

Helmuth Vetter: Hermeneutische Phänomenologie und Dialektische Theologie. Heidegger und Bultmann

I. Vorbereitende Überlegungen

1. Biographische Vorbemerkung

Die folgenden Überlegungen betreffen die auch für heutige Zeitgenossen immer noch bedenkenswerte Zusammenarbeit zwischen einem der größten Theologen und dem vermutlich wirkungsmächtigsten Philosophen des zu Ende gehenden Jahrhunderts. Die die beiden betreffenden wichtigsten Daten seien kurz vorausgeschickt: Heidegger, Jahrgang 1889, wird 1923 auf einen außerordentlichen Lehrstuhl für Philosophie an die Universität Marburg berufen, Bultmann, fünf Jahre älter, kommt 1921 nach Marburg und bleibt bis zu seiner Emeritierung 1951. Heidegger verläßt Marburg bereits 1928 und folgt einem Ruf nach Freiburg.

Die Zusammenarbeit in dem halben Jahrzehnt der gemeinsamen Marburger Lehrtätigkeit ist gut dokumentiert. Das Protokoll der Tagungen der Alten Marburger (4.-6. 1. 1993) enthält Wilhelm von Rodens Nachschrift einer Vorlesung, die Heidegger am 14. 2. 1924 in Bultmanns Seminar *Ethik bei Paulus* gehalten hat. Desgleichen sind Heideggers Ausführungen im Sammelband mit den Protokollen von Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren enthalten.¹ Der Briefwechsel zwischen Bultmann und Heidegger soll in Bälde erscheinen.²

Zwei Widmungen Bultmanns gelten diesen Jahren: „Den alten Marburger Freunden“ ist der Kommentar zum Johannesevangelium gewidmet, und es darf angenommen werden, daß der Autor dabei nicht zuletzt an Heidegger gedacht hat. Die Zueignung im ersten Band von *Glauben und Verstehen* lautet: „Martin Heidegger bleibt dieses Buch gewidmet in dankbarem Gedenken an die gemeinsame Zeit in Marburg“. Heidegger seinerseits hat, dieses Lebensabschnitts gedenkend, Bultmann erst sehr viel später öffentlich gedankt. Zu dessen Festschrift 1964 hat er einen Auszug aus der Logikvorlesung vom Sommersemester 1928³ unter dem Titel „Aus der letzten Marburger Vorlesung“ beigesteuert⁴. Er erörtert zwar keine theologischen Fragen, sondern Leibnizens monadologischen Substanzbegriff; der Hintergrund freilich, die Bezugnahme auf den Begriff des Daseins, stellt den Sachbezug zur gemeinsamen Zeit in Marburg her.

Die Freundschaft zwischen Bultmann und Heidegger hält auch über die Zeit des Nationalsozialismus hinaus, obwohl sie auf eine harte Probe gestellt wird: Jener wird Mitglied der bekennenden Kirche, dieser 1933 Rektor der Universität Freiburg mit wenig ruhmreichen Bekennnissen zur „Bewegung“ des Nationalsozialismus⁵. Freilich muß heute nicht mehr eigens betont werden, daß ihn mit dessen offizieller Ideologie (sofern davon überhaupt im Singular die Rede sein kann) nur die eigene, sehr eigenwillige und politisch völlig unbedarfte Auslegung verbunden hat.⁶

1 Protokoll der Tagungen Alte Marburger 2.-4.1.1992, 4.-6.1.1993. – B. Jaspert, Sachgemäße Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951, Marburg 1996, S. 28-33. Den Hinweis auf diese beiden Quellen verdanke ich Walter Schmithals.

2 Für die Möglichkeit zur Einsichtnahme in den Briefwechsel danke ich den Herausgebern Andreas Großmann und Klaus W. Müller.

3 Jetzt GA 26.

4 GA 9, S. 79-101.

5 Vgl. dazu B. Martin (Hg.), Martin Heidegger und das ‚Dritte Reich‘. Ein Kompendium, Darmstadt 1989.

6 Seine Gegner verwischen nicht selten mutwillig die Differenzen, während seine Verteidiger häufig nicht wahrhaben wollen, daß jener „Fehltritt“ (so die offizielle Version) mehr als nur ein „privater“ Irrtum war. Bün-

Bultmann dagegen ist unbeirrbar. Während selbst Jaspers der Rektoratsrede Heideggers trotz einiger Bedenken „eine glaubwürdige Substanz“ zuerkennt,⁷ repliziert Bultmann in einem Brief, er schöpfe *seinen* Mut aus der Kraft einer mit Kierkegaard und Nietzsche, nicht aus einer mit dem deutschen Volk sich ankündigenden neuen Geschichte. „Wir wollen uns selbst“, ruft Heidegger den Hörerinnen und Hörern seiner Rede zu,⁸ doch Bultmann weist dies bündig zurück: „Wir wollen uns selbst!“ sagst Du [...] Wie blind erscheint mir dieses Wollen“. Er gebraucht in diesem Zusammenhang das Wort „Hybris“, die jener „Umschwung“ erzeugt habe - ob darin „nur“ die Bedeutung von „Überhebung“ oder auch die der „Schmach“, die einem angetan wird, anklingt?

