

---

## Friedrich-Wilhelm von Herrmann

### Hermeneutische Phänomenologie des Daseins und christliche Theologie<sup>1</sup>

**Zusammenfassung:** Der Titel der nachstehenden Ausführungen ist die inhaltliche Ausfaltung des verkürzten Titels „Phänomenologie und Theologie“, unter dem Heidegger am 8. Juli 1927 in Tübingen und am 14. Februar 1928 in Marburg einen viel beachteten Vortrag gehalten hat. Im April 1927 war „Sein und Zeit“ erschienen und im Sommersemester desselben Jahres hielt Heidegger als zweite Ausarbeitung des dritten Abschnitts von „Sein und Zeit“ die Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie“. Weil in „Phänomenologie und Theologie“ eine grundsätzliche Bestimmung des Verhältnisses der Hermeneutischen Phänomenologie des Daseins von „Sein und Zeit“ zur christlichen Theologie gegeben wird, fragen wir zuerst, wie es denn auf dem Weg Heideggers seit Beginn seiner eigensten Fragestellung bis zu seinem Grundwerk „Sein und Zeit“ mit der *Gottesfrage* steht. Nur auf dem Hintergrund einer Beantwortung dieser Ausgangsfrage lassen sich die Bestimmungen Heideggers in „Phänomenologie und Theologie“ zureichend verstehen.

**Abstract:** The title of the following remarks is the elaboration of the abbreviated title “Phenomenology and Theology,” under which Heidegger gave a much-noticed lecture in Tübingen on July 8<sup>th</sup>, 1927, and in Marburg on February 14<sup>th</sup>, 1928. In April 1927, “Being and Time” had been published and in the summer semester of the same year, Heidegger gave the lecture “The Basic Problems of Phenomenology” as the second elaboration of the third section of “Being and Time.” Since in “Phenomenology and Theology” a fundamental definition of the relationship of the hermeneutic phenomenology of existence of “Being and Time” to Christian theology is given, we first ask how the *question of God* is located in regard to Heidegger’s path from the beginning of his most original questioning to his basic work “Being and Time.” Only against the background of an answer to this initial question can

---

1 Dieser Artikel ist zuerst erschienen in: Michael Becht und Peter Walter (Hg.), *ZusammenKlang: Festschrift für Albert Raffelt*, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2009. Mit freundlicher Genehmigung der Verlag Herder GmbH, Freiburg i. Breisgau und des Autors.

Heidegger's explanations in "Phenomenology and Theology" be adequately understood.

**摘要:** 海德格尔1927年7月8日在图宾根、1928年2月4日在马堡做过一个备受瞩目的演讲《现象学与神学》，而本文的标题则是对这一简要的演讲标题的内涵阐述。在此前的1927年4月，《存在与时间》已经出版，而同年的夏季学期海德格尔讲授了《现象学的基本问题》课程，作为对《存在与时间》第三部分的第二次阐述。在《现象学与神学》中，《存在与时间》中关于此在的诠释学现象学与基督教神学的关系得到了基础性的规定，因此，我们首先追问的是海德格尔从其最本己的提问之初直到其核心著作《存在与时间》对于上帝问题的讨论进程。只有在对这一初始问题的回答的背景下，海德格尔在《现象学与神学》中的诸种规定才能得到充分的理解。

**Keywords:** Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Theologie, Gott, Hermeneutik, Phänomenologie

### 1. Die Gottesfrage auf dem Weg zu „Sein und Zeit“

Die erstmals 2005 veröffentlichten frühen Briefe Martin Heideggers an seine Braut Elfride Petri setzen Heideggers Grunderfahrung seiner eigenen Fragestellung bereits in das Jahr 1916. Im Brief vom 5. März 1916 heißt es: „Ich weiß heute, daß es eine Philosophie des lebendigen Lebens geben *darf* – daß ich dem Rationalismus den Kampf bis aufs Messer erklären *darf* – ohne dem Bannstrahl der Unwissenschaftlichkeit zu verfallen – ich *darf* es – ich *muß* es – u. so steht heute vor mir die Notwendigkeit des Problems: wie ist Philosophie als lebendige Wahrheit zu schaffen“<sup>2</sup>. In dieser ‚Philosophie des lebendigen Lebens‘ spricht sich bereits die Urerfahrung von einer Philosophie des faktischen, vortheoretischen Lebens und Daseins aus. Am 12. Mai 1918 schreibt Heidegger: „Aus einer solchen Atmosphäre [sic] persönlichen Zusammenlebens mit den wirksamen Perspektiven religiöser Verinnerlichung wird mir die wahrhaftige Religionsphilosophie und das

2 Gertrud Heidegger (Hg.), „*Mein liebes Seelchen*“. *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, München, 2005, 36f.

Philosophieren überhpt. erwachsen“<sup>3</sup>. Auf seinem Weg zur Philosophie des ‚lebendigen Lebens‘ sucht er auch nach der Grundlegung der ‚wahrhaften Religionsphilosophie‘. In seinem Brief vom 9. Januar 1919 an den Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs faßt Heidegger seine bisher gewonnene philosophische Grunderfahrung mit den Worten zusammen: „Die vergangenen zwei Jahre, in denen ich mich um eine prinzipielle Klärung meiner philosophischen Stellungnahme mühte [...], haben mich zu Resultaten geführt [...]. Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens, haben mir das System des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne).“<sup>4</sup> Weder das Katholische und das Christentum als solches noch die Metaphysik, sondern nur das ‚System‘, also die begrifflich-systematische Ausgestaltung des katholischen Christentums, verträgt sich nicht mehr mit Heideggers Grunderfahrung vom ‚lebendigen Leben‘. Schon hier ist angedeutet, daß das Christliche und das Metaphysische von der Philosophie des ‚lebendigen Lebens‘ eine gewandelte begriffliche Durchdringung und Bestimmung erhalten sollen.

