektuellen Interesses, zurück auf die eigensten, persönlichen Existenz- und auch Denkmöglichkeiten. Er ruft heraus aus dem Sich-Überlassen an den Traditionsstrom einer philosophia perennis, die in philosophicis die Macht des entindividualisierenden „Man“ vertritt, vor in ursprüngliche, neue Fragestellungen, die die Welt, wie sie heute ist, einem entschlossenen Existieren nahelegt.

So faszinierend diese Sicht auch ist, so einseitig ist sie freilich auch. Die normale philosophische Arbeit vollzieht sich in Traditionen, in weitgehend vorgegebenen Begriffen und Problemen; sie ist meistens sektoriell, im Unterschied z. B. zu den idealistischen Gesamtentwürfen, deren Pathos sich bei Heidegger, wenngleich unter anderen Vorzeichen, fortsetzt; sie steht mit den Einzelwissenschaften eher in einem offenen Austausch, als daß sie diesen (wie „Sein und Zeit“) ihre eigene Logik grundbegrifflich vorgeben wollte oder sich (wie Heidegger später) ganz von ihnen fernhält; sie besteht nicht nur in einer Folge von grundstürzenden Revolutionen, wie es etwa der Linie Descartes-Kant-Hegel entspricht, und von denen Heidegger, mit seiner Frage nach dem Sinn von Sein, eine der radikalsten vornehmen will. Das soll kein Plädoyer gegen jene kreativen Genies sein, die im Alleingang einen radikalen Neuanfang wagen, wohl aber ein Plädoyer dafür, die uneigentliche Existenz, die doch auch nach Heidegger den Normalfall des Lebens ausmacht, auch in philosophicis nüchtern zu achten und jedenfalls in den Begriff der Philosophie mit aufzunehmen. Freilich lebt die Philosophie von den „Augenblicken“<sup>56</sup> der Einsicht, den Höhepunkten. Aber diese dürfen nicht in den Gegensatz zur Kontinuität gebracht werden, dienen sie dieser doch und sind für sie da, so wie auch umgekehrt. Man kann nicht dauernd auf dem Gipfel leben, auch als Philosoph nicht. Vor allem aber: Philosophie ist nicht nur Sache eines Einzelnen, der sich von der Menge, die nichts versteht, absetzt. Neben Heraklits und Hegels Verachtung des gemeinen Menschenverstandes steht die Achtung vor dem Urteil der vielen Vernünftigen bei Aristoteles und Leibniz.

„Christliche Philosophie“ ist meistens eine Gestalt von Denken, das sich im allgemeinen im Rahmen einer Tradition von Erkenntnissen hält, die sich als vernünftig, maßvoll und lebensnah erwiesen haben. Sie ist eine Gestalt des Denkens, die in sympathischer, glaubensmäßig motivierter Kommunikation wächst und sich ausdifferenziert. Sie ist mehr eine Sozialgestalt von Philosophie als eine Individualgestalt. Wäre Heideggers Begriff des Lebens in Tradition und menschlichem Miteinander nicht, als uneigentliches Existieren, so scharf vom eigentlichen abge-

---

nur prohibitiven) Gewissens. Heideggers Gewissensanalyse steht natürlich im Gefolge Kants, der die Autonomie der praktischen Vernunft aufgewiesen hat, in Strukturen, die Heidegger nun auch dem Vollzug der theoretischen Vernunft zugrundelegt.

<sup>56</sup> Zum „Augenblick“ vgl. meine Studie: Heidegger über Zeit und Ewigkeit, in dieser Zeitschrift 64 (1989) 481–517, bes. 511–515.

grenzt und außerdem so abwertend<sup>57</sup> gefärbt, könnte – mit dem Großteil des philosophischen Arbeitens – auch dem Tun der christlichen Philosophen mehr Gerechtigkeit widerfahren.

### 3. Die philosophische Gotteserkenntnis als Zentrum des Problems

Die Attacke Heideggers gegen die christliche Philosophie ist gleichsam konzentriert in deren zentralem Stück, einer philosophischen Gotteslehre. Diese attackiert Heidegger dreifach: aus phänomenologischen, aus erkenntnistheoretischen und aus theologischen Gründen.

