

## EIN *LOGOS* FÜR DAS SEIN UND DEN GOTT. HEIDEGGERS AUSEINANDERSETZUNG MIT DER THEOLOGIE AB DEN DREISSIGER JAHREN

II\*

ROSA MARIA MARAFIOTI\*\*

**ABSTRACT. A *Logos* for Being and God. Heidegger's Confrontation with Theology from the 1930s. II.** Heidegger's entire itinerary is characterised by the search for a living relationship with God, and thus for a *Logos* able to think and name the divine without objectifying its divinity. Getting into a dialogue with Western philosophers and theologians and distinguishing the fields of thinking, faith and science one from the other, since the 1930's Heidegger claims that, if the traditional theology has seen God as the supreme being, metaphysics, on its part, has identified it with Being as such. According to Heidegger, the "onto-theo-logical" constitution of metaphysics has developed itself by means of the reception of the Jewish-Christian concept of an almighty God as creator. This process has led to the "fulfilment" of the "machination" in the totalitarian regimes of the 20<sup>th</sup> century. Heidegger speaks about the "poverty" of thought and about the consequent impossibility of building an *ontology* as well as a *theology*. Nevertheless, he still waits for the hint of a "last God", in so far as he assumes that a renewed manifestation of the divine must be prepared through the "overcoming" of the "forgetfulness" of Being and God.

**Keywords:** *God, faith, thinking, theology, metaphysics.*

**ZUSAMMENFASSUNG.** Die Suche nach einem lebendigen Verhältnis mit Gott und deshalb auch nach einem *Logos*, der imstande sei, das Göttliche zu denken und auszudrücken, ohne es zu vergegenständlichen, prägt den ganzen heideggerschen Denkweg. Während Heidegger ein fruchtbares Gespräch mit Philosophen und Theologen der abendländischen Tradition führt und die Sachgebiete von Denken, Glauben und Wissenschaft voneinander abgrenzt, ab den 1930er Jahren vertritt er

---

\* Der erste Teil dieses Beitrags ist in der letzten Nummer der Zeitschrift (*Studia Universitatis Babeş-Bolyai Philosophia*, 2/2020, doi:10.24193/subbphil.2020.2.02) bereits erschienen.

\*\* Postdoctoral researcher (Ph.D. in "Philosophical Methodology", National Scientific Habilitation as associate professor on History of Philosophy and on Theoretical Philosophy), University of Messina, rosamarafioti79@gmail.com.

die Ansicht, dass die traditionelle Theologie Gott für das höchste Seiende gehalten habe, das wiederum von der Metaphysik mit dem Sein als solchen identifiziert worden sei. Die „onto-theo-logische“ Verfassung der Metaphysik habe sich gleichzeitig mit der Rezeptionsgeschichte des jüdisch-christlichen Begriffs vom allmächtigen Schöpfergott gestaltet, die in die Vollendung der „Machenschaft“ während der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts gemündet sei. Heideggers Anerkennung der „Dürftigkeit“ des Denkens und damit der Unmöglichkeit, eine *Ontologie* sowie eine *Theologie* auszuarbeiten, hindert ihn daran nicht, auf den Wink eines „letzten Gottes“ zu warten, indem er durch die „Verwindung“ der Seins- und Gottesvergessenheit die Vorbereitung einer erneuten Erscheinung des Göttlichen bezweckt.

**Schlüsselwörter:** *Gott, Glaube, Denken, Theologie, Metaphysik.*

*Es beehrte nie ein Mensch so sehr nach einer Sache, als Gott beehrt,  
den Menschen dazu zu bringen, ihn zu erkennen.  
Gott ist allzeit bereit, aber wir sind sehr unbereit;  
Gott ist uns nahe, aber wir sind ihm ferne;  
Gott ist drinnen, aber wir sind draussen;  
Gott ist zu Hause, wir sind in der Fremde.*

Meister Eckhart, *Von der Erkenntnis Gottes*

## **1. Die Kritik an der „Vergegenständlichung“ Gottes: Die eigentliche „Verweltlichung“**

Nach dem Vortrag *Phänomenologie und Theologie* (1927) äußert Heidegger sich nicht mehr über Gegenstand und Methode der Theologie. Denn ab der Mitte der 1930er Jahren arbeitet er die Seinsfrage nicht „fundamentalontologisch“, sondern „seynsgeschichtlich“ aus: Statt bei der Existenz als Sein des Daseins als des „ausgezeichneten“ Seienden anzusetzen, um dann aus dem Befund seiner phänomenologischen Beschreibung für das Sein der anderen Seienden und das Sein überhaupt geltende Schlussfolgerungen zu ziehen, fragt Heidegger nach dem Sein selbst (Seyn), dessen Wahrheit er als ein sich durch das Da-sein ereignendes Geschehen auffasst. Indem Heidegger die Grundzüge seiner seynsgeschichtlichen Besinnung bestimmt, bezeichnet er sie im Vergleich zu den anderen Vollzugsweisen des Denkens als ursprünglich; auf einer anderen Ebene verortet er deshalb auch die Philosophie als Metaphysik (die zum Seyn nicht gelange, zumal sie das Seiende als solches und im Ganzen untersuche) und die Theologie (die am Leitfaden der Metaphysik Gott mit dem höchsten Seienden identifiziere). Heidegger grenzt das Seynsdenken von diesen ab und betont, dass es eine unfruchtbare Verwirrung der

Aufgaben und ein Missverständnis bezüglich der Befähigungen des Denkens und Glaubens gäbe, wenn sich das erste auf den Gott und das zweite auf das Sein richten würde.

Auch wenn Heidegger sich hauptsächlich an die Denker wendet, können seine Hinweise auch die Theologen zu einer sachgemäßen Methode hinführen. Heideggers Ansicht nach sei sich die Theologie der Nachkriegszeit ihrer Voraussetzungen und Aufgaben weniger denn je bewusst. Sie bediene sich implizit der Begrifflichkeit der aristotelisch-scholastischen Tradition,<sup>1</sup> verwechsle das Christentum – die »Metaphysik, die den christlichen Glauben als Wissen ausgibt« – mit der Christlichkeit – »der Glaube an Christus in Christus«<sup>2</sup> – und begehe die größte Verfehlung, wenn sie das Heilige mit der „Transzendenz“ zusammenfallen lasse. Heidegger verwirft die Auffassung Gottes als etwas Transzendentes und auch das allgemeine Konzept der Transzendenz – das er selbst jedoch während der Marburger Zeit verwendet hatte, um das Verhältnis zwischen Dasein und Sein zu beschreiben<sup>3</sup> –, insofern es den Bezug zwischen Gläubigem und Gottheit vergegenständliche: Der Transzendenzbegriff stelle Gott als ein höchstes Seiendes vor, mit dem der Mensch sich wieder zusammenschließen müsse, wobei er „über“ das übrige Geschaffene „hinaus“ gelange.

Heideggers Meinung nach irre auch diejenige theologische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, gemäß der keine tiefe Kluft die beiden trenne, soweit Gott als das Anwesendste und der Mensch als der zu ihm Anwesende vorgestellt werden. Nach Heidegger bleibe der ganze Sachverhalt »grundlos«, sofern das, was dem so verstandenen Gott und dem Menschen zugrunde liege, d. h. das Anwesen selbst, das Wesen des Seyns, »ver-stellt«<sup>4</sup> sei. Das »Grundlose« dieser theologischen Beschreibung verrate den metaphysischen Ansatz der Theologie, die

<sup>1</sup> Vgl. M. Heidegger, *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, hrsg. von P. Trawny, in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main (= GA), Bd. 97, 2015, 193. Heidegger polemisiert gegen die „Pontificia Accademia di San Tommaso d’Acquino“, die 1879 vom Vatikanstaat gegründet wurde.

<sup>2</sup> Ebd., 204.

<sup>3</sup> Heidegger erklärt, warum auch seine Transzendenz-Auffassung zu überwinden sei, in M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 65, 2003<sup>3</sup>, 217, 320. Die Unzulänglichkeit des Transzendenzbegriffes für die Erfassung des Verhältnisses von Sein und Gott wird festgestellt in *Vier Hefte I und II (Schwarze Hefte 1947–1950)*, hrsg. von P. Trawny, GA 99, 2019, 63. Zum „Überspringen der Transzendenz“ und zu der „Überwindung des Horizontes“ während der Kehre des heideggerschen Denkens Mitte der 1930er Jahre vgl. F.-W. von Herrmann, *Transzendenz und Ereignis: Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*. Ein Kommentar, Königshausen & Neumann, Würzburg 2019, 77–86.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Anmerkungen VI–IX (Schwarze Hefte 1948/49–1951)*, hrsg. von Peter Trawny, GA 98, 2018, 139. Gegen das »durchschnittliche metaphysische Vorstellen«, nach der das Sein (gedacht als Seiendheit) zwischen Gott und Mensch „dialektisch“ vermitteln müsse, äußert sich Heidegger in M. Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, hrsg. von P. Trawny, GA 73.2, 2013, 1389.

die Beziehung zwischen Gott und Mensch ähnlich wie den Bezug des Seins zum Seienden, d. h. im Sinne einer „ontologischen Differenz“ denke.<sup>5</sup> Somit unterwerfe die Theologie den Gesetzen des Seins – z. B. dem Satz vom Widerspruch – Gott, obwohl sie behaupte, dass das Göttliche das „Absolute“ „sei“.<sup>6</sup> Nach Heidegger sei auch der »anthropologische Ausweg« der Theologie und der daraus kommende Einfluss der Psychologie nicht angemessen. Entsprechend der anthropologischen Vorstellung sei das Verhältnis von Gott und Mensch »als ein personales«, d. h. in Form einer »Ich-Du-Beziehung«<sup>7</sup> zu beschreiben. Diese „Hinabwürdigung“ des Göttlichen in das Menschliche<sup>8</sup> sei nur möglich, weil das Wesen von Gott und Mensch zusammen mit dem Wesen des Seins selbst bzw. der Wahrheit des Seyns als Ereignis vergessen worden sei, weswegen »der Anspruch des Göttlichen und das Entsprechen des Menschlichen aus«<sup>9</sup> bleibe, zumal es keine wesentliche Sprache geben könne.