Was Heidegger in diesem Brief mitteilt, findet seine erste schriftliche Ausführung in der Vorlesung vom Kriegsnotsemester 1919 (25. Januar – 16. April) unter dem programmatischen Titel „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“<sup>5</sup>. Hier wird die ‚Philosophie des lebendigen Lebens‘ als ‚Urwissenschaft‘ vom vortheorietischen Umweltleben und -erleben bestimmt, deren methodisches Vorgehen die hermeneutische Phänomenologie ist. Im Wintersemester 1919/20 spricht Heidegger in der Vorlesung

---

3 Ebd., 66.

4 Martin Heidegger, „Brief an Engelbert Krebs vom 9. Januar 1919“, abgedruckt in: B. Casper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909 – 1923*, in: FDA 100 (1980), Kirche am Oberrhein: Festschrift für Wolfgang Müller, 534–541, hier: 541.

5 Vgl. Martin Heidegger, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“, in: ders., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, hrsg. von Bernd Heimbüchel, 2. Auflage, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1999, 1–117. Die Martin Heidegger Gesamtausgabe wird im Folgenden zitiert als: GA.

„Grundprobleme der Phänomenologie“<sup>6</sup> von der ‚Ursprungswissenschaft‘ vom faktischen Leben, das er bald schon das faktische Dasein nennen wird.

In der Vorlesung des folgenden Sommersemesters 1920 „Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks“ lesen wir die unzweideutigen Sätze, die in der bisherigen Forschungsliteratur weitgehend unbeachtet geblieben sind: „Es besteht die Notwendigkeit einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und der Verunstaltung der christlichen Existenz durch sie. Die wahrhafte Idee der christlichen Philosophie; [...] Der Weg zu einer ursprünglichen christlichen – griechentumfreien – Theologie“<sup>7</sup>. Im Brief von 1918 sprach Heidegger schon von der ‚wahrhaften Religionsphilosophie‘, die dann eine wahrhafte ist, wenn sie ganz aus dem Eigensein des faktischen Lebens ergriffen und ausgearbeitet wird.

Dieses philosophische Programm wird von Heidegger in den beiden aufeinanderfolgenden Vorlesungen „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (Wintersemester 1920/21)<sup>8</sup> und „Augustinus und der Neuplatonismus“ (Sommersemester 1921)<sup>9</sup> umgesetzt. In der religionsphänomenologischen Vorlesung wird auf dem neu gelegten philosophischen Ursprungsboden des faktischen Lebens und der faktischen Lebenserfahrung die Philosophische Gottesfrage neu gestellt. Im ersten Abschnitt werden die in den vorangehenden Vorlesungen erarbeiteten Grundstücke der neuen Metaphysik des fakti-

6 Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, hrsg. von Hans-Helmuth Gander, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1992.

7 Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, hrsg. von Claudius Strube, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1993, 91.

8 Martin Heidegger, „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“, in: ders., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, hrsg. von Matthias Jung und Thomas Regehly, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995, 1-156. Vgl. hierzu vom Verfasser: „Stationen der Gottesfrage im frühen und späten Denken Heideggers“, in: R. Langthaler/W. Treitler (Hg.), *Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*, Wien-Köln-Weimar, 2007, 19–31; ders., „Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe“, in: N. Fischer/F.-W. v. Herrmann (Hg.), *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg, 2007, 21–31.

9 Vgl. Martin Heidegger, „Augustinus und der Neuplatonismus“, in: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, 157–299.

schen Lebens entfaltet: um dann im zweiten Abschnitt auf dem Wege einer hermeneutisch-phänomenologischen Durchdringung Paulinischer Briefe sich der urchristlichen Religiosität im Neuen Testament zuzuwenden. Es ist das Christentum vor seiner späteren Durchdringung von griechischer Begrifflichkeit. In der urchristlichen Lebenserfahrung sieht Heidegger den Vollzug der faktischen Lebenserfahrung. In der Augustinus-Vorlesung interpretiert er die durch die Gottsuche geführte Selbstausslegung der *anima* bzw. *vita* des X. Buches der ‚Confessiones‘ als bestimmt durch die faktische Lebenserfahrung. Gleich nach der Augustinus-Vorlesung kennzeichnet Heidegger sich selbst in dem viel zitierten Brief an Karl Löwith vom 19. August 1921 als einen „christlichen Theologen“<sup>10</sup>. Diese Selbstcharakterisierung ist ganz von den unmittelbar vorangehenden Vorlesungen her zu verstehen. Die in dieser Selbstcharakterisierung vorgenommene Unterstreichung ‚Theologe‘ will sagen, daß er als hermeneutischer Phänomenologe nach dem Eigenlogos der wahrhaften christlichen Philosophie und christlichen Theologie fragt, so, wie er es in der Vorlesung vom Sommersemester 1920 gefordert hatte.