Das phänomenologische Argument ist am bekanntesten geworden: „Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen“<sup>58</sup>. Warum kann er das nicht? Weil die Deutung Gottes als eines Wesens, das sich durch seine Weltkausalität erst selbst setzt, blasphemisch ist? Da hätte Heidegger recht; es bliebe freilich zu zeigen, daß diese dem religiösen Bewußtsein fremde Auffassung eine notwendige These des metaphysischen Denkens ist; dieser Beweis steht noch aus. Aber vermutlich ist sein Gedanke hier eher phänomenologisch: daß man zu diesem Gott deswegen nicht beten könne, weil das religiöse Bewußtsein in der metaphysischen Sprache, die anderen Bedürfnissen als nur denen des religiösen Gefühls entspricht, sich nicht ohne weiteres wiederfindet. Doch was sonst soll denn religiöse Verehrung verdienen als das Sein, das ganz in sich selbst ruht und eben deshalb von höchster, schöpferisch-seinlassender Selbstlosigkeit sein kann? Freilich ist, bedeutungstheoretisch gesehen, die Offenbarkeit des Höchsten im religiösen Akt und im philosophischen Akt je anders. Eine sachliche Identität dessen, worauf beide Akte sich (referentiell) beziehen, ist dadurch, wie Scheler gezeigt hat, jedoch nicht ausgeschlossen. Zu entfalten, wodurch sie positiv motiviert ist, würde hier zu weit führen.

Das zweite Argument gegen die Möglichkeit philosophischer Gotteserkenntnis ist „erkenntnistheoretischer Art“<sup>59</sup>: Trotz seiner Wichtigkeit,

<sup>57</sup> Es fehlt eine klare Unterscheidung zwischen der Uneigentlichkeit als normaler und insofern legitimer Seinweise und der Uneigentlichkeit als Frucht einer (zu verachtenden) Flucht vor einer hier und jetzt wirklich möglichen, ja verpflichtenden „Eigentlichkeit“. Derselbe Defekt macht sich schon in Kierkegaards Analyse der Sinnlichkeit geltend, die es dort als unschuldige kaum gibt.

<sup>58</sup> Identität und Differenz [s. Anm. 50], 70. – Würde, wie Heideggers Text, streng gelesen, sagt, das Sein selbst, sowie als endliches wie als un-endliches, sich einer Verursachung verdanken, hätte Heidegger recht. Aber das ist nicht die These der christlichen Philosophie. Also lesen wir den Text so, daß wir „causa sui“, dem historischen Befund entsprechend, durch „ratio sui“ ersetzen. – Die „causa sui“ könnte auf Heideggers Beschäftigung mit Hermann Schell zurückzuführen sein: vgl. Ott [s. Anm. 47], 86.

<sup>59</sup> Brief an E. Krebs 1919 [s. Anm. 28]: „Erkenntnistheoretische Einsichten ... haben mir das System des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht.“

wird es von Heidegger, soweit ich sehe, deutlich nur ein einziges Mal ausgesprochen, und das nur in einer Fußnote, und dann noch durch ein vages „mit“ abgeschwächt: „Dadurch daß bei den Griechen, bei Plato sowohl wie bei Aristoteles, der Unterschied zwischen kategorialer Aussage und Aussage über weltlich Vorhandenes verdeckt bleibt, und alle Aussagen direkt als Weltaussagen verstanden werden, kam es, daß das Sein selbst, sofern es in den Blick kam, als Seiendes begriffen wurde. Die Verdecktheit dieses Unterschiedes und der entsprechenden Weisen des Ansprechens und Auslegens ist mit die Wurzel des Zwiespalts der Aristotelischen Metaphysik als rein formaler Ontologie und Theologie des *noûs*.“<sup>60</sup> M. a. W.: bei der metaphysischen Theologie handelt es sich um eine transzendente Schein-Idee, die auf einem Kategorienfehler beruht. Dieser Einwand (aus dem Geiste Kants?) bringt das Kernproblem zur Sprache. Sowenig er eine unmittelbar zwingende Einsicht ausspricht, so wenig kann hier auf seine Problematik in sachgemäßer Strenge eingegangen werden.