In den *Anmerkungen der Schwarzen Hefte* vom Ende der 1940er Jahre, die auf diese Problematik eingehen, bezieht sich Heidegger wahrscheinlich schon auf Martin Buber, der das „dialogische Prinzip“ in seiner Schrift *Ich und Du* (1923) eingeführt hatte, auf die eine Notiz der *Vigilia I* im Jahr 1953 anspielt.<sup>10</sup> Heidegger denkt vielleicht auch an Ernst Troeltsch, nach dem die Überlegenheit des Christentums gegenüber den anderen Religionen in seinem personalistischen Charakter liege.<sup>11</sup> Er war auf Troeltschs Religionsphilosophie im Wintersemester 1920/1921 ausführlich

<sup>5</sup> Vgl. M. Heidegger, *Vigiliae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952/1953–1957)*, hrsg. von P. Trawny, GA 100, 2020, 130, 215.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 226 – wo Heidegger Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 10, a. 5 (dt. Übers. von C.M. Schneider, *Summe der Theologie*, Verlagsanstalt von G. J. Manz, Regensburg, Erster Hauptteil: *Über Gott und seine Werke in der Natur*, Bd. 1, 1886, 192) zitiert und kommentiert: »Gott steht unter dem Satz der Widerspruchslosigkeit als einem Grundzug des Seins.« – und 74 – wo der philosophische Begriff von Gott auf Platons „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“ zurückgeführt wird, die noch auf die οὐσία bzw. auf das Sein bezogen bleibt.

<sup>7</sup> GA 98, 139. Heidegger verweist auf Carl Gustav Jungs Psychoanalyse und verurteilt die gegenseitige Beeinflussung von dieser und der katholischen Theologie. Gegen die christliche Vorstellung der Beziehung zwischen Mensch und Gott in Form eines „Ich-Du“-Gesprächs vgl. M. Heidegger, *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*, hrsg. von T. Regehly, GA 74, 2010, 142.

<sup>8</sup> Vgl. GA 97, 244.

<sup>9</sup> GA 98, 140. Vgl. GA 74, 131, wo geschrieben ist: »Das erste Gesagte ist das *Ungesagte*, d. h. *das Sein* [...]. „Gott“ – Ausruf, Anruf.«

<sup>10</sup> Vgl. GA 100, 81. In M. Buber, *Ich und Du* (1923) (in Ders., *Das dialogische Prinzip*, Güntersloher Verlagshaus, München 2006<sup>10</sup>, 9–138) wird die konstitutive Rolle des Verhältnisses (des Menschen zu Gott und zum Mitmenschen) dargestellt.

<sup>11</sup> Vgl. E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902–1912). Mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen*, hrsg. von T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit S. Pautler, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1998.

eingegangen und hatte den troeltschen »vierfachen Wesensbegriff von Religion« diskutiert, indem er die Einbeziehung der Psychologie und der Erkenntnistheorie in der Betrachtung des Phänomens des Glaubens kritisiert hatte.<sup>12</sup> Ein anderer Theologe, an den Heidegger wohl in den *Schwarzen Heften* gedacht haben wird, ist Friedrich Gogarten. Heidegger kannte Gogartens Theologie vor allem aus Schriften der 1920er Jahre. Einige bemerkenswerte Übereinstimmungen lassen sich jedoch auch zwischen den *Anmerkungen* und dem Werk Gogartens *Der Mensch zwischen Gott und Welt* feststellen, das erst 1952 erschienen ist.<sup>13</sup> Es mag sein, dass Heidegger über die dort ausgeführten Thesen durch Rudolf Bultmann schon informiert worden war, der seit den 1920er Jahren sowohl mit Gogarten als auch mit Heidegger einen Briefwechsel führte.<sup>14</sup>

In seinem Buch beschreibt Gogarten das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als eine personale Beziehung, die durch den Zuspruch des Wortes Gottes entstehe, das sich in Jesus Christus verkörpere. Diese Idee entwickelt Gogarten im Werk *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*<sup>15</sup> (1953) weiter, indem er in die Debatte eintritt, die nach dem Zweiten Weltkrieg begonnen hatte und nach einer Antwort auf die Frage suchte, wie es dazu hatte kommen können, dass Deutschland dem „Hitler-Wahnsinn“ verfallen war. Gegen die gängige Auskunft, laut der die Säkularisierung – d. h. das Verschwinden der christlichen Prägung der europäischen Kultur – dazu maßgeblich beigetragen habe, stellt Gogarten die These auf, dass der Mensch als freier Sohn Gottes, durch den Glauben in persönlicher Beziehung mit ihm, „weltlich“ auf der Erde leben müsse. Durch die Säkularisierung komme die Welt zu ihrer Freiheit, da sie vom Glauben an

<sup>12</sup> Vgl. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hrsg. von M. Jung, T. Regehly, C. Strube, GA 60, 2011<sup>2</sup>, 19–30. Unter anderem zitiert Heidegger E. Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, Mohr, Tübingen 1905. Im SS 1921 zieht Heidegger die Augustinus-Auffassung von Adolf von Harnack derjenigen von Ernst Troeltsch vor, indem er Troeltschs Betrachtungen für zu „kulturgeschichtlich“ orientiert hält (vgl. GA 60, 160–163).

<sup>13</sup> Vgl. F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Vorwerk, Stuttgart 1967<sup>4</sup>. Unter den vorherigen Schriften Gogartens wird wohl *Die religiöse Entscheidung* (Diederichs, Jena 1924) von besonderem Belang für Heidegger gewesen sein, da die Entscheidung für Gott in ihr als zentrale Frage der menschlichen Existenz in der Form »entweder wir oder die Ewigkeit« (9) entworfen wurde.

<sup>14</sup> Heideggers Einfluss auf die beiden Theologen lässt sich in ihrer Korrespondenz erkennen (vgl. R. Bultmann/F. Gogarten, *Briefwechsel 1921–1967*, hrsg. von H. Götz Göckeritz, Mohr, Tübingen 2002). Der Name „Gogarten“ taucht oft in Bultmanns Briefen an Heidegger auf, zumal er Bultmanns „entmythologisierende“ Hermeneutik des Neuen Testaments im Anschluss an Heideggers Auslegung der Neuzeit und des Wahrheitsbegriffes weiterführt (vgl. vor allem F. Gogarten, *Entmythologisierung und Kirche*, Vorweg-Verlag, Stuttgart 1953).

<sup>15</sup> Vgl. die Auflage vom Jahr 1958 von F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Siebenstern, München 1966.

Götter, Teufel und allerlei magische Zwischenwesen befreit (entmythologisiert) werde. Die Welt lasse sich nunmehr als Schöpfung Gottes eigentlich denken und werde zum Raum des freien Handelns des Menschen, der sie jedoch bewahren müsse. Denn der Mensch habe die Welt als Erbe erhalten, dergestalt, dass er für sie vor Gott Verantwortung tragen solle.<sup>16</sup> Eine solche „Säkularisierung“ als gottoffene Form der Weltlichkeit, als verantwortliche „Verweltlichung“, grenze Gogarten von einem atheistischen „Säkularismus“ ab.<sup>17</sup>

Heidegger verfolgt die ganze Diskussion, die im Hintergrund von Gogartens Schriften steht, und hält sie für nicht radikal genug, da sie zum Grund der Säkularisierung – zur Seinsvergessenheit der Metaphysik – nicht gelange und demzufolge das Wesen der Welt als Geschehen der Seynswahrheit – welches die eigentliche „Verweltlichung“ sei – nicht erfassen könne. Gegen Ende der 1940er Jahre merkt Heidegger deswegen an: »Säkularisierung und Verweltlichung – sind nicht das Selbe. [...] Verweltlichung: daß das Sein in das Welten von Welt einkehrt; dafür muß erst Welt sich ereignen, ihr Wesen sich lichten [...]. Säkularisierung: daß innerhalb von Metaphysik und Christentum das bloß menschliche Tun und Herstellen die Oberhand gewinnt und sich in seiner Weise die christliche Offenbarung zunutze macht und in eine Sittenlehre einbildet. [...] Alle Säkularisierung bleibt hinter dem Wesen von Welt zurück«<sup>18</sup>. Dasselbe gelte für die „Entchristlichung“: man bedauere moralistisch, dass sich das individuelle und das gemeinschaftliche Leben entchristlicht habe, ohne ahnen zu können, was dem Verlust an Kraft der vermeintlichen »ewigen Wahrheit«<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Vgl. die letzte Formulierung dieses Gedankens in F. Gogarten, *Jesus Christus – Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie*, Mohr, Tübingen 1966, 92.

<sup>17</sup> Zu diesem Sachfeld im Allgemeinen vgl. C.F. von Weizsäcker, *Säkularisierung und Säkularismus*, Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1968.

<sup>18</sup> GA 98, 102. Vgl. 42, 132, wo Heidegger mit den zwei Bedeutungen des Wortes „Welt“ – die eine entspreche der Seynswahrheit und die andere dem Saeculum – spielt und schreibt: »Was jetzt [...] geschieht, ist eine Weltgeschichte ohne Welt«; »Wir sind vermutlich sehr weltlich, aber nirgends weltisch«. In den *Schwarzen Heften* aus den 1930er Jahren wird die Welt oft mit den Göttern und der Geschichte in Verbindung gebracht (vgl. M. Heidegger, *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, hrsg. von P. Trawny, GA 94, 2014, 31, Nr. 86; 209, Nr. 1; 214, Nrn. 26–27; 218, Nr. 37b; 442, Nr. 38; *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, hrsg. von P. Trawny, GA 95, 2014, 51, Nr. 55; *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, hrsg. von P. Trawny, GA 96, 2014, 123, Nr. 83). In diesen *Überlegungen* besitzt die Welt jedoch noch die Bedeutung des Möglichkeitsbereiches eines geschichtlichen Volkes, das „seinen“ Gott hat.