Hat man sich einmal Heideggers Weg des Erfahrens und Fragens von 1916 bis 1921 gründlich vergegenwärtigt, dann versetzt einen die Vorlesung des anschließenden Wintersemesters 1921/22 „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung“<sup>11</sup> in größtes Erstaunen, wenn es nun ganz unerwartet und plötzlich heißt, daß die hermeneutische Phänomenologie des faktischen Lebens von der Gottesfrage freigehalten werden müsse. Diese Enthaltensamkeit gegenüber der Gottesfrage kennzeichnet Heidegger höchst mißverständlich als „prinzipielle[n] Atheismus“<sup>12</sup>, zwar nicht im Sinne eines dogmatischen, wohl aber eines methodi-

---

10 Martin Heidegger, „Brief an Karl Löwith vom 19. August 1921“, in: Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander-von-Humboldt Stiftung vom 24.–28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Bd. 2: Im Gespräch der Zeit, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1990, 29.

11 Vgl. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, hrsg. von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1994.

12 Ebd., 196.

schen Atheismus, was er gelegentlich auch durch die Getrenntschreibung des Wortes „A-theismus“ verdeutlicht. Diesen methodischen A-theismus können wir unsrerseits mit dem phänomenologischen Terminus ‚theologische Epoché‘ bezeichnen. Die Philosophie des faktischen Lebens sei die ‚radikale, sich auf sich selbst stellende Fraglichkeit‘<sup>13</sup>. Angesichts ihrer Grundtendenz dürfe sie sich ‚nicht vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen‘<sup>14</sup>. ‚Je radikaler sie ist, umso bestimmter ist sie ein weg von ihm, also gerade im radikalen Vollzug des ‚weg‘ ein eigenes schwieriges ‚bei‘ ihm‘<sup>15</sup>. Diese ganz neue Haltung gegenüber der philosophischen Gottesfrage verschärft sich noch einmal im ‚Natorp Bericht‘ von 1922. Die Philosophie müsse ‚als das faktische Wie der Lebensauslegung gerade dann, wenn sie dabei noch eine ‚Ahnung‘ von Gott hat, wissen, daß das von ihr vollzogene sich zu sich selbst ‚Zurückreißen des Lebens‘, religiös gesprochen, eine Handaufhebung gegen Gott ist. Damit allein aber steht sie ehrlich [...] vor Gott‘<sup>16</sup>. In diesen Sätzen spricht sich eine deutliche Distanzierung gegenüber der christlichen Gottesfrage aus, die Heidegger in seinen vorangehenden Vorlesungen gerade aus dem philosophischen Ursprungsboden lebens- bzw. daseinsphänomenologisch neu gegründet hatte. Hier kann auch daran erinnert werden, daß Heidegger später in seinem 1937/38 verfaßten ‚Rückblick‘ auf seinen bisherigen Weg unverdeckt ausspricht, daß ‚auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging‘<sup>17</sup>. Allein, der Weg ‚der Auseinandersetzung mit dem Christentum‘ beginnt, wie wir gesehen haben, nicht etwa schon 1919 mit dem berühmten Brief an En-

---

13 Ebd., 197.

14 Ebd., 197.

15 Ebd., 197.

16 Martin Heidegger, ‚Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)‘, in: ders., *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, GA 62, hrsg. von Günther Neumann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2005, 363 (Fußnote).

17 Martin Heidegger, ‚Ein Rückblick auf den Weg‘, in: ders., *Besinnung*, GA 66 (Anhang), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1997, 415.

gelbert Krebs, sondern erst und ganz unerwartet im Winter 1921/22 mit der erstmaligen programmatischen Forderung des ‚radikalen A-theismus‘. Das Wegstück von 1919 bis 1921 hatte uns gezeigt, daß und wie die christliche Gottesfrage sich mit der neuen Grundstellung der Philosophie in der Hermeneutik des faktischen Lebens und Daseins ohne sachlichen Bruch verträgt.

Auch in der Marburger Vorlesung vom Sommersemester 1925, die in ihrem Hauptteil eine vorlesungsmäßige Darstellung des ersten Abschnittes von „Sein und Zeit“ ist, hebt Heidegger erneut hervor: „Philosophische Forschung ist und bleibt Atheismus“<sup>18</sup>. Demzufolge enthält auch der 1927 erschienene vollständige Aufriß der Fundamentalontologie von „Sein und Zeit“ (§ 8) in seinen zwei Teilen mit je drei Abschnitten keinen Hinweis auf die Gottesfrage. Allerdings bleibt hier Heideggers briefliche Mitteilung an Max Müller aus dem Jahre 1947 von hoher Bedeutung, wonach in der ersten Ausarbeitung des III. Abschnittes „Zeit und Sein“ außer der ontologischen bzw. transzendentalen Differenz von Sein und Seiendem eine „theologische (transzendente) Differenz“<sup>19</sup> von Sein und Gott unterschieden wurde. Diese Mitteilung zeigt, daß die Gottesfrage zwar nicht systematisch entfaltet, wohl aber in der ‚theologischen Differenz‘ angezeigt wurde. Was aber hier als ‚theologische Differenz‘ angesprochen wurde, weist zurück auf die Art, in der in der Paulus- und Augustinus-Vorlesung die christliche Gottesfrage lebens- und daseinshermeneutisch behandelt wurde. Zugleich leuchtet auch ein Zusammenhang mit Heideggers daseinsphänomenologischen Bestimmungen des christlichen Gottesverständnisses in seinem Vortrag „Phänomenologie und Theologie“<sup>20</sup> auf, den er noch im Erscheinungsjahr von „Sein und Zeit“ ausgearbeitet hat und dem wir uns nunmehr zuwenden werden.