Das dritte, zusätzliche Argument Heideggers schließlich ist von theologischer Natur. Es lautet: (Jeglichen) Gottes Sein ist eines Beweises weder fähig noch bedürftig: 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.“<sup>61</sup> Die von Heidegger nicht näher erläuterte „Blasphemie“ ist wohl darin zu sehen, daß Gottes Existenz in *einer* Linie mit der Existenz von Entitäten (wie z. B. Atomen) gesehen würde, die zum Zwecke der Erklärung von Phänomenen anzunehmen sind, also von hypothetischen Konstrukten. Sie bestünde weiter darin, daß man Gott nicht die Kraft zutraut, sich selbst in seiner Gottheit zu manifestieren. Nun meinen die Christen ja nicht, daß Gottes Existenz theoretisch erschlossen werden müßte, um überhaupt erst bekannt zu werden: Gott hat sich keineswegs unbezeugt gelassen, und zwar nicht nur Juden und Christen, sondern allen Menschen (Röm 1, 21). In zwei Hinsichten aber sind „Beweise der Existenz Gottes“ sinnvoll: Wenn es um die rationale Vergewisserung und damit um einen Begriff dessen geht, was das Wort „Gott“ meint, – und wenn es um die Konstitution der Theologie als Wissenschaft geht.

### III. „Christliche Philosophie“

Es ist versucht worden, die Voraussetzungen zu nennen, die Heideggers Ablehnung einer „christlichen Philosophie“ zugrundeliegen. Es ist deutlich geworden, daß diese Voraussetzungen nicht alle von gleicher Dignität und Universalität sind. Dennoch berührt Heideggers pointierte

<sup>60</sup> Logik-Vorlesung WS 1925/26 [s. Anm. 17], 410.

<sup>61</sup> Nietzsche, Bd I [s. Anm. 3], 366. – Vgl. Nietzsche, Bd II [s. Anm. 4] 58 f.; Vorträge und Aufsätze [s. Anm. 42], 34; Was heißt Denken?, Tübingen 1961, 57.

Wortmeldung ein echtes Sachproblem. So soll abschließend eine Stellungnahme zum Problem der „christlichen Philosophie“ selbst vorgelegt werden.

### 1. Eine legitime Bedeutung von „christlicher Philosophie“ heute

Was kann legitimerweise christliche Philosophie<sup>62</sup> sein und heißen? Zunächst sicher dies, daß ein Christ sich von philosophischen Fragen bewegen läßt. Philosophie lebt man nicht so, wie man einen Glauben lebt, und doch hat es etwas davon. Philosophie treibt man auch nicht so, wie man Physik treibt, und doch hat es etwas davon. Philosophie hat wesentlich diese Zwischenposition. Ein Philosophieren, das so unpersönlich geworden ist, daß man den Menschen, der hinter ihm steht, gar nicht mehr spürt, ist sicher ein Grenzfall. Nicht das Denken denkt ja, sondern jeweils ein Mensch, mit seinen Vorurteilen, seinen Frage-Interessen, mit seinen religiös-sittlichen Haltungen. Philosophieren ist nicht glauben, sondern fragen. Dieses Fragen hat seinen eigenen Glauben: den an die Macht des Geistes. Da die Vernunft aber nur an sich heilig und autonom ist, in ihrem konkreten Vollzug jedoch anlehnsbedürftig ist, werden sich, mit-leitend, unweigerlich auch andere Weisen des „Glaubens“ eindrängen: z. B. bestimmte Auffassungen des richtigen kulturellen und politischen Lebens, oder, wie im Falle Heideggers, der Glaube an die Sendung des eigenen Volkes, an die mögliche Rolle der Universität<sup>63</sup>.

Wenn Menschen philosophieren, die innerlich vom christlichen Weg geprägt sind, wird sich das auf die Art und Weise ihres Denkens auswirken, – so wie sich jede menschliche Prägung auf die Art und Weise des Denkens auswirkt. Gewiß bedeutet jede solche Prägung eine Begrenzung, – ergriffene Begrenzung aber bedeutet auch Möglichkeit, wie gerade Heidegger immer wieder betont. Die Möglichkeit, die der Glaube dem Philosophierenden schenkt, ist dreifach: es betrifft das Sehen, die Urteilskraft und den Stil des Fragens.