<sup>19</sup> GA 98, 106. Vgl. GA 94, 62, Nr. 159. In GA 98, 285–286, verurteilt Heidegger die Kirchenpolitik, die unter „Rettung des Abendlandes“ die „Rettung der christlichen Kirche“ (gar nicht des Christlichen) verstehe. Der eigentliche »Untergang der Welt« sei gerade »der Untergang [...] in das Christentum« (Heidegger nennt diese Feststellung »christliche Spenglerei« ebd., 133). Schon in GA 96, 266, hatte Heidegger die »„Rettungsaktionen“ für die „geistige Überlieferung“« kritisiert, durch die sich die »kirchlichen „Kreise“« dem »von ihnen festgestellten Niedergang der „Kultur“« entgegensetzten.

des Christentums bzw. dem Nihilismus zugrunde liege. Heidegger erwähnt den „Rettungsversuch“ der Theologie: die „Entchristlichung“ im Rahmen des Christentums zurückzubringen, indem sie als Verwirklichung irgendeines unerkennbaren Plans Gottes gedeutet werde. Somit maßt sich die Theologie an, durch philosophiehistorische Beobachtungen die Weltgeschichte auf Gott als unerschütterlichen Grund zurückzuführen, um die Weltgeschehnisse kalkulieren und unter Kontrolle bringen zu können. Sie leiste der Kirche deswegen gute Dienste,<sup>20</sup> deren Herrschaft jedoch nicht ewig – was so viel heißt wie unbestreitbar – sei.

## 2. Zum „Wesen“ des Christentums: Die Rückkehr in das „Jesumäßige“

Indem Heidegger schreibt, man dürfe »auch einmal der Entstehungsgeschichte der Kirchenherrschaft nachgehen«<sup>21</sup>, greift er auf mehrere Autoren zurück, die die kirchlichen Einrichtungen „genealogisch“ entmachten wollten. Unter diesen sind vor allem Franz Overbeck und Adolf von Harnack zu nennen. Den Aufzeichnungen zu einem „Kirchenlexikon“ von Overbeck ist zu entnehmen, dass die einzige Aufgabe einer echt wissenschaftlichen Theologie darin liege, eine „profane Kirchengeschichte“ zu schreiben, um zu zeigen, dass sich der christliche Glaube durch eine solche Geschichte gar nicht erklären lasse. Dies könne indirekt die Unmöglichkeit einer christlichen Theologie beweisen. Overbeck nimmt Abstand von Adolf von Harnack, auch wenn dieser den griechischen und römischen Katholizismus samt dem Protestantismus (d. h. die gesamte kirchliche Institution mit ihren Riten, Dogmen und Gesetzen) vom „Wesen“ des Christentums unterschieden hatte.<sup>22</sup>

---

Dabei hatte Heidegger die „Bekenntnisfront“ erwähnt, d. h. die Widerstandsbewegung der evangelischen Kirche gegen die Nationalsozialisten und die „Deutschen Christen“ von 1934 bis 1945. Gogarten hatte sich im August 1933 den „Deutschen Christen“ angeschlossen. Doch schon im November 1933 hatte er sich entschieden von dieser nationalsozialistisch geprägten „Glaubensbewegung“ getrennt.

<sup>20</sup> Vgl. die Notiz aus dem Jahr 1954, wo Heidegger den »Gnostizismus« kritisiert, der »den Willen Gottes zu kennen (γνώμη) meint« (GA 100, 120), und diejenigen, die das Wort „Gnostizismus“ verwenden, ohne seinen Sinn zu klären. Heidegger spielt wahrscheinlich auf die „Gnosis-These“ Eric Voegelins an, der in der Moderne eine Wiederkehr der Gnosis in Form einer politischen Religion sah. Voegelins Auffassung wird ausführlich dargestellt in *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (Kösel, München 1956). Sie ist auch dem Buch *Die politischen Religionen* (1939) (Fink, Paderborn/München 2007<sup>3</sup>) zu entnehmen, das Heidegger nicht unbekannt gewesen sein dürfte. Zur Vielfältigkeit des alten und des modernen Gnostizismus vgl. A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 2011<sup>2</sup>.

<sup>21</sup> GA 98, 106.

<sup>22</sup> Im *Nachwort* zur zweiten Auflage von *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1903) schreibt Overbeck, dass ihm Harnacks »Saecularschrift« die »„Unwesentlichkeit“ des Christentums weit eindringlicher bewiesen« habe als »das „Wesen“, dessen Erweisung auf ihrem Titelblatt angekündigt ist.« (317–318).

Harnack und die Stellvertreter der liberalen Theologie – neben Nietzsche, dessen *Antichrist* (1888) die Inspirationsquelle von allen ist – sind offenbar die impliziten Gesprächspartner Heideggers, wenn er Ende der 1940er Jahre eine *Anmerkung* mit dem Titel *Das Christliche* verfasst und schreibt: »Verstehen wir darunter Leben und Predigt Jesu, das von Jesu erfahrene und ausgetragene Gottes- und Welt-Verhältnis, dann liegt dieses „Christliche“ vor aller Umdeutung der Person Jesu zum Christus. Das Christliche ist in Wahrheit dann das Vor-Christliche«<sup>23</sup>. In seinem Werk *Das Wesen des Christentums* (1899-1900) hatte Harnack Jesus als historische Verwirklichung des Evangeliums dargestellt, das seiner Meinung nach aus keiner Doktrin bestehe, sondern aus der Verkündigung des Reiches Gottes als lebendiger Beziehung mit ihm im herzlich-hilfreichen Miteinander der Menschen. Harnack hatte Jesus von der Figur des Messias als des Erlösers der ganzen Menschheit (letzterer aufgefasst im Sinne des Weges zu einem überhimmlischen geistigen Leben nach dem Tod) stark unterschieden.<sup>24</sup> Ebenso hatte Harnack die Differenz zwischen dem historischen Jesus und der griechischen Auffassung des Messias, d. h. Christus, hervorgehoben, indem er der allmählichen Vergottung Jesu nachgegangen war,<sup>25</sup> die bei der christlichen Urgemeinschaft (die der Auferstehung

<sup>23</sup> GA 98, 103. In seinem Werk *Der Antichrist* hatte Nietzsche Jesu vom Christentum bereits unterschieden, indem er ausgeführt hatte, dass Jesus, ein »heilige[r] Anarchist« (F. Nietzsche, *Der Antichrist*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, München/Berlin, Bd. 6, 1999<sup>2</sup>, 165–254, hier 198), nicht so stark wie die christliche Mitleidsethik, die Theologie, die davon abhängige (deutsche) Philosophie und der jüdisch-christliche Gottesbegriff zu verurteilen sei.

<sup>24</sup> Vgl. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, hrsg. von T. Rendtorff, Gütersloher Verlagshaus, Kaiser 1999, 146–149. Nach Harnack eignete sich Jesus den Titel „Messias“ an, um absolute Anerkennung bei dem Volk zu gewinnen. „Messias“ hatte jedoch bei den Juden keine feste Bedeutung und war mit nationalistischen Hoffnungen streng verbunden. Erst nach dem Tode Jesu wurde der Messias als Gottesmensch gepriesen und Jesus nicht mehr nur als einer der »großen Propheten und Offenbare[r] Gottes, sondern als de[r] göttlich[e] Lenker der Geschichte, als der Anfang der Schöpfung Gottes« (162) gewürdigt.

<sup>25</sup> Der Unterschied zwischen Jesus und Christus samt der Infragestellung der Zweinaturenlehre Jesu, manchmal bis zur Verneinung seiner göttlichen Natur, wurde zum Topos der Tübinger und Göttinger theologischen Schulen. Gegen die Verneinung der doppelten Natur Jesu Christi betont die katholische Theologie, dass die Göttlichkeit eine Eigenschaft nicht nur von Christus sei, sondern auch von Jesus. Außerdem bedeute „Christus“ nicht unmittelbar „Gott“: es sei einfach die griechische Übersetzung von „Messias“, „dem Gesalbten“, und bezeichne die Mission Jesu, nämlich die Erlösung der ganzen Menschheit. Der „Mensch“ Jesus sei von Anfang an göttlicher Natur gewesen, da er von einer Jungfrau kraft des Heiligen Geistes zur Welt gekommen sei. Jesus habe immer ein Bewusstsein seiner Göttlichkeit gehabt, weil er sich mit dem Namen Gottes bzw. mit dem Ausdruck »Ich bin« (vgl. Markus, 14, 62; Johannes, 8, 58, in *Die Bibel*, übers. von F.E. Schlachter, Genfer Bibelgesellschaft, Genf 2002, 1054, 1114) bezeichnet habe und zu Maria und Joseph im Tempel von Jerusalem gesprochen habe: »Weshalb habt ihr mich gesucht? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?« (Lukas, 2, 49, ebd., 1062). Schon 1947 setzte sich die katholische



eine zentrale Bedeutung für den Glauben beimaß) begonnen habe, von Paulus (der auf das griechische Symbol des „θεῖος ἀνὴρ“ zurückgriff) bestätigt worden sei und sich im Hellenismus (durch den Austausch des Begriffes des „Messias“ mit demjenigen des „Λόγος“) vollendet habe.<sup>26</sup> Harnack hatte den Übergang von Jesus zu Christus mit der Entstehung einer katholischen „Lehr- und Gesetzeskirche“ in Verbindung gebracht<sup>27</sup> und für eine Rückkehr zum „Wesen“ des Christentums, d. h. zur ursprünglichen Botschaft Jesu plädiert, die er als lebendigen Glauben verstanden hatte, dessen Kern von ethischer Natur sei.