2. Die Bedeutung der Gottesfrage für Heidegger

Sein und Zeit ist jenes philosophische Werk, das Bultmanns theologische Arbeit am stärksten geprägt hat. Er selbst sagt: „Es ist ja eine eigentümliche Fügung, daß ich, als ich die Anregungen Barths verarbeitete, in Austausch mit Heidegger geriet. Dadurch ist die Entwicklung meiner Gedanken entscheidend gefördert worden.“⁹ Bultmann geht davon aus, daß in *Sein und Zeit* methodisch wie inhaltlich Entscheidendes für die Theologie geleistet wird: methodisch, weil Heidegger mit den Existenzialien eine Begrifflichkeit einführt, die der Eigenart der Existenz (das heißt immer: der Existenz des Menschen) angemessen ist; inhaltlich, weil mit Existenzialien (als den der Existenz adäquaten Kategorien) wie Sorge, Schuld, Tod, Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit Bestimmungen zum Tragen kommen, die, da jede Existenz betreffend, auch der Explikation christlicher Existenz vorausgehen. Heidegger hat dies im Blick, wenn er schreibt, die Theologie beginne langsam Luthers Einsicht „wieder zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem ‚Fundament‘ ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt“ (GA 2, 13 f).

Zweierlei geht daraus hervor: 1. Das Fundament der Theologie muß einer Problematik entspringen, die durch den Glauben bestimmt ist; über die Art der Probleme hat nur jener zu entscheiden; 2. die Begriffe der Theologie entstammen jedoch einem stillschweigenden (allgemeinen) Seinsverständnis, das trotz oder gerade wegen des Anscheins von Selbstverständlichkeit in Frage gestellt und neu entfaltet werden muß.

Daß Bultmann auch nach *Sein und Zeit* Heideggers Denken zur Kenntnis genommen hat, belegen seine noch unpublizierten *Reflexionen zum Denkweg Martin Heideggers nach der Darstellung von Otto Pöggeler*, ein knapp 10 Seiten umfassendes Typoskript mit handschriftlichen Eintragungen, „wohl unmittelbar nach Erscheinen des Buches von Otto Pöggeler, ‚Der Denkweg Martin Heideggers‘ im Jahre 1963 verfaßt“, wie Andreas Großmann vermerkt.¹⁰ Diese *Reflexionen* gelten, kurz gesagt, dreierlei Themen: Heideggers Naturbegriff, seinem Fragen nach dem Wesen der Technik und der Frage nach Gott. Der Text ging

dig auf einen Nenner gebracht: „In jedem Fall ist deutlich, daß Heidegger sich in die Wirklichkeit der Politik nicht finden konnte.“ *O. Pöggeler*, Neue Wege mit Heidegger. Freiburg/München 1992, S. 251.

⁷ *M. Heidegger – K. Jaspers*, Briefwechsel 1920-1963. Hg. v. *W. Biemel* und *H. Saner*. Frankfurt und München / Zürich 1990, S. 155.

⁸ *M. Heidegger*, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34, Frankfurt 1983, S. 19.

⁹ Zit. nach *M. Lill*, Zeitlichkeit und Offenbarung. Ein Vergleich von Martin Heideggers „Sein und Zeit“ mit Rudolf Bultmanns „Das Evangelium des Johannes“. Saarbrücken 1986, S. 5. Zu weiterer Literatur zum Verhältnis Heidegger-Bultmann vgl. den sehr informativen Literaturbericht von *H. Hübner*, Rudolf Bultmanns Her-Kunft und Hin-Kunft, in: Theologische Literaturzeitung 120 (1995) S. 4-21.

¹⁰ Die *Reflexionen* sind dem Briefwechsel als „Appendix V“ beigegeben.

an Heidegger, blieb aber unbeantwortet.

Daß Bultmann besonders an Heideggers Stellung zur Gottesfrage interessiert gewesen ist, liegt auf der Hand. Er schreibt: „Da die Gottesfrage in ‚Sein und Zeit‘ zwar ausgeklammert ist (168), jedoch in Heideggers Denken von Anfang an eine Rolle spielt (261-267), drängt sich die Frage nach dem Verhältnis Heideggers zur Theologie notwendig auf. Es scheint sich nun eine merkwürdige Parallelität zwischen seinem Denken und der heutigen protestantischen Theologie zu zeigen.“ Die in Klammern angeführten Seitenzahlen beziehen sich auf die 1. Auflage von Pöggelers *Denkweg*.¹¹ Es heißt dort, die christliche Theologie (genannt werden Zwingli und Kierkegaard) hätte den metaphysischen Transzendenzgedanken dadurch verschärft, daß in die Existenz des Menschen das Verhältnis zu Gott einbezogen worden sei; und dann: „Heidegger klammert dagegen ein mögliches Gottesverhältnis des Menschen erst einmal aus und bestimmt die Existenz aus sich selbst heraus als endlich und zeitlich, so daß sie zur faktischen Existenz wird.“ Diese Aussage bezieht sich darauf, was Heidegger zuweilen seinen methodischen „Atheismus“ nennt. Wenn aber Bultmann schreibt: „Die Gottesfrage steht von Anfang an über dem Denkweg Heideggers“, dann widerspricht diese Feststellung keineswegs jenem „Atheismus“. Vielmehr drückt dieser eine Zurückhaltung aus, wobei sich erst viel später zeigen wird, daß und wie Heidegger zu einem „göttlichen Gott“ unterwegs ist.¹²

Heidegger hat vor allem in seiner späteren Zeit immer wieder auf die Bedeutung der Dissertation Franz Brentanos für die Entfaltung der Seinsfrage hingewiesen.¹³ Diese Arbeit findet aber in *Sein und Zeit* selbst so gut wie keinen Niederschlag. Sie gehört – wenn diese Formulierung erlaubt ist - zu Heideggers „katholischer“ Vergangenheit, von der er sich nur mühsam und nach schweren inneren Kämpfen gelöst hat. Hugo Ott spricht von einem „Bruch mit dem ‚System des Katholizismus‘“ und zitiert aus dem „Abschiedsbrief“ an den mit dem Ehepaar Heidegger befreundeten Priester und Professor der dogmatischen Theologie Engelbert Krebs (9. Januar 