Der Christ wird das Empfinden haben, daß ihm sein Glaube, wenn er ihn wirklich von innen her erfaßt und lebt, für manche, sonst leicht übersehene erfaßbare Sachverhalte die Augen öffnet. Wegen seiner Beziehung zu Jesus hat er vielleicht mehr als andere einen Blick für Individualität überhaupt; aufgrund seiner Kenntnis des Wandels in der Frömmigkeit einen Blick für Geschichtlichkeit, aufgrund seines Schöp-

<sup>62</sup> Zu den historischen Verwendungen dieses Prädikats vgl. die Studie von *H. Schmiedinger*, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Hg. v. *Emerich Coreth, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorffer*, Bd. I, Innsbruck 1987, 29–45.

<sup>63</sup> In beiden Punkten besteht eine gewisse Parallelität zwischen Heidegger und Fichte. – Wäre Heidegger Christ geblieben, so wäre er durch das christliche Vorurteil vielleicht von den peinlichen Spekulationen über die besondere Sendung der Deutschen und auch von seinen überzogenen Hoffnungen auf die mögliche Rolle der Universität für das geistige Leben einer Gesellschaft bewahrt worden.

fungsglaubens einen Blick für das Neue, kausal Unableitbare, wie für das substanziell von sich her Seiende, Nicht-Machbare.

Der Glaube kann den Philosophierenden auch vor einigen Torheiten bewahren. Zu diesen Torheiten gehört, nach der Hauptlinie christlicher Tradition, keineswegs die Philosophie selbst<sup>64</sup>, wohl aber gehören dazu manche philosophischen Einfälle und Denkmuster. Ein Christ wird von vornherein wenig versucht sein, den Torheiten einer emotivistischen Deutung der Moral oder einer Computer-Theorie des geistigen Lebens nachzulaufen. Er, der in der Kirche das Realsymbol der universalen Menschheit sieht, wird innere Widerstände entwickeln gegen eine philosophische Überhöhung rassischer und nationaler Unterschiede.

Christen werden, bei aller Buntheit der philosophischen Richtungen, denen sie anhängen, einen gemeinsamen Stil in der Vollzugsweise des Philosophierens haben können. Es wird die Gelassenheit sein. Der Christ weiß, daß die Einsicht, trotz aller Bemühung um sie, ein Geschenk ist<sup>65</sup>. Er sieht deshalb keinen Widerspruch darin, sich von Kant<sup>66</sup> sagen zu lassen: ‚Sapere aude!‘ und, sich an Platons und Augustins Beispiel<sup>67</sup> haltend, um Einsicht zu beten. Bleibt ihm diese vorenthalten, wird er nicht in Panik geraten, da er sich von einer Weisheit getragen glaubt, die die seine übersteigt. Diese Gelassenheit ist freilich nicht zu verwechseln mit der Fragefaulheit oder -furcht fundamentalistisch eingestellter Christen, vor der derjenige leichter bewahrt bleibt, der radikal fragen muß, um überhaupt einen Boden unter die Füße zu bekommen. Es handelt sich dabei aber um eine Degeneration, die aus einem allzumenschlichen Sich-Einrichten im kirchlichen Glauben kommt, nicht um eine Folge des lebendigen Glaubens an Gott selbst.

Wir haben Grundzüge genannt, die das Philosophieren von Christen charakterisieren werden, wenn ihr Christsein echt und damit frei ist. Freilich handelt es sich aus diesem Grunde nur um eine gewisse Tendenz, keine Notwendigkeit. Außerdem sind die genannten Weisen des Philoso-

<sup>64</sup> Der von Heidegger mehrfach angeführte Satz Pauli (1 Kor 1,20) sagt nicht, daß sich Philosophie und Theologie wechselseitig eine Torheit sein müßten, sondern nur dies, daß das Wort vom Kreuz für jene Griechen, die sich auf ihre Weisheit verlassen, eine Torheit ist. Paulus hat im übrigen unbefangenen positiven Gebrauch von „heidnischer“ Weisheit gemacht, wie schon vor ihm die Weisheitstradition der Bibel (die der Protestantismus zur Marburger Zeit Heideggers freilich kaum wahrnahm) und nach ihm die Tradition der Kirchenväter.