Trotz der Nähe einiger Ideen Harnacks zu Heideggers Auffassung des christlichen Glaubens, ist die Stellungnahme des Theologen mit derjenigen des Denkers nicht zu verwechseln. Denn Heidegger hatte bereits im Wintersemester 1920/1921 klar verneint, dass der Sinn des Neuen Testaments bloß ethisch sein könne.<sup>28</sup> In der *Anmerkung* über das Christliche vom Ende der 1940er Jahre hält er auch »die rationale Erklärung der christlichen Offenbarungslehren«<sup>29</sup> für nicht ausreichend. Heidegger gibt zu verstehen, dass die Christlichkeit einen unableitbaren, echt religiösen – auf das Göttliche verweisenden – Zug enthalte, den er nun „Vorchristliches“ oder „Jesumäßiges“ nennt und sogar vom Urchristentum unterscheidet.<sup>30</sup> Wenn Heidegger schon im Jahr 1943, im Aufsatz *Nietzsches Wort*

---

Theologie mit den einzelnen Thesen der liberalen Theologie im Buch von Michael Schmaus *Vom Wesen des Christentums* auseinander (vgl. die dritte erweiterte Auflage von Schmaus' Werk, veröffentlicht im Jahr 1954 beim Buch-Kunstverlag).

<sup>26</sup> Harnack gibt zu, dass Jesus sich „Gottessohn“ genannt habe, aber er glaubt, dass Jesus unter dieser Benennung nur eine zu erfüllende Pflicht verstanden habe (vgl. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, a. a. O., 144). Nach Harnack habe sich die Vergottung Jesu Christi vollzogen, alsbald der Begriff des Messias, unverständlich im hellenistischen Kontext, durch das Konzept des Λόγος ersetzt worden sei. Der Λόγος-Begriff habe die historische Figur von Jesus verdeckt, indem er die Christologie begründet und das Verhältnis Christi »zur Gottheit [...], Kosmos, Vernunft und Ethik in eine Einheit gefaßt« (196) habe.

<sup>27</sup> Zur Entwicklung des christlichen Glaubens zum Katholizismus und zu seiner Verkörperung in einem kirchlich-politischen Gemeinwesen vgl. ebd., 188–200. Nach Harnack sei die Hellenisierung des Christentums (2.–4. Jahrhundert) ein Wendepunkt gewesen, da sie die Verwandlung der Kirche in eine Einrichtung und die Definition eines strengen Kults sowie die Formalisierung einer Ethik und Religionsphilosophie verwirklicht habe. Obwohl der »Sinn von der Einfalt des Evangeliums [damit] abgezogen« (197) wurde, hält Harnack die Begegnung des Christentums mit dem Griechentum für die Basis der abendländischen Zivilisation und behauptet, dass wir alles, was wir besitzen und schätzen, dem Bunde zwischen Christentum und Antike verdanken. Zu beiden Aspekten von Harnacks Einschätzung vgl. P. Stagi, *Che cos'è il cristianesimo? Introduzione a L'essenza del cristianesimo* di Adolf von Harnack, Stamen, Roma 2013, 114–117.

<sup>28</sup> Vgl. GA 60, 120, wo Heidegger auch Nietzsches Auslegung der Paulus-Briefe als Ausdruck von „Ressentiment“ ablehnt.

<sup>29</sup> GA 98, 103.

<sup>30</sup> Vgl. *ibidem*.

»Gott ist tot«, »das christliche Leben [...] vor der Abfassung der Evangelien«<sup>31</sup> verortet und ihm eine kurze Dauer zugemessen hatte, differenziert er Ende der 1940er Jahre ein solches Leben und das Urchristentum im Allgemeinen – das er nunmehr als der Metaphysikgeschichte zugehörig erachtet – vom »Vor-Christliche[n]«, das »in gewisser Weise [...] außerhalb des Metaphysischen«<sup>32</sup> liege. Heidegger schreibt: »Vermutlich muß der heutige Mensch, wenn er noch gesonnen ist, „christlich“ zu sein, in das Vor-christliche Leben Jesu zurückkehren.«<sup>33</sup>

Jesus, der als Mensch in Angst versetzt worden sei, gelitten habe und am Kreuz gestorben sei, um ein Leben zu vollenden, währenddessen er „eigentlich“ – d. h. seinem eigenen Sein gemäß und somit im bergenden Verhältnis mit dem Sein selbst – existiert habe, dürfte nach Heidegger in besonderer Weise auf das Göttliche – und allerdings in der Form des Gottes der Christlichkeit – verwiesen haben. Heidegger wird wohl in Jesus das Wesen des Menschen als des „Sterblichen“ anerkannt haben, d. h. als desjenigen, der sich dem Tod – in dem das Nichts des Seyns einbreche – aussetze und sich dadurch dem Entzug des Seyns öffne, um dessen Verborgtheit zu hüten und den Wesensraum für die Gottheit vorbereiten zu können. Der Gott, der Jesus verkündet habe, sei jedoch nur eine der möglichen Erscheinungen des Göttlichen, welches in Zusammenhang mit der Wahrheit des Seyns und innerhalb der Seynsgeschichte noch nie erfahren wurde. Deshalb schreibt Heidegger, dass »das Vor-Christliche« – was so viel heißt wie das „Jesumäßige“ – noch keine »seynsgeschichtliche Verwindung«<sup>34</sup> des Metaphysischen sei. Erst das seynsgeschichtliche Denken, das die Etappen der Seynsgeschichte zwecks der Vorbereitung auf die Verwindung der Metaphysik nachvollziehe, könne »zum helfenden Anlaß« für die »Rückkehr in das Vorchristliche« mittelbar werden und dabei »hilfreicher sein als alle Theologie«<sup>35</sup>, mag es auch als „einfältig“ gegenüber den metaphysischen Beweisen der Theologen aussehen.<sup>36</sup> Heideggers indirekte Hilfe für das Aufblühen eines lebendigen Glaubens bzw. eines „jesumäßigen“

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, in *Holzwege*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 5, 2003<sup>2</sup>, 209–267, hier 219.

<sup>32</sup> GA 98, 103.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*. Vgl. GA 99, 139, wo Heidegger den »Gott des christlichen Glaubens, der Gott in Christus lehrt«, vom »Göttlich[en]«, das »aus dem Wesen von Welt« bzw. aus der Seynswahrheit zu erfahren sei, unterscheidet.

<sup>35</sup> GA 98, 103. In M. Heidegger, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 82, 2018, 233, notiert Heidegger, dass auch das »gedankliche Fundament« des Christlichen erst mit der Metaphysik ausgehend von der Seinsfrage durchdacht werden könne.

<sup>36</sup> Für Heideggers Kritik an den Gottesbeweisen vgl. GA 94, 240, Nr. 104; 457, Nr. 60; GA 95, 8, Nr. 7; GA 96, 39, Nr. 19. Zu den Charakterzügen des einfältigen Denkens vgl. GA 98, 63, 66–67.

Verhältnisses mit dem Göttlichen beginnt bereits kurz vor der Ausarbeitung des seinsgeschichtlichen Denkens, alsbald er anfängt, die „Genealogie“ des theologischen bzw. metaphysischen Konzepts von Gott zu umreißen.

### 3. Die „Destruktion“ des jüdisch-christlichen Gottesbegriffs: nihilistische Allmacht

Die auf die antike Philosophie zurückgehenden Voraussetzungen des traditionellen Gottesbegriffs werden von Heidegger bereits in der Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927) umfassend untersucht, währenddessen das griechische Denken als Quelle der Idee vom Menschen betrachtet wird, die sich in der philosophischen Tradition gefestigt habe. In dieser Vorlesung zeigt Heidegger, dass die cartesianische Subjektvorstellung sich ausgehend von der antiken und mittelalterlichen Ontologie erklären lasse, die implizit durch eine »Interpretation des Seienden mit Rücksicht auf das herstellende Verhalten«<sup>37</sup> geleitet worden sei. Gemäß dieser Interpretation sei Gott *summum ens*, *causa sui* und Schöpfer des Seienden im Allgemeinen.

Die „phänomenologische Destruktion“ des christlichen Gottesbegriffs, die Heidegger Ende der 1920er Jahre vornimmt, verweist ihn auf den jüdischen Ursprung des Christentums – auf die jüdisch-christliche Idee eines Schöpfergottes –, welchen er in den Vorlesungen über die Phänomenologie der Religion (1920–1921) zugunsten des in den Paulusbriefen vorherrschenden Gedankens eines „neuen Menschen“ übergangen hatte.<sup>38</sup> Heidegger betrachtet das Christentum und das Judentum jedoch nicht in ihrer Komplexität und ihrem Reichtum an religiösen Phänomenen, sondern beschränkt sich auf die Rolle, die ihre Rezeption im Lauf der Geschichte der Metaphysik

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 24, 1997<sup>3</sup>, 147. Für Descartes' Metaphysik-Vorstellung vgl. C. Perrin, *Entendre la métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*, Éditions Peeters, Louvain/Paris 2013. Zu einer Kritik an Heideggers Auslegung von Descartes und mit ihr an seiner Vorstellung der Neuzeit vgl. L. Messinese, *Heidegger e la filosofia dell'epoca moderna. L'„inizio“ della soggettività: Descartes*, Lateran University Press, Roma 2004<sup>2</sup>.

<sup>38</sup> Am Anfang der Vorlesung, als »Einzelbemerkung« zum Galaterbrief, hatte Heidegger gesagt: »Voller Bruch mit der früheren Vergangenheit, mit jeder nicht christlichen Auffassung des Lebens.« (GA 60, 69). Außerdem hatte Heidegger vorausgesetzt, dass der »Urtext« des Neuen Testaments in griechischer Sprache geschrieben wurde (vgl. 68). Zu diesem »unbewussten antisemitischen Vorurteil« sowie zur sachgemäßen Betrachtung des Verhältnisses zwischen dem Neuen Testament und der hebräischen Torah nach der Entdeckung der Qumran-Manuskripte (1947) vgl. E. Giannetto, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Roma 2010, 16–20, 71–75.

spielt<sup>39</sup> und tendiert dazu, ihre Charakterzüge vor dem Hintergrund der Deutung zu rezipieren, die Nietzsche ihnen gegeben hatte.