---

18 Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, hrsg. von Petra Jaeger, 3. Auflage, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1994, 109f.

19 Martin Heidegger, „Brief an Max Müller vom 4. November 1947“, abgedruckt in: Martin Heidegger, *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, hrsg. von Anton Bösl und Holger Zaborowski, Freiburg – München: Alber, 2003, 15.

20 Vgl. Martin Heidegger, „Phänomenologie und Theologie“, in: ders., *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1978, 45–78.

## 2. Die These – die Fragestellung – die Aufgabenstellung

Wie wir bereits gesehen haben: Das Wort ‚Phänomenologie‘ im Vortragstitel steht für ‚Philosophie‘, jedoch nicht für Philosophie im allgemeinen, sondern für *die* Philosophie, deren methodische Vorgehensweise die Phänomenologie genauer die hermeneutische Phänomenologie ist und deren thematischer Gegenstand als die Ontologie bzw. Fundamentalontologie des seinsverstehenden Daseins angesetzt wird. Theologie aber meint hier die christliche Theologie. Der Titel „Phänomenologie und Theologie“<sup>21</sup> ist somit eine Anzeige für die Frage nach dem Verhältnis der hermeneutischen Phänomenologie des Daseins zur christlichen Theologie, und umgekehrt, die Frage nach dem Verhältnis der christlichen Theologie zur hermeneutischen Phänomenologie des Daseins. Das Problem dieses Verhältnisses wird gefaßt als die „Frage nach dem Verhältnis zweier Wissenschaften“ (47). Gesucht wird eine „*grundsätzliche* Einsicht [...], wie die christliche Theologie und die Philosophie [als Wissenschaften] zueinander sich verhalten“ (47). Hierfür gibt Heidegger eine „formale Definition der Wissenschaft: Wissenschaft ist die begründende Enthüllung eines je in sich geschlossenen Gebietes des Seienden bzw. des Seins um der Enthülltheit selbst willen“ (48). Diese Definition weist hin auf zwei Grundmöglichkeiten von Wissenschaft: auf die Wissenschaften vom Seienden, „ontische Wissenschaften“, und auf die eine Wissenschaft vom Sein, „die ontologische Wissenschaft“ (48), die Philosophie. Die mannigfaltigen Wissenschaften vom „vorliegenden Seienden“, dem „Positum“, heißen die positiven Wissenschaften. Von diesen wird gesagt, sie seien von der Philosophie „*absolut* verschieden“ (48). Heidegger formuliert seine These: „*Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden*“ (49).

Aus dieser These ergibt sich die *Frage*, wie die Theologie in ihrer „absoluten Verschiedenheit gegenüber der Philosophie zu dieser sich verhält“ (49).

---

21 Martin Heidegger, „Phänomenologie und Theologie“, in: ders.; *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1978, 45–78. Im Folgenden wird die Seitenzahl [dieser Quelle] hinter das jeweilige Zitat in runde Klammern gesetzt.

Um diese Frage beantworten zu können, stellt sich die *Aufgabe*, „die Theologie als positive Wissenschaft zu kennzeichnen“ und anschließend „ihr mögliches Verhältnis zu der von ihr absolut verschiedenen Philosophie zu klären“ (49).

### 3. Die christliche Theologie als positive Wissenschaft

Das Vorliegende, das Positum, für die Theologie als positive Wissenschaft faßt Heidegger als „*die Christlichkeit*“ (52). Die Christlichkeit wird zunächst gefaßt als „der Glaube“ (52). Das Wesen des christlichen Glaubens wird formal umgrenzt als „eine Existenzweise des menschlichen Daseins“ (52). Diese formale Umgrenzung des Glaubens als „eine Existenzweise des menschlichen Daseins“ ist von großer Bedeutung, weil dadurch der Glaube aus der Perspektive der Daseinsphilosophie von vornherein in seiner Existenz- und Daseinsverfaßtheit in den Blick genommen wird. Der Glaube ist nicht etwas, was außerhalb des Daseins und dessen Existenz verbleibt, sondern ist selbst eine Weise des Existierens im Da als der Erschlossenheit der Bedeutsamkeitswelt mit anderem Dasein beim jeweiligen innerweltlich be-gegnenden Seienden. Das Eigentümliche dieser Existenzweise des Glaubens zeigt sich darin, daß sie „*nicht aus dem Dasein und nicht durch*“ das Dasein „aus freien Stücken gezeitigt wird“ (52) wie alle anderen Existenzweisen und Existenzmöglichkeiten des Daseins. Die Existenzweise des Glaubens wird vielmehr gezeitigt „aus dem Geglaubten“ (52). Dieses Geglaubte, „das primär für den Glauben und nur für ihn Offenbare“, die Offenbarung, ist „Christus, der gekreuzigte Gott“ (52). Die Kreuzigung faßt Heidegger als ein „geschichtliches Geschehnis“ in seiner „spezifischen Geschichtlichkeit“, welches geschichtliche Geschehnis „nur für den Glauben in der Schrift“ (52) bezeugt ist. Das aus der Offenbarung offenbare Kreuzigungsgeschehnis hat einen „Opfercharakter“ mit einer bestimmten „Mitteilungsrichtung auf den je faktisch geschichtlich existierenden [...] einzelnen Menschen, bzw. die Gemeinschaft dieser Einzelnen als Gemeinde“ (52). Diese Mitteilung macht denjenigen, den sie trifft, „zum ‚Teil-nehmer‘ an dem Geschehen, welches