<sup>65</sup> So wie die Natur, theologisch gedeutet, nicht etwas in sich Geschlossenes ist, sondern auf die Gnade hin offen ist, so ist es auch mit der Vernunft, die, bei aller Autonomie, in sich von einem Licht lebt, das sie übersteigt. So kann man sagen, in Analogie zum bekannten Satz über das Verhältnis von Natur und Gnade: *revelatio non destruit, sed perficit autonomiam rationis*. Dabei ist jedoch vorausgesetzt, daß der Begriff der Offenbarung ebenso weit gefaßt werden muß wie der der Gnade, d.h. nicht auf die Hl. Schrift restringiert, die freilich das wichtigste Dokument eines Denkens im Licht der Offenbarung bleibt.

<sup>66</sup> Am Anfang seiner Schrift „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“

<sup>67</sup> Platon: z. B. *Timaios* 27 b-c; *Kritias* 106 a-b; *Nomoi* 712b; Augustin: z. B. *Conf. XI*, 22, 28. – Vgl. meine Skizze „Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebets“, in dieser Zeitschrift 57 (1982) 526–549.

phierens im Prinzip nicht für Christen oder explizit gläubige Menschen reserviert; auch andere können an ihnen Anteil haben, zumal dann, wenn sie aus dem Fundus einer Kultur schöpfen können, die von ursprünglich religiös eingeübten und vorübergehend selbstverständlich gewordenen Sensibilitäten lebt. So z. B. auch Heidegger selbst.

Damit wäre ein Begriff christlich inspirierten Philosophierens dargelegt. Die ihm entsprechenden „Produkte“ dürfen dann auch „christliche Philosophie“ heißen. Aber sie müssen nicht so heißen. An Titeln und äußeren Legitimationen liegt wenig.

## 2. Zur Kritik bestimmter Formen christlicher Philosophie

Philosophie ist, wie alles Geistige, eine hohe Idee, die in ihrer Realisierung oft von schillernder Zweideutigkeit ist, also immer der Selbstkritik bedarf. Für christliche Philosophie – ihre Existenz zunächst einmal vorausgesetzt – gilt das nicht minder, sondern mehr, weil ihre beiden Komponenten der Gefahr der Korruption ausgesetzt sind. Heideggers Einsprüche sind hier zu bedenken auf der Ebene des Noetischen und auf der Ebene des Existenziellen.

Zunächst auf der Ebene des Noetischen: also der Begriffe, der Probleme, der Argumente. Heidegger hat recht, wenn er sagt, daß die „Verwischung der Grenzen zwischen Phänomenologie und Theologie – zum Schaden beider“ sei<sup>68</sup>. Damit ist freilich noch nicht ausgemacht, wo im einzelnen eine solche schädliche Vermischung vorliegt und wo vielleicht ein fruchtbarer Blick über den eigenen Gartenzaun. Ziemlich eindeutige Formen einer solchen schädlichen Vermischung, die wirklich vorliegen oder vorlagen, sind jedoch z. B.: die Annahme, es gebe eine bestimmte Philosophie, die allein die dem Christentum immanenten ontologischen, anthropologischen usw. Implikationen zur Sprache bringt: etwa der Thomismus<sup>69</sup>. Oder auch die – unter dieser Voraussetzung naheliegende – Verwendung theologischer Argumente zur Lösung einer rein philosophischen Frage<sup>70</sup>.

Auf der Ebene des Existenziellen besteht die Gefahr, sich vor der Anforderung des Glaubens in philosophische Spekulation zu flüchten und vor der Strenge der Philosophie in das „Glaubensdogma“: so entstehen

<sup>68</sup> Sein und Zeit, 272 Anm.; vgl. auch: X, „gefiehl mir gar nicht; die jetzt ins Kraut schießende Verwischung der Grenzen zwischen Philosophie u. Theologie macht seine Arbeiten unergiebig.“ (Brief an E. Blochmann [s. Anm. 5], S. 1. 56, 106).

<sup>69</sup> Wie das z. B. G. R. Garigou-Lagrange oder J. Maritain glaubten, – vgl. die Gewissensqualen von G. Marcel, aus denen ihn de Lubac und Fessard befreiten: Gabriel Marcel – Gaston Fessard: Correspondance (1934–1971). Présentée et annotée par Henri de Lubac, Marie Rougier et Michel Sales, Paris 1985, 68–83.