Insoweit der Gottesbegriff, der sich in der Wirkungsgeschichte des jüdischen Denkens durchgesetzt habe, derjenige des aus dem Nichts schaffenden Yahwehs gewesen sei, eignet sich Heidegger diesen Begriff an und konzentriert sich auf die Rolle, die er im Prozess der „Inkubation“ der Machenschaft – die Auslegung des Seins als etwas Machbares und Beherrschbares –<sup>40</sup> gespielt habe. Die Entstehung und die Entfaltung der Machenschaft wird von Heidegger in den *Beiträgen zur Philosophie* (1936–1938) rekonstruiert und in den übrigen seinsgeschichtlichen Abhandlungen präzisiert.<sup>41</sup> Heidegger zufolge habe die *monotheistische* Auffassung eines *befehlenden allmächtigen Schöpfergottes*, die sich im Mittelalter mit dem griechischen Verständnis der φύσις als einer Weise der ποιήσις (Mache) vereinigt habe, das Hervortreten der bei den Griechen noch verhüllten Machenschaft ermöglicht.<sup>42</sup> Indem im Mittelalter das Seiende im Ganzen zum von Gott *als summum ens* und *causa sui* hervorgebrachten *ens creatum* und der Mensch zum Ebenbild Gottes erklärt worden seien, habe sich ein solcher Ursache-Wirkungs-Zusammenhang in der Neuzeit mathematisch bzw. „rechnerisch“ gestalten können.<sup>43</sup> In der Vorlesung *Die Frage nach dem Ding* (WS

<sup>39</sup> Daraus wird die Antwort Heideggers an Paul Ricœur ersichtlich, der gegen das Seinsdenken einwendet, dass es dem jüdischen Erbe keine Beachtung schenke und die Beziehungen zwischen jüdischer und griechischer Welt vernachlässige (vgl. den Bericht in J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Minuit, Paris, vol. IV: *Le chemin de Heidegger*, 1985, 40).

<sup>40</sup> Vgl. GA 65, 107–109; GA 66, 173.

<sup>41</sup> Vgl. M. Heidegger, *Parmenides*, hrsg. von M.S. Frings, GA 54, 20183, 59, 75; GA 65, 54, 126–128, 132; *Besinnung*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 66, 1997, 239–241, 374; *Metaphysik und Nihilismus*, hrsg. von H.-J. Friedrich, GA 67, 2018<sup>2</sup>, 161–166; *Die Geschichte des Seyns*, hrsg. von P. Trawny, GA 69, 2012<sup>2</sup>, 46–47; *1. Die Metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens (Metaphysik)*. *2. Einübung in das philosophische Denken*, hrsg. von A. Denker, GA 88, 2008, 67.

<sup>42</sup> Zu den genauen Stationen, an denen sich der Anfangscharakter der φύσις bzw. ἀρχή als Gott der ontologischen Metaphysik ausgestaltet habe und sich, vermittelt seiner Synthese mit dem alttestamentlichen Schöpfergott, im Umkreis des hellenistisch-römischen Denkens in den allmächtigen christlichen Schöpfergott verwandelt habe, vgl. I. Schüßler, *Blick – Allmacht – Wink. Zur Gottesfrage bei M. Heidegger*, in H. Seubert/K. Neugebauer (Hrsg.), *Auslegungen. Von Parmenides bis zu den Schwarzen Heften*, Alber, Freiburg/München 2017, 243–271, hier 259–260.

<sup>43</sup> Vgl. M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, hrsg. von P. Jaeger, GA 41, 1962, 110–111, wo Heidegger sagt, dass beide Wesensmomente der neuzeitlichen Metaphysik, d. h. die Auffassung des Seienden als Geschaffenes und die der μάθησις, nicht einfach Gehalt und Gestalt dieser Metaphysik seien, weil die μάθησις, als Form, selbst zum christlichen Inhalt des metaphysisch-neuzeitlichen Weltgebäudes gehöre. Silvio Vietta beweist die Richtigkeit der heideggerschen Ausführungen über den Rationalismus der Neuzeit, die in die Globalisierung der heutigen Welt gemündet habe, obwohl er bemerkt, dass Heidegger die Bedeutung der Descartes'schen Rationalität überschätze, sofern er nicht ganz wahrhaben wolle, dass Descartes' Philosophie von der „Revolution der Rationalität“ ermöglicht worden sei, die sich bei den Griechen vollzogen habe und die ihrerseits der „Revolution des Neolithicums“ gefolgt sei (vgl. S. Vietta, »*Etwas rast um den Erdball...*«. *Martin Heidegger: Ambivalente Existenz und Globalisierungskritik*, Fink, München 2015, 141–148, 181–184).

1935/1936) sieht Heidegger deshalb bezüglich der Machenschaft und der von ihr ausgeübten Kontrolle und Manipulation alles Seienden das jüdisch-christliche Kulturgut und das rechnende, funktionale Denken als zu einer einzigen Tradition verbunden an.

In der Abhandlung *Besinnung* (1938–1939) präzisiert Heidegger, dass der »christlich-jüdische Gott«, als *causa sui*, »die Vergötterung nicht irgendeiner besonderen Ursache einer Bewirkung, sondern die Vergötterung des Ursacheseins als solchen«<sup>44</sup> sei. Dass Kausalität und Gottheit zusammenfallen, bringt eine »Entgötterung« – einen Verlust des eigentlich Göttlichen – mit sich und »leistet [...] dem in der Neuzeit erst beginnenden Wandel der Erklärung in den planend-einrichtenden Betrieb alles Seienden und seines Vorstellens und Erlebens die besten Dienste.«<sup>45</sup> In dieser entgöttlichenden Vergöttlichung »herrscht eine einzigartige Zugehörigkeit des Menschen zum Seyn, die am ehesten mit dem Namen der Seinsvergessenheit bezeichnet werden kann.«<sup>46</sup>

Dieses Vergessen sei der Metaphysik eigen, die das Sein als das allem Seienden Gemeinsame denke und das Seiende im Ganzen ausgehend vom höchsten Seienden – verstanden als einheitliches und totalisierendes Prinzip – aufgreife: Die Metaphysik habe eine „onto-theo-logische“ Verfassung. In der Vorlesung *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (SS 1936) vertritt Heidegger die These, die offizielle Theologie gründe in der Philosophie, die eine durch Platon eröffnete und in sich metaphysisch gefügte Denkungsart sei. Er stellt fest: »Jede Philosophie als Metaphysik ist Theologie in dem ursprünglichen und wesentlichen Sinne, daß das Begreifen (λόγος) des Seienden im Ganzen nach dem Grunde (d. h. der Ur-sache) des Seyns fragt und dieser Grund θεός, Gott, genannt wird. [...] Man darf die in der Philosophie liegende Theologie aber niemals abschätzen nach irgendeiner dogmatisch kirchlichen [...]. Wahr ist vielmehr umgekehrt, daß die christliche Theologie die Verchristlichung einer außerchristlichen Philosophie ist.«<sup>47</sup>

<sup>44</sup> GA 66, 240; vgl. GA 100, 37.

<sup>45</sup> GA 66, 240.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. von I. Schüßler, GA 42, 1988, 87. Vgl. *Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«*, in *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 9, 2004<sup>3</sup>, 365–383, hier 379. Heidegger bezeichnet die Metaphysik zum ersten Mal als „Ontotheologie“ – ein Begriff, den er aus dem Werk Kants übernimmt (vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von J. Timmermann, Meiner, Hamburg 1998, A 632/B 660, 597) – im WS 1930/1931, in der Vorlesung über Hegels *Phänomenologie des Geistes* (vgl. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von I. Görland, GA 32, 1997<sup>3</sup>, 140–145). Er spricht ihr einen „theologischen“ und einen „logistischen“ Zug in der *Vigiliae II* zu (vgl. GA 100, 147, 151, 159) und in *Besinnung* gibt er zu verstehen, dass die ontotheologische Verfassung der Metaphysik sich vor dem Horizont des jüdisch-christlichen Monotheismus klar bestimmen lasse (vgl. GA 66, 374). Nach István Fehér habe Heidegger die Grundzüge der Ontotheologie vor der Ausarbeitung der Auffassung der Metaphysik als Seinsgeschichte definiert (vgl. I.M. Fehér, *Heideggers Kritik der Ontotheologie*, in A. Franz/W.G. Jacobs (Hrsg.), *Religion und Gott im Denken*

Die Antwort auf die Frage, »wie der Gott in die Philosophie kommt«, die Heidegger im Vortrag *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957) stellen wird, lautet deshalb, dass das der Philosophie eigene Untersuchungsfeld, das Sein des Seienden, »im Sinne des Grundes gründlich nur als causa sui vorgestellt« werde, womit »der metaphysische Begriff von Gott genannt«<sup>48</sup> sei. Zu dem Gott, der, indem er sich selbst begründet, dem Seienden im Ganzen eine unauslöschbare Grundlage bietet, »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 [...] musizieren und tanzen. Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie [...] preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher«, d. h. »es ist freier« für einen „lebendigen“ Gott, der die Existenz des Menschen beseelt – »als es die Onto-Theo-Logik«, gemäß ihrem theoretischen Ansatz, »wahrhaben möchte.«<sup>49</sup>

Heidegger sieht die Rezeptionsgeschichte des alttestamentarischen Gottesbegriffes als entscheidend für die Durchsetzung des „ontotheologischen“ Denkens und folglich für die Entstehung des Nihilismus an, dessen Wesen er als »die Geschichte« bestimmt, »in der es mit dem Sein selbst nichts ist.«<sup>50</sup> Da der Nihilismus in die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts mündet, merkt Heidegger Mitte der 1940er Jahre an: »Die modernen Systeme der totalen Diktatur entstammen

---

*der Neuzeit*, Schönigh, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000, 200–223, hier 220–223). Augustinus Wucherer-Huldenfeld behauptet, dass Heidegger seine These ausgehend von einer neuscholastisch orientierten Rezeption der Ontologie ausgearbeitet habe, gegen die sich eine durch Heidegger selbst beeinflusste Relektüre der Metaphysik des Thomas von Aquin entwickeln lasse, die zeigen könne, dass nicht alle Philosophie und Theologie „ontotheologisch“ sei (vgl. A.K. Wucherer-Huldenfeld, „Fußfassen im anderen Anfang“. *Gedanken zur Wieder-holung der denkgeschichtlichen Überlieferung philosophischer Theologie*, in P.-L. Coriando (Hrsg.), „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“. Martin Heidegger und die Gottesfrage. Klostermann: Frankfurt am Main 1998, 159–181, hier 166–181).