die Offenbarung = das in ihr Offenbare selbst ist“ (53). Im Teil-nehmen bzw. Teil-haben am Kreuzigungsgeschehen wird „das ganze Dasein als christliches, d.h. kreuzbezogenes vor Gott gestellt“ (53). Die von dieser Offenbarung angesprochene Existenz wird sich selbst enthüllt „in ihrer Gottvergessenheit“ (53).

Das Gestelltwerden vor Gott im Hören auf das in der Offenbarung Offenbarwerdende bestimmt Heidegger nun als ein „Umgestelltwerden der Existenz in und durch die gläubig ergriffene Barmherzigkeit Gottes“ (53). Die Wendung vom Umgestelltwerden der Existenz ist aufschlussreich. Denn sie sagt, daß das existierende In-der-Welt-sein dadurch, daß es in die Existenzweise des Glaubens gelangt, einen neuen Modus annimmt, durch den es eine neue Orientierung gewinnt. Das jeweilige In-der-Welt-sein bleibt, was es ist, aber es modifiziert sich in seiner Ausgerichtetheit. Die Existenzmöglichkeit des Glaubens ist eine solche, „deren das betroffene Dasein von sich aus nicht mächtig ist“ (53). Denn in dieser Existenzmöglichkeit des Glaubens ist das Dasein „zum Knecht geworden, vor Gott gebracht und so *wieder*-geboren“ (53). Die Wiedergeburt ist, wie Heidegger formuliert, der „eigentliche existenzielle Sinn des Glaubens“ (53), d.h. der Sinn der Existenzweise des Glaubens. Die Wiedergeburt faßt Heidegger „als Modus des geschichtlichen Existierens des faktischen gläubigen Daseins“. Die Geschichtlichkeit dieses „geschichtlichen Existierens“ bestimmt sich aus „*der* Geschichte, die mit dem Geschehen der Offenbarung anhebt“ (53). Die Wiedergeburt ist der neue Existenzmodus, in welchem das Dasein zwar weiterhin als In-der-Welt-sein existiert, aber so, daß sein In-der-Welt-sein nunmehr seine primäre Ausrichtung aus der Wiedergeburt empfängt. Der Glaube selbst ist „Offenbarungsaneignung“ (53). Als solche Offenbarungsaneignung ist der Glaube jene „Existenzart, die das faktische Dasein in seiner Christlichkeit als einer spezifischen Geschicklichkeit bestimmt“ (54). Die Kennzeichnung der Christlichkeit, des christlichen Glaubens und dessen Geglauten, fasst Heidegger nun zusammen: „*Glaube ist gläubig verstehendes Existieren in der mit dem Gekreuzigten offenbaren, d.h. geschehenden Geschichte*“ (54).

Nachdem Heidegger die Positivität der Theologie als positiver Wissenschaft umgrenzt hat, umreißt er die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Die Theologie bildet sich als Wissenschaft „in der Thematisierung des Glaubens und des mit ihm Enthüllten, d.h. hier ‚Offenbaren‘“ (54).

Die Theologie bestimmt Heidegger als Wissenschaft des Glaubens nach vier Hinsichten: 1. ist sie Wissenschaft vom „Geglaubten“ (55); 2. ist sie Wissenschaft vom „glaubenden Verhalten selbst, der Gläubigkeit“ (55); 3. ist sie Wissenschaft des Glaubens insofern, als „sie selbst aus dem Glauben entspringt“ (55); 4. ist sie Wissenschaft des Glaubens, weil sie das Ziel hat, „die Gläubigkeit selbst an ihrem Teil mit auszubilden“ (55). Weil „der Glaube als das existierende Verhältnis zum Gekreuzigten eine Weise des geschichtlichen Daseins“ ist, d.h. „des Geschichtlich-Seins in einer Geschichte, die sich erst im Glauben und nur für den Glauben enthüllt“, deshalb ist die Theologie eine „*historische*“, d.h. aber geschichtliche Wissenschaft (55). Weiter kennzeichnet Heidegger die Theologie als „begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz“ (56) und als solche zielt sie auf die „Durchsichtigkeit des christlichen Geschehens“ (56). Diese von der Theologie angestrebte „Durchsichtigkeit der gläubigen Existenz“ bezieht sich „auf das Existieren selbst“ (56). „Jeder theologische Satz und Begriff spricht [...] in die gläubige Existenz des einzelnen Menschen in der Gemeinde hinein“ (56). Gläubigkeit und Glaube kennzeichnet Heidegger schließlich als „geschenkte Existenzweise“ (56), geschenkt aus der Gnadenzuweisung. Doch das Geschenk des Glaubenskönnens muß auch von der einzelnen Existenz ergriffen werden in einem Ergreifen, in dem die Freiheit des Einzelnen ins Spiel kommt.