<sup>70</sup> Beispiel: Die naive Anwendung der Aristotelischen Naturphilosophie auf die Eucharistielehre; von dort, dem Begriff der Transsubstantiation, rückschließend die Gewinnung der allgemeinen philosophischen These, daß das Accidens der Quantität – anders als alle anderen Accidens – nicht der Inhärenz in einer Substanz desselben Typs bedürfe.

Formen existenziellen Unernsts, die weder dem Philosophieren noch dem Glauben guttun. Formen solchen Un-Ernsts, solchen mangelnden Bezugs zur ursprünglichen Erfahrung, wären etwa: Ein äußerliches Aufpolieren der Theologie durch gerade modische philosophische Jargons, oder der Versuch, den Glauben selbst, in Absetzung von seiner unmittelbaren Bezeugung durch die Heiligen, zu einer Art von philosophie religiöse zu machen<sup>71</sup>. Dieser Gefahr entgeht man aber auch nicht schon dadurch, daß man sich entweder für die „reine“ Philosophie oder für den „reinen“ Glauben entscheidet. Denn das schiefe Verhältnis von Theorie und Praxis, das man „falsches Bewußtsein“ nennt, kehrt in der Immanenz der beiden Seiten wieder. Je mehr man sich bewußt ist, daß es nicht die Aufgabe der Theologie ist, Informationen über das Transzendente bereitzustellen, sondern das Geheimnis, das Gott inmitten des Lebens ist, gegen falsche Negationen zu wahren<sup>72</sup>, desto mehr wird man auf die Einfachheit des Evangeliums und seiner Praxis verwiesen, desto mehr öffnet sich ein Raum möglichen Fragens. Je mehr man sich andererseits bewußt ist, daß alles Fragen sich nicht im rein intellektuellen Wissen erfüllen kann, sondern in – letzten Endes sehr schlichten – Einsichten, die eo ipso dem Leben eine klarere Richtung geben<sup>73</sup>, desto mehr wächst das Interesse an jenen Lehrern, die nicht nur Lese-, sondern zugleich auch Lebemeister waren und sind. Christliche Philosophen, die diesen Namen verdienen, wären wohl daran zu erkennen, daß sie beides in einem sind.

<sup>71</sup> „Was in beiden [nl. Philosophie und Glaubenslehre] ‚Wahrheit‘ heißt, ist jeweils durchaus verschieden ... Recht besehen, will die *doctrina christiana* nicht ein Wissen über das Seiende, darüber, was es ist, vermitteln, sondern ihre Wahrheit ist durchaus *Heilswahrheit*. Es gilt die Sicherung des Heils der einzelnen unsterblichen Seele. Alle Kenntnisse sind auf die Heilsordnung [/] bezogen und stehen im Dienste der Heils-sicherung und -förderung.“ (Nietzsche II [s. Anm. 4], 132f. [1940]).

<sup>72</sup> Vor seinem Tode äußerte K. Rahner öfter, daß er, wenn es ihm noch möglich sei, ein Buch zu schreiben, gerne zeigen möchte, daß eben dies die Aufgabe der Theologie sei. In der Tat ist der Sinn der konziliaren Definitionen, angefangen mit Nikaia, immer ein prohibitiver: eine Negation (z. B. wie die des Arius: Der LOGOS könne nicht gleichen Wesens sein wie der VATER) wird zurückgewiesen, ohne daß dadurch eine neue Position erreicht wird, die über das biblische Glaubenszeugnis hinausgeht. Aufgrund des philosophischen Irrglaubens an das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten hat sich die Theologie jedoch mehr und mehr zu einem System des Wissens entwickelt, d. h. zu einer Art positivistischer Metaphysik. Vgl. dazu, von ganz verschiedenen Seiten: *E. Przywara*, Augustinisch. Ur-Haltung des Geistes, Einsiedeln 1970, und *V. Richter*, Logik und Geheimnis, in: *Gott in Welt* (Fs. K. Rahner zum 60. Geb.), Freiburg 1964, 188–206.

<sup>73</sup> Kierkegaard hatte eben dies den Hegelianern vorgeworfen: zwar als Denker einen spekulativen Wissens-Palast zu entwerfen, aber, als Menschen, in der Hundehütte daneben zu wohnen. Heidegger sympathisiert mit dieser Kritik, vgl. z. B. *Was heißt Denken?* [s. Anm. 61], 16–17.