<sup>48</sup> M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in *Identität und Differenz*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 11, 2006, 67. Vgl. GA 99, 71, 139–140.

<sup>49</sup> M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, a. a. O., 77. Mit der Bevorzugung des „göttlichen Gottes“ vor dem „Gott der Philosophie“ will sich Heidegger nicht zur religiösen Anschauung Pascals bekennen, die er ausschließlich als »Ergänzung« (GA 96, 39, Nr. 18; vgl. GA 95, 343, Nr. 63; GA 100, 223) Descartes' betrachtet. Pascals „Logik des Herzens“ sei nicht jenseits des Begriffsrahmens von Descartes' „Logik der Vernunft“ zu verorten, da das pascalsche »christliche Denken« »die tiefste Rettung des Cartesianismus durch das Christentum und dadurch die verlässlichste Bejahung der Neuzeit durch das Kulturchristentum« (GA 95, 344, Nr. 63; vgl. GA 96, 18, Nr. 9; GA 97, 409) sei. Auf Pascals Gegenüberstellung von einer „Logik des Herzens“ und einer „Logik der Vernunft“ bezieht Heidegger sich auch in *Wozu Dichter?*, in GA 5, 269–320, hier 306, 311. Zu einer diametral entgegengesetzten Auffassung des Verhältnisses von Pascal und Descartes vgl. C. Ciancio, *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995.

<sup>50</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, hrsg. von V.B. Schillbach, GA 6.2, 1997, 304. Zu dieser »seinsgeschichtliche[n] Bestimmung des Nihilismus« im Unterschied zur gewöhnlichen und nietzscheanischen vgl. 301–361 und R. Morani, *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano-Udine 2010, 167–177.

dem jüdisch-christlichen Monotheismus«. <sup>51</sup> In dieser Notiz spielt er darauf an, dass die Tradition der abendländischen Metaphysik zu der Machtpolitik geführt habe, die in Hitlers und Stalins totalitären Regierungen gipfele. <sup>52</sup>

Auf das Symbol des Vernichtungsvermögens einer solchen Politik, nämlich auf die Schoah, verweist Heidegger in einer fast gleichzeitigen *Anmerkung*, die lautet: »Wenn erst das wesenhaft „Jüdische“ im metaphysischen Sinne gegen das Jüdische kämpft, ist der Höhepunkt der Selbstvernichtung in der Geschichte erreicht.« <sup>53</sup> Mit dem Ausdruck »wesenhaft „Jüdische“« (in Anführungszeichen) meint Heidegger die metaphysische Überlieferung und die Technikzivilisation, die sich in ihr zugespitzt habe, wohingegen er dem Wort „Jüdische“ (ohne Anführungszeichen) die Bedeutung der wirklichen Juden gibt, gegen welche sich die totalitäre Machtpolitik durch technische Mittel in den Vernichtungslagern wende. <sup>54</sup> Da sich ein solches vernichtendes

<sup>51</sup> GA 97, 438; vgl. GA 99, 116. Zu einer Auslegung dieses Satzes im Kontext von Heideggers Kritik an der Politisierung des Christentums vgl. F. Brencio, *Dalle Überlegungen alle Anmerkungen. La critica alla tradizione giudeo-cristiana nei Quaderni heideggeriani*, in N. Cusano (Hrsg.), *Verità e individuo. Discussione su Heidegger e i Quaderni neri*, Sonderausgabe von „La filosofia futura“, 4 (2015), 69–85, hier 82.

<sup>52</sup> Heidegger nennt Hitler „Verbrecher“ in der Mitte der 1940er Jahre (vgl. GA 97, 444, 460). Für Heideggers Äußerungen nach dem zweiten Weltkrieg über Hitler vgl. 98, 128, 150, 230, 250, 258, 460; GA 98, 21, 77; über Stalin vgl. GA 97, 156, 250, 461.

<sup>53</sup> GA 97, 20. Diese ist eine von den 14 Aufzeichnungen der *Schwarzen Hefte*, die von vielen Heidegger-Forschern als „antisemitisch“ bezeichnet wurden. Auf die riesige Debatte um den vermeintlichen Antisemitismus Heideggers, der seine nationalsozialistischen Überzeugungen bestätigt hätte, soll hier nicht eingegangen werden. Es ist dennoch angebracht, mindestens auf die Monographien zu verweisen, deren Verfasser die zwei gegensätzlichen Stellungen gegenüber der letzten Phase des „Falls Heideggers“ eingenommen haben und auf die sich die meisten anderen Autoren berufen: P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Klostermann, Frankfurt am Main 2015<sup>3</sup> (in dem die These eines „seinsgeschichtlichen Antisemitismus“ vertreten ist), D. Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Klostermann, Frankfurt am Main 2016 (in dem die Idee eines „metaphysischen Antisemitismus“ dargestellt ist); F.-W. von Herrmann/F. Alfieri, *Martin Heidegger. Die Wahrheit über die Schwarzen Hefte*, Duncker & Humblot, Berlin 2017 (in dem von einem „reinen seinsgeschichtlichen Denken“ die Rede ist), F. Fédiér, *Martin Heidegger e il mondo ebraico*, Morcelliana, Brescia 2016 (in dem eine Erklärung derjenigen vermeintlich antisemitischen Notizen gegeben ist, die von der Auslegung Trawnys gerade umgekehrt ist).

<sup>54</sup> Seit dem Zeitungsartikel von Donatella Di Cesare *Heidegger-Enthüllung. „Selbstvernichtung der Juden“* („Hohe Luft. Philosophie-Zeitschrift“, 10.02.2015, auf <http://www.hoheluft-magazin.de/2015/02/heidegger-enthuehlung/> (27.03.2020)) haben mehrere Interpreten dieses Satzes ihm die Bedeutung einer „Selbstvernichtung der Juden“ zugesprochen. Heidegger gebraucht jedoch nie diesen Ausdruck und will auf keinen Fall behaupten, dass die Opfer des Holocausts zugleich Täter von etwas seien, wegen dessen sie es „verdient“ hätten, zum Tode verurteilt zu werden. Es ist aber zuzugeben, dass die Bezeichnung der seinsvergessenen Technikzivilisation mit dem Wort „Jüdisches“ etwas merkwürdig ist. Zur „Grenzstellung“ von Heideggers *Anmerkung* über die „Selbstvernichtung“ (sie befindet sich zwischen einigen philosophisch nicht relevanten *Überlegungen*, in denen Heidegger den Neuzeitgeist mit dem „Jüdischen“ identifiziert und judenfeindliche Klischees aufnimmt, und anderen Notizen, die dem Judentum eine grundsätzliche Rolle in der Metaphysikgeschichte zuweisen) vgl. R.M. Marafioti, *Die Seinsfrage und die Schwarzen Hefte. Zu einer Ortbestimmung der judenbezogenen Textstellen*, in H. Seubert/K. Neugebauer (Hrsg.), *Auslegungen*, a. a. O., 117–136, hier 133–134.

Wesen der Technik hätte entfalten können, weil der Charakterzug der einen herstellenden Macht das gewesen sei, was sich während der Metaphysikgeschichte vom alttestamentarischen Gottesbegriff geltend gemacht habe, gebraucht Heidegger die reflexive Wendung „Selbstvernichtung“. Er versteht darunter sowohl die Selbstvernichtung der von der Technik gestalteten neuzeitlichen Weltzivilisation als auch die Selbstvernichtung des Seins selbst. Denn im Holocaust werden die Juden durch eine „Tötungsmaschinerie“<sup>55</sup> in einer *wesenhaften* Weise „liquidiert“<sup>56</sup>, weil sie in ihrem *Meschenwesen* selbst verkannt werden: in ihrer Ausrottung wende sich darum das Seyn durch sein *Unwesen* – die sich der Technik bedienende Machenschaft – gegen sich selbst, weswegen es mit ihm selbst *nichts* sei.

#### 4. Die Verwindung der ontotheologischen Götterlosigkeit im Wink des „letzten“ Gottes

Anfang der 1930er Jahre hatte Heidegger gedacht, dass der *Nihilismus* und die Weltzivilisation (die in der Metaphysik ihre Wurzeln hat) mittels einer geistigen, durch eine Universitätsreform einzuführenden Erneuerung und kraft der Unterstützung einer politischen Bewegung überwunden werden könnten. Deshalb hatte er sich am 21. April 1933 zum Rektor der Universität Freiburg wählen lassen und war am 1. Mai 1933 in die NSDAP eingetreten.<sup>57</sup> Das Scheitern seines Plans (Heidegger tritt von seinem Amt schon am 23. April 1934 zurück)<sup>58</sup> hatte eine Überlegung angeregt,

<sup>55</sup> Das Wort „Tötungsmaschinerie“, das von Heidegger nicht zur Bezeichnung der Konzentrationslager gebraucht wird (vgl. GA 97, 148, 151, 156), lässt sich dennoch darauf beziehen.

<sup>56</sup> Dieser Ausdruck kommt 1949 in den letzten der zwei einzelnen Stellen vor, an denen sich Heidegger über die Shoah öffentlich äußert, nämlich in den Bremer Vorträgen *Die Gefahr* und das *Ge-Stell* (vgl. M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. von P. Jaeger, GA 79, 2005<sup>2</sup>, 27, 56).