#### **4. Das Verhältnis der christlichen Theologie zur Philosophie als der Ontologie des seinsverstehenden Daseins**

Theologie ist die Wissenschaft vom Glauben. „Der Glaube [selbst] bedarf nicht der Philosophie“ (61). Aber die Theologie als „Wissenschaft des Glaubens“ und „als *positive* Wissenschaft“ (61) bedarf der Philosophie in Gestalt der existenzialen Ontologie des Daseins.

In welche Richtung zielt dieses Bedürfnis? Die Theologie bedarf der Ontologie des Daseins „nicht zur Begründung und primären Enthüllung ihrer Positivität, der Christlichkeit“ (61). Denn der Sachbereich der Theologie, die Christlichkeit, enthüllt und begründet sich selbst in der Offenbarung, die als eine eigene Faktizität in das faktische Dasein hineingeschieht. Die Theologie bedarf als positive Wissenschaft des Glaubens der Existenzialontologie des Daseins „nur mit Rücksicht auf ihre Wissenschaftlichkeit“ (61). Was damit gemeint ist, muß sich im Folgenden erweisen.

Im Glauben, d.h. „im christlichen Geschehen der Wiedergeburt“, liegt, „daß darin die vorgläubige, d.i. ungläubige Existenz des Daseins aufgehoben ist“ (63). Für das rechte Verständnis dieses Satzes und der folgenden Sätze Heideggers kommt alles darauf an, die Wendung von der „vorgläubigen, d.i. ungläubigen Existenz“ in ihrer Intention recht zu erfassen. Vor-gläubig und un-gläubig sollten wir mit einem Bindestrich schreiben und verstehen, um darauf hinzuweisen, daß hier die Existenz und das Existieren vor der Annahme des neuen Existenzmodus des Glaubens gemeint ist. Durch die Annahme des neuen Existenzmodus des Glaubens ist die Existenz in ihrer vor-gläubigen und nur in diesem Sinne un-gläubigen Existenzweise (Modus) aufgehoben in einem besonderen Sinne. Aufheben heißt hier Hinaufheben. Die vor-gläubige Existenz wird in der Annahme des Glaubens „in die neue Schöpfung hinaufgehoben, in ihr erhalten und verwahrt“ (63). Im Übergang von der Vor-Gläubigkeit in die Gläubigkeit nimmt die als solche erhaltene Existenz einen neuen Existenzmodus an. Im Glauben ist nur „existenziell-ontisch“,

d.h. als Existenzmodus, „die vorchristliche Existenz überwunden“ (63), nicht aber die Existenz als solche mit allem, was sie als Existenz existenzial konstituiert. Nur die Existenz im Modus ihrer Vor-Christlichkeit, nicht aber die Existenz als solche ist in der Annahme des Glaubens überwunden. Die „existenzielle Überwindung der vorchristlichen Existenz“, also der Existenz in ihrem Modus der Vor-christlichkeit, besagt, „daß in der gläubigen Existenz das überwundene vorchristliche Dasein“ (das Dasein, das hinsichtlich seines Modus der Vor-christlichkeit überwunden ist), „existenzial-ontologisch beschlossen liegt“ (63). Im Übergang von der Vor-christlichkeit zur Christlichkeit verliert sich nicht das Dasein als solches und dessen Existenz als solche, sondern Dasein und Existenz gelangen lediglich in einen neuen Modus. Das „vorchristliche Dasein“ überwinden heißt also nicht: das Dasein abstoßen, sondern: es „in neue Verfügung nehmen“ (63).

„Vorchristlich“ hat also genau genommen zwei Bedeutungen: einmal meint es die Existenzweise der Vorchristlichkeit, zum anderen bezieht sich das Vorchristliche auf die existenzial-ontologische Verfaßtheit der Existenz, die aber bestimmend ist sowohl für die vor-christliche wie für die christliche Existenzweise. Aus der Differenzierung zwischen der christlichen Existenzweise und der Existenz als solcher in ihrer existenzial-ontologischen Verfaßtheit ergibt sich, daß „alle theologischen Grundbegriffe“ einen christlichen und einen „sie ontologisch bestimmenden vorchristlichen und daher rein rational faßbaren Gehalt“ (63) haben. Dieser „rein rational“ faßbare, nicht selbst aus der Offenbarung stammende Gehalt ist das Existenzial-Ontologische der Existenz, das den christlichen Gehalt der theologischen Begriffe ontologisch bestimmt. Diese entscheidende Einsicht wird von Heidegger auch wie folgt formuliert: „Alle theologischen Begriffe bergen notwendig *das* Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert“ (63). Es ist das Verständnis des Seins als Existenz, das vollzugshafte Existenzverständnis in seinen existenzialen Seinsweisen, das in der Existenzial-Ontologie struktural freigelegt wird.