## 3. Zusammenfassung

Von welchem Standpunkt aus kann Heidegger sagen, der Glaube habe seine „eigene Weise, in der Wahrheit zu stehen“?<sup>74</sup> Wenn, wie Heidegger gegen Hegel festhalten will, mit dem Wort „eigene“ eine auf Philosophie irreduzible Wahrheit gemeint ist, wie läßt sich ein solcher Satz philosophisch rechtfertigen, ohne daß die Rechtfertigung zum Beweis des Gegenteils geriete? Die Lösung liegt in seinem Begriff des Philosophierens als eines Fragens, das jedes mögliche Wissen überholt, einmal aufgrund seiner Geschichtlichkeit und zum andern aufgrund des Überschusses des Seins selbst über alle Formen seiner Objektivierung. Man kann diesen Philosophiebegriff einen sokratischen nennen. Derjenige aber, dessen Wissen vor allem ein Wissen um sein Nicht-die-Wahrheit-Haben ist, wird so nicht nur zum Fragenden, sondern auch zu einem Menschen, der möglicherweise gegebene, ausgezeichnete Weisen unmittelbarer „Befindlichkeit“<sup>75</sup> und des zu ihm gehörenden „Verstehens“ achtet, und jedenfalls, nur deswegen, weil sie ihm nicht gegeben sind, nicht mißachtet. So geht der Anspruch zusammen, im philosophischen Felde keine anderen Formen von Evidenz zuzulassen, als die philosophisch ausweisbaren, zusammen mit einer kritischen Selbstbeschränkung der Philosophie (mitsamt ihrer eigenen Wahrheit). Weil aber die Wahrheit selbst letzten Endes nur eine sein kann und weil es im Glauben sowohl wie im Philosophieren um das Offenhalten der Gegenwart für den kommenden Gott geht, ist mit dieser Position implizit ein Verhältnis gesetzt, in dem die „Wahrheit“ der Philosophie und die „Wahrheit“ des Glaubens positiv aufeinander bezogen sind.

Generell scheint es in jedem Fall so zu sein, daß – zwar vielleicht nicht der Glaube selbst, aber – die Theologie nur Schaden nehmen kann, wenn sie nicht auf die philosophischen Bemühungen achtet, in denen durchaus ein Licht von oben auf irdische Phänomene fallen kann. Ob diese Bemühungen im christlichen oder nichtchristlichen, ja sogar antichristlichen Raum zu Hause sind, spielt keine Rolle. Freilich muß man sie nicht nur in ihren Ergebnissen, sondern in ihren Begründungen aufnehmen; sonst achtet man sie nicht als philosophische. Umgekehrt scheint die Philosophie an die bleibende Nachbarschaft zu einer religiösen Überlieferung verwiesen zu sein, wenn sie nicht zusammenfallen will mit der Physik (oder deren nachträglicher, von dort gar nicht erbetenen wissenschaftstheoretischen Begriffserhellung) oder sich erschöpfen will in der Geschichte und Analyse der Begriffe, in denen sie früher lebendig war.

<sup>74</sup> Vgl. Anm. 8.

<sup>75</sup> So würde der frühe Heidegger wohl, in Anlehnung an Schleiermachers zweite „Rede über die Religion“, das Glaubenslicht und sein Ergreifen existenzial fassen. Zu Heidegger und Schleiermacher: Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis. Hrsg. v. *Curd Ochwadt* u. *Erwin Tecklenborg*, Hannover 1981, 92.

Weil dasjenige, was Heidegger unter dem Titel „christliche Philosophie“ vor Augen hat, dem je verschiedenen Wahrheitsethos des Philosophierens und des Glaubens zugunsten eines (zudem ideologieverdächtigen) Theoretizismus nicht gerecht wird, lehnt er diese Gestalt des Geistes ab. Damit hat er nicht ganz unrecht. Ob damit die prinzipielle Möglichkeit dessen, was christliches Philosophieren sein kann, schon ausgemessen und hinreichend beurteilt ist, kann füglich bezweifelt werden<sup>76</sup>.

<sup>76</sup> Dieser Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 23.5.1992 an der Katholischen Akademie in Freiburg i.Br. gehalten wurde.