<sup>57</sup> Von den mehreren Studien, die den „Fall Heidegger“ in Betracht gezogen haben, vgl. zumindest H. Zaborowski, *„Eine Frage von Irre und Schuld?“: Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2010. Zu der Hoffnung und der Enttäuschung Heideggers gegenüber der Nazi-Bewegung, die sich in den *Überlegungen* und *Winken der Schwarzen Hefte* widerspiegeln, vgl. R.M. Marafioti, *Gli Schwarze Hefte di Heidegger. Un „passaggio“ del pensiero dell'essere*, einleitender Aufsatz von I.M. Fehér, il nuovo melangolo, Genova 2016, 64–80.

<sup>58</sup> In einer *Überlegung* von 1939 gesteht Heidegger: »Rein „metaphysisch“ (d. h. seyngeschichtlich) denkend habe ich in den Jahren 1930–1934 den Nationalsozialismus für die Möglichkeit eines Übergangs in einen anderen Anfang gehalten und ihm diese Deutung gegeben. Damit wurde diese „Bewegung“ in ihren eigentlichen Kräften und inneren Notwendigkeiten sowohl als auch in der ihr eigenen Größegebung und Größenart verkannt und unterschätzt. Hier beginnt vielmehr und zwar in einer viel tieferen – d. h. umgreifenden und eingreifenden Weise als im Faschismus die Vollendung der Neuzeit – [...]. Aus der vollen Einsicht in die frühere Täuschung über das Wesen und die geschichtliche Wesenskraft des Nationalsozialismus ergibt sich erst die Notwendigkeit seiner Bejahung und zwar aus *denkerischen* Gründen. Damit ist zugleich gesagt, daß diese „Bewegung“ unabhängig bleibt von der je zeitgenössischen Gestalt und der Dauer dieser gerade sichtbaren Formen.« (GA 95, 408, Nr. 53; vgl. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. von P. Jaeger, GA 40, 1983, 208). Für einen



die es ihm gestattete, eine „Kehre“ in seinem Denkweg zu vollziehen, seine Interpretation des Christentums zu präzisieren und sich dem Phänomen des Göttlichen (das er vom Wesen Gottes als *causa sui* stark unterscheidet) erneut anzunähern. Der Schmerz, verursacht durch die im Brief an Karl Jaspers vom 1. Juli 1935 in Anspielung auf Paulus’ „Stachel im Fleisch“ so bezeichneten »zwei Pfähle, nämlich die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft und das Mißlingen des Rektorats«<sup>59</sup>, hatte darum einen einheitlichen Weg eröffnet. Auf ihm gelang Heidegger dazu, den Nationalsozialismus als eine Erscheinung der höchsten Seinsvergessenheit zu betrachten und »[d]ie Formen des *neuzeitlichen Christentums* als die eigentlichen Gestalten der Gott-losigkeit«<sup>60</sup> anzusehen.

Indem Heidegger das »Gottlose« als Eigenschaft der offiziellen Religionen und ihrer Doktrinen auffasst, greift er den Glauben des Einzelnen dennoch nicht auf.<sup>61</sup> In der Nachfolge Nietzsches unterstreicht er vielmehr, dass die Religionen ihre geschichtsgestaltende Macht ab der Neuzeit verloren haben und nur „leere Hülsen“ geblieben seien, die das Unvermögen des Menschen verdecken, das eigentliche Göttliche zu erfahren und sogar nach ihm zu fragen.<sup>62</sup> In Aufzeichnungen der *Schwarzen Hefte* aus dem Ende der 1930er Jahre und der Mitte der 1940er Jahre notiert Heidegger deshalb, dass die Frage, »wer denn ein Gott sei?«, nicht zu den „theologischen“ gehöre, da sie eher »der Schrecken aller „Theologie“«<sup>63</sup> sei.

Die traditionelle Theologie habe bereits Gott mit dem höchsten Seienden identifiziert und dieses mit dem Seyn verwechselt. Aber zum einen sei »das Seyn [...] mehr als Gott«, falls Gott bloß als höchstes Seiende aufgefasst werde; zum anderen sei »das Sein zu wenig für Gott, gesetzt, daß Gott Gott ist und nicht das

---

Einwand der These, nach der Heidegger sich nie gegen den Nationalsozialismus ausgesprochen habe, vgl. R.M. Marafioti, *Heideggers vielsagendes „Schweigen“*, in A. Heidegger/W. Homolka (Hrsg.), *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*, Herder, Freiburg/München 2016, 277–288.

<sup>59</sup> M. Heidegger/K. Jaspers, *Briefwechsel (1920–1963)*, hrsg. von W. Biemel, Piper, München/Zürich 1992, 157. Vgl. den *Zweite[n] Brief des Apostels Paulus an die Korinther*, 12, 7–10, in *Die Bibel*, a. a. O., 1218.

<sup>60</sup> GA 94, 522, Nr. 180. Heidegger listet den Katholizismus, die „Bekenntnisfront“ und die „Deutschen Christen“ in diesen Formen auf. Seine Einstellung zur Bekenntnisfront ist auch mit seiner Kritik an Karl Barth (Mitbegründer der „Bekennenden Kirche“) und seiner dialektischen Theologie in Verbindung zu bringen (vgl. GA 94, 51, Nr. 132; GA 95, 395, Nr. 42).

<sup>61</sup> Vgl. GA 94, 398, Nr. 140, wo geschrieben ist: »Die Vielen vergessen [...] das Seyn [...]. Und deshalb müssen für die Vielen stets „Religionen“ sein – für die Einzelnen aber ist *der Gott*.« Vgl. 331, Nr. 38.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., 240, Nr. 104; GA 95, 302–303, Nr. 36; GA 96, 17–18, Nr. 9; 148, Nr. 146.

<sup>63</sup> GA 95, 302, Nr. 36. In GA 73.2, 1000, unterstellt Heidegger der traditionellen Weise des Fragens nach Gott, dass es nicht nur das eigentliche Gotthafte verfehlt habe, sondern auch, dass es unbestimmt gelassen habe, wonach zu fragen sei. In der Frage »was ist Gott?« solle zunächst präzisiert werden, welcher sei der Gott, um den es gehe: »Der Gott der Bibel? Oder der Gott der Fundamentaltheologie – der „natürliche Gott“?« Oder wesentlich anders?

vorgestellte Erste einer Erklärung und Deutung des Seienden als eines solchen<sup>64</sup>, d. h., dass Gott das von der Theologie als höchstes Seiendes gedachte Sein nicht ist. Die Erwägung der Differenz und des Verhältnisses von Seyn und Gott falle unter die Aufgaben des „Denkens des Unterschiedes“<sup>65</sup>, mit dem sich das heideggersche Denken decke, soweit es die Verwindung der Onto-theo-logie samt der Metaphysik bezwecke, die zuerst die Differenz zwischen Sein und Seiendem und folglich die Unterscheidung von Sein und Gott vergessen habe.

Gegen die Anklage, nach der sein Entwurf einer „Überwindung der Metaphysik“ die Beseitigung des Glaubens zugunsten des Atheismus sei, verteidigt sich Heidegger, indem er darauf aufmerksam macht, dass der »seynsgeschichtliche A-theismus« – was so viel heißt wie die Überwindung der ontotheologischen Gottesauffassung – für viel höher als die »kultur-christlich-kirchenhaft[e] Gläubigkeit«<sup>66</sup> gehalten werden sollte, wenn er überhaupt mit dieser auch nur verglichen werden könnte. Letzteres sei aber unmöglich, weil der Atheismus, neu gedeutet auf der Basis der Seynsgeschichte bzw. der Wahrheit des Seyns, die Offenheit für die eigentliche „Gottschafft des Gottes“ ausmache, welche wesensverschieden von allen religiösen und theologischen Behauptungen sei.

In der Vorlesung *Parmenides* (WS 1942/1943) kehrt Heidegger die Perspektive um und bezeichnet die traditionelle Auffassung des Glaubens selbst als „atheistisch“, indem er schreibt: »Der „A-theismus“, recht verstanden, ist die seit dem Untergang des Griechentums die abendländische Geschichte übermächtigende Seinsvergessenheit [...]. Der „A-theismus“ ist nicht der „Standpunkt“ sich hochmütig gebärdender „Philosophen“. Der „A-theismus“ ist vollends nicht das klägliche Gemächte der Machenschaft der „Freimauer“. Die „Atheisten“ solcher Art sind selbst bereits nur der letzte Auswurf der Götter-losigkeit.«<sup>67</sup> Um diesen ursprünglichen Atheismus (nämlich den noch nicht erfahrenen „Gottes Fehl“<sup>68</sup>) zu überwinden, bedarf es einer

<sup>64</sup> GA 97, 356. Vgl. 118, 357; GA 99, 37, 62, 140; GA 100, 130. Ab den 1930er Jahren denkt Heidegger, dass auch Eckharts Gottesauffassung nicht verschieden von derjenigen der traditionellen Philosophie sei (vgl. M. Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, hrsg. von P. Trawny, GA 73.1, 2013, 593–594; GA 73.2, 995–997).

<sup>65</sup> Vgl. GA 73.2, 1000.

<sup>66</sup> GA 96, 23, Nr. 11; vgl. 24. In seinem Buch *Martin Heidegger – zwischen Phänomenologie und Theologie: Eine Einführung*, übers. von C. Schuster, Edition Hagia Sophia, Wachtendonk 2015, hält der orthodoxe Theologe Remete die Bezeichnung Heideggers als „Atheist“ für die »allerschlimmste Anschuldigung«, in der eine »völlige Blindheit und die eklatante Ungerechtigkeit gegenüber Heidegger« (95) liege, da der deutsche Denker einer Art überkonfessionellem Urchristentum angehangen habe (vgl. 161–164).

<sup>67</sup> GA 54, 166–167. Vgl. GA 66, 249; GA 100, 130.