Als Beispiel dient Heidegger der theologische Begriff der *Sünde*, an dem er den zweifachen Gehalt sichtbar macht. Die Sünde ist zuerst der Begriff von einem reinen Glaubensphänomen, das „nur im Glauben offenbar“ ist (64). Sünde ist das „Gegenphänomen zum Glauben als Wiedergeburt“ (64). Für die theologisch-begriffliche Auslegung des Sündenbegriffs aber ist der „Rückgang auf den Begriff der Schuld“ (64) erforderlich. Hier ergibt sich nun der Bezug der Theologie zur Existenzial-Ontologie des Daseins. Denn „Schuld [...] ist eine ursprüngliche ontologische Existenzbestimmung des Daseins“ (64). Im § 58 von „Sein und Zeit“ bestimmt Heidegger die formal-existenziale Idee von Schuld und Schuldigsein als „Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein“, d.h. als Grundsein einer Nichtigkeit.<sup>22</sup>

Diese existenzial-ontologische Bestimmung der Schuld gehört in die ursprüngliche ontologische Grundverfassung des Daseins. Der theologische Gehalt der Sünde ist somit im existenzialen Gehalt der Schuld ontologisch begründet.

### **B. Korrektur als Mitleitung – Direktion als Herleitung**

Der existenziale Schuldbegriff fungiert als ontologischer „Leitfaden für die theologische Explikation der Sünde“ (64). Die ontologische Leitfadenfunktion der existenzialen Begriffe für die theologischen Begriffe faßt Heidegger als „Korrektur (d.h. Mitleitung)“. Der theologische Begriff der Sünde erhält durch den existenzialen Begriff der Schuld diejenige Korrektur, „die für ihn als Existenzbegriff seinem vorchristlichen Gehalte nach notwendig ist“ (64). Seine Korrektur oder Mitleitung gewinnt der theologische Begriff der Sünde von der Existenzial-Ontologie, während er seine „primäre Direktion (Herleitung)“, d.h. „den Ursprung seines christlichen Gehaltes“ aus dem Glauben erhält. Dieses Verhältnis der Existenzial-Ontologie zu den theologischen Begriffen faßt Heidegger in dem Satz zusammen: „*Die Ontologie fungiert demnach nur als ein Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen*

22 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979, 238.

*Gehaltes der theologischen Grundbegriffe.*“ (64). Der ontisch-vor-christliche Gehalt im Begriff der Sünde ist die Schuld, die ihre Mitleitung aus dem existenzialen Begriff des Schuldigseins empfängt. Die Korrektur durch die existenzialen Begriffe hat nur formal anzeigenden Charakter. Der ontologische Begriff der Schuld ist formal bestimmend in der Weise, „daß er den ontologischen Charakter *der* Seinsregion anzeigt, in dem sich der Begriff der Sünde *als Existenzbegriff* notwendig halten muß.“ (65) Weil der existenziale Begriff der Schuld für den theologischen Begriff der Sünde nur formal anzeigenden Charakter hat, ist die Aufgabe der Theologie, „den spezifisch theologischen Gehalt“ dieses Begriffes nur aus der „angezeigten spezifischen Existenzdimension des Glaubens zu schöpfen“ (65) und nicht etwa aus dem existenzialen Begriff des Schuldigseins herzuleiten. Das Verhältnis der Existenzial-Ontologie des Daseins zur Theologie wird von Heidegger in dem Satz zusammengezogen: „*Philosophie ist das formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe.*“ (65) Dieser Satz wird dahingehend erläutert, daß es zwar nicht zum Wesen der Daseins-Ontologie gehört, eine „korrektivische Funktion für die Theologie“ (65) zu haben, daß aber die Daseins-Ontologie „die *Möglichkeit*“ gibt, von der Theologie „im Sinne jenes charakteristischen Korrektivs“ (65) aufgenommen zu werden.

## **5. Zum Verhältnis der Existenzmöglichkeiten des Glaubens und des Philosophierens**

Die Philosophie in Gestalt der Ontologie des Daseins wird von Heidegger gekennzeichnet als „das freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins“ (65). Es ist ein Fragen, das sich selbst freihält von der Offenbarung, ein Fragen, das das Dasein nur insoweit, wie dieses nicht auf einen anderen Grund gestellt ist, zum Thema hat. Aus der Perspektive dieser Selbstbestimmung der Daseinsphilosophie heißt es vom Glauben, dieser sei „in seinem innersten Kern als eine spezifische Existenzmöglichkeit“ im Verhältnis zur „*Existenzform*“ der Philosophie deren „*Todfeind*“ (66). Mit anderen Worten, die

Existenzial-Ontologie des Daseins hat, wenn sie sich als das freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins versteht, im Glauben und dessen Geglauten insofern ihren ‚Todfeind‘, als der Glaube in der Offenbarung seinen Ursprung hat. Zwar geschieht die Offenbarung in das Dasein hinein, dergestalt, daß das Dasein aus dem Offenbarungsgeschehen in dieses geworfen wird. Aber dieser glaubensmäßige Geworfenheitscharakter ist nicht wie der vor-christliche rein daseinsmäßige Geworfenheitscharakter des Daseins existenzial-ontologisch aufweisbar, sondern nur im Glauben und aus dem Glauben heraus. Heidegger wählt hier das starke Wort vom ‚Todfeind‘, um die Daseins-Ontologie von der Quelle der Offenbarung freizuhalten. Gläubigkeit aus der eigentümlichen Faktizität der Offenbarung und „freie Selbstübernahme des ganzen Daseins“ stehen in einem „*existenziellen Gegensatz*“, von dem Heidegger betont, daß dieser „schon *vor* der Theologie und Philosophie“ liege und „nicht erst durch diese als Wissenschaften“ entstehe (66). Zugleich aber müsse – so betont Heidegger – dieser existenzielle Gegensatz zweier Existenzmöglichkeiten „die *mögliche Gemeinschaft* von Theologie und Philosophie *als Wissenschaften* tragen“ (66).

Den Gedanken vom existenziellen Gegensatz zwischen Gläubigkeit und Theologie einerseits und Philosophie als freier Selbstübernahme des ganzen Daseins andererseits bringt Heidegger abschließend in die Form: „*Es gibt daher nicht so etwas wie eine christliche Philosophie, das ist ein ‚hölzernes Eisen‘*“ (66, kursiv vom Verfasser). Auch hier meint Philosophie nicht ‚Philosophie überhaupt‘, sondern die Philosophie als Existenzial-Ontologie des Daseins. Wenn sich diese Philosophie selbst versteht als das freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins, das definitionsgemäß die Quelle der Offenbarung aus seinem Fragehorizont ausschließt, dann wäre eine nachträgliche Kennzeichnung dieser Philosophie als einer christlichen ein ‚hölzernes Eisen‘, d.h. ein Selbstwiderspruch.

Doch hinter Heideggers Sätzen vom Glauben als ‚Todfeind‘ der Daseins-Philosophie und von der christlichen Daseins-Philosophie als einem ‚hölzernen Eisen‘ steht mehr als das, was wir für ihre erste Erläuterung an-

geführt haben. In der Forschungsliteratur verbleibt es meist bei der bloßen Zitation jener Sätze, ohne daß nach ihrem tieferen Sinn gefragt und dieser Sinn kritisch überprüft wird. Daß die spezifische Existenzmöglichkeit des Glaubens in ihrem innersten Kern der ‚Todfeind‘ für die Existenzform der Philosophie des Daseins sei, will sagen, daß der Kern des christlichen Glaubens der ‚Feind‘ sei, der es auf den ‚Tod‘, auf die Negation dessen, was die Daseins-Ontologie vom Wesen des endlichen Daseins freilegt, absieht. Wenn beispielsweise der existenziale Begriff des Todes diesen als die „Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“<sup>23</sup> bestimmt, dann scheint diese Bestimmung durch den Offenbarungsgehalt der ‚Auferweckung aus dem Tod‘ genichtet zu werden. Der christliche Glaube scheint zu verneinen, was die Daseins-Phänomenologie als Aufweis beansprucht. Dem ist nun aber entgegenzuhalten, daß der Glaubensgehalt des ‚Ewigen Lebens‘ sich nicht gegen den analytischen Gehalt des freigelegten Seins zum Tode richtet. Ganz im Gegenteil, die phänomenologische Einsicht in den daseinsmäßigen Tod als die schlechthinnige Daseinsunmöglichkeit bleibt vom Glaubensgehalt unangetastet. Denn der Offenbarungsgehalt von der Auferstehung zielt auf das, was sich in der abgründigen Verschlossenheit, als welche der Tod daseinsmäßig verstanden wird, verborgen hält. Und umgekehrt vermag auch der sich als schlechthinnige Daseinsunmöglichkeit zu verstehen gebende Tod den Glaubensinhalt vom Ewigen Leben nicht in Frage zu stellen. Das Ewige Leben bezieht sich nicht auf das Dasein und dessen In-der-Welt-sein. Die geoffenbarte Auferstehung hat sogar den Tod als schlechthinnige Daseinsunmöglichkeit zur wesenhaften, unverzichtbaren Voraussetzung. Solange sich die hermeneutisch-phänomenologische Daseinsanalytik nur innerhalb ihrer Grenzen des rein phänomenologisch Aufweisbaren und somit ‚rational‘ Faßbaren hält, gerät auch sie in keinen Widerspruch zum Offenbarungsgehalt der theologischen Begriffe. Und auch das Umgekehrte gilt, solange sich die Theologie innerhalb ihrer Grenzen der Offenbarung aufhält, gerät sie nicht in einen Gegensatz zur Existenzial-Ontologie des Daseins. Je radikaler die her-

---

23 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 250.

meneutisch-phänomenologische Aufschließung des Daseins sich vollzieht, je ursprünglicher die Endlichkeit des Daseins offengelegt wird, desto vernehmbarer wird der aus der Offenbarung ergehende Anruf an die selbsthaft verfaßte Existenz.

Diese Überlegungen zeigen, daß – recht besehen – zwischen dem christlichen Glauben und der Philosophie des Daseins *keine* Todfeindschaft bestehen muß, weil weder der Glaube die hermeneutisch-phänomenologischen Einsichten in die Endlichkeit des Daseins bestreitet, noch die Daseins-Ontologie den Glaubensinhalt in Frage stellen kann. Und wenn die Daseins-Ontologie in ihrer Selbstbeschränkung das Geglaubte der Offenbarung nicht mitthematisiert, dann ist sie zwar in *diesem* Sinne keine christliche Philosophie. Aber sie hat in ihrer Selbstbeschränkung auf das allein phänomenologisch Aufweisbare einen wesenhaften Bezug zur Wissenschaft vom christlichen Glauben, wenn sie die Einsichten der Existenzial-Ontologie als Korrektiv für die theologischen Grundbegriffe bereitstellt.

*Friedrich Wilhelm von Herrmann*

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 1934–2022