<sup>68</sup> Für Heideggers Auslegung dieses Ausdrucks Hölderlins vgl. M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, a. a. O., 269–270. Heidegger zitiert aus F. Hölderlin, *Dichterberuf*, in *Gedichte nach 1800*, in *Sämtliche Werke* (Kleine Stuttgarter Ausgabe), im Auftr. des Kultusministeriums Baden-Württemberg hrsg. von F. Beißner, Kohlhammer, Stuttgart, Bd. 2, 1963, 46–48, hier 48. Günter Figal bemerkt dazu, dass die Erfahrung des „Fehls Gottes“ als Folge einer „Götterflucht“ ein Sich-Verweigern zur Erscheinung bringe, das auf das „Sich-Entziehen“ des Seyns verweise und es somit sich ereignen lasse (vgl. G. Figal,

Vorbereitung auf die »Entscheidung über Götterlosigkeit und Göttertum«, für die es unverzichtbar ist, dass »das Sein und das Wesen der Wahrheit aus der Vergessenheit in das An-denken kommt«<sup>69</sup>.

Da die denkerischen Bestrebungen des heideggerschen Denkens auf die Erfahrung der Seinsvergessenheit und die Erinnerung der Wahrheit des Seyns gerichtet sind, wirkt Heideggers Ausarbeitung der Seinsfrage dem Atheismus indirekt entgegen. Sie weckt und wahrt die Bereitschaft für die mögliche Ankunft eines „letzten“ Gottes – ganz anders als die vorherigen, »gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen«<sup>70</sup> –, indem sie den Raum für ihn durch die Erläuterung freihält, dass der Gott der Philosophen und der Theologen keine ausreichende Antwort auf die Gottesfrage geben kann.<sup>71</sup>

Eine endgültige Antwort auf sie zu geben wagt Heidegger auch nicht, genauso wie er darauf verzichtet, das Sein ein für alle Mal zu beschreiben.<sup>72</sup> Heidegger ist davon überzeugt, dass kein Wort das Sein selbst unmittelbar ausdrücken könne, da dieses sich in der Art entziehe, dass die „Sigetik“ (die „Erschweigung“ des sichverbergenden Seins)

---

*Gottesvergessenheit. Über das Zentrum von Heideggers Beiträgen zur Philosophie*, in Ders. (Hrsg.), *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*, Klostermann, Frankfurt am Main 2009, 145–162, hier 154–155). Dies gilt umso mehr, wenn man bedenkt, dass Heidegger den »Fehl (der Gottheit)« mit der »Einebnung von Erde und Himmel in das Gegenständliche der Machenschaft« (GA 99, 34) verbindet: somit hält er den „Gottes Fehl“ für ein ausgezeichnetes Zeichen des (Nicht-)Geschehens der Seynswahrheit im Geviert.

<sup>69</sup> GA 54, 167. In GA 66, 242–245, bezeichnet Heidegger als „Vorgeschichte“ der Gottschaft des Gottes die Gründung der Wahrheit des Seyns, die erst die Entgegnung der Götter und des Menschen ermögliche, welche wesentlich anders als die Begegnung beider innerhalb einer „Religion“ (einer »Form der Vergötterung des Seienden«, 243) sei. Weiterhin lässt Heidegger die offiziellen Wege zum Gott – »Kulte« und »Kirche« – unter »die verfänglichste Form der tiefsten Gottlosigkeit« (GA 65, 416–417) fallen, da sie voraussetzen, dass der Mensch auf den Gott warten müsse, wohingegen eben dieser für seinen „Vorbeigang“ die Gründung der Seynswahrheit durch den Menschen bedürfe. Hiermit kritisiert Heidegger implizit die Gnadenlehre, ohne die Aufwertung des Beitrages der Gesinnung und des Handelns des Menschen bei seiner Rettung, die das Christentum verwirklicht, ins Auge zu fassen.

<sup>70</sup> GA 65, 403. Auf S. 411 schreibt Heidegger: »Der letzte Gott [...] steht außerhalb jener verrechnenden Bestimmung, was die Titel „Mono-theismus“, „Pan-theismus“ und „A-theismus“ meinen. „Monotheismus“ und alle Arten des „Theismus“ gibt es erst seit der jüdisch-christlichen „Apologetik“, die die „Metaphysik“ zur denkerischen Voraussetzung hat.« Vgl. dazu H.A. Krop (Hrsg.), *Post-theism: reframing the judeo-christian tradition*, Peeters, Leuven 2000.

<sup>71</sup> Vgl. dazu H.-G. Gadamer, *Sein Geist Gott*, in *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, in *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen, Bd. 3, 1987, 320–332, hier 331. In einem unveröffentlichten Brief an Hermann Heidegger vom 22.12.1997 (aufbewahrt im DLA Marbach, A: Gadamer, Inv.-Nr. HS.0022.10535) betont Gadamer, dass Heideggers Denken von Anfang an auf der Suche nach Gott gewesen sei.

<sup>72</sup> Vgl. GA 73.2, 1000, wo Heidegger unterstreicht, dass sein Denken nur beansprucht, ein »Bedenken« über das Sein »zu erwecken«, ohne das Verhältnis von Sein und Gott erklären zu können. Für die Zugehörigkeit der Gottesfrage zum seinsgeschichtlichen Denken vgl. P.-L. Coriando, *Zur Er-mittlung des Übergangs. Der Wesungsort des „letzten Gottes“ im seinsgeschichtlichen Denken*, in Ders. (Hrsg.), *„Herkunft aber bleibt stets Zukunft“*, a. a. O., 101–116, hier 103.

die einzige Logik des Denkens sein könne, die das Erfassen seiner Wahrheit vermöge.<sup>73</sup> Dementsprechend wird er wohl auch geglaubt haben, dass der λόγος, der auf den Gott hindeuten solle, sich nur als ein „beredetes“ Schweigen verwirklichen lasse.<sup>74</sup> Wenn Heidegger durch seinen Denkweg zum Ergebnis kommt, dass die „Dürftigkeit“ des Denkens nicht mehr gestattet, eine *Ontologie* oder eine *Theologie* auszuarbeiten, bleibt seine »theologische Herkunft« für ihn dennoch »stets Zukunft«<sup>75</sup>. Denn ihm wird bereits während der Zeit der Kehre klar, dass das Sein »zu seiner Reife« bzw. zu seiner »Verschenkung«<sup>76</sup> im Ereignis erst durch den Wink eines „letzten“ Gottes gebracht werden könne, dessen Zuruf vorzubereiten sei. Nur dank dieser Vorbereitung lasse sich ein „anderer“ Anfang der Geschichte einführen, dank dessen der Mensch nicht mehr im Dienst eines vernichtenden Willens zur Macht stehe, sondern sich auf seine »Zugehörigkeit [...] in das Seyn durch den Gott«<sup>77</sup> einlassen und somit sein eigenes Wesen, das „Da-sein“, empfangen könne.

<sup>73</sup> Vgl. GA 65, 79–80; GA 99, 154–155. Die Benennung „Sigaretik“ kommt aus dem griechischen Wort „σιγᾶν“, das Heidegger mit „erschweigen“ übersetzt. Zur Eigenartigkeit der Sigaretik, die keine „Logik“ im Sinne einer philosophischen Disziplin sei, sondern das Entstehen selbst des Wortes aus der Stille, vgl. P. David, *De la logique à la sigétique?*, „Heidegger Studies“, 25 (2009), 143–155.

<sup>74</sup> Vgl. GA 100, 70, 126; GA 74, 131. Für das Problem, den „letzten“ Gott zu „nennen“, vgl. E. Forcellino, *L'ethos dell'altro inizio: appunti sulla filosofia dell'ultimo Dio nei "Contributi alla filosofia (dell'evento)" di Heidegger*, *Etica & Politica*, XI, 1 (2009), 69–91, hier 73–76, 88. Zu der Unmöglichkeit, über Gott als solchen zu sprechen, die Heidegger dazu veranlasst habe, die Figur des „Göttlichen“ als eine Erscheinungsweise der Gottheit einzuführen, mit der sich der Mensch in Verbindung setzen könne, vgl. M. Steinmann, *Die Offenheit des Sinns*, Mohr Tübingen 2008, 349–354.

<sup>75</sup> M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 12, 2018<sup>2</sup>, 79–146, hier 91. Trotz Heideggers Ablehnung des Wortes „Theologie“ als Bezeichnung seines Redens von Gott haben einige Interpreten von einer „seinsgeschichtlichen Theologie“ als von einem „anderen Weg“ zu Gott gesprochen, den der späte Heidegger eingeschlagen habe. Vgl. dazu P. Brkic, *Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1994, 24–26, 233–304, 318–320.

<sup>76</sup> GA 65, 410. In GA 98, 411, nennt Heidegger »[d]er Gott im Weltalter des Ereignisses« mit dem griechischen Wort „Ἀλήθεια“ und kennzeichnet diese als »die Göttin«, deren »Zögerung [...] die Hut mehrt und aus der sich mehrenden Hut die innigere Scheu verschenkt.« Er spielt somit auf die „Göttin“ des Lehrgedichtes Parmenides' an, um die früheren Gestalten des Göttlichen und den „letzten“ Gott bzw. den ersten und den anderen Anfang in Verbindung zu bringen. Zu vergleichen sind die *Anmerkungen* aus dem Jahr 1951 (GA 98, 401–412), in denen Heidegger auf den „Gott“ und die „Göttin“ eingeht, mit der heideggerschen Auslegung von Parmenides' Versen über die „Göttin Ἀλήθεια“ (vgl. GA 54, 6–9, 13–23, 240–243) und mit seiner Aneignung von Pindars Auffassung der „Göttin“ als „Mutter der Götter“ (vgl. M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, hrsg. von I. Schüssler, GA 78, 2010, 95–94, 146–150).

<sup>77</sup> GA 65, 413. Zum geschichtlichen Vermögen des „letzten“ Gottes vgl. P.-L. Coriando, *Der letzte Gott als Anfang. Zur abgründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträge zur Philosophie“*, Fink, München 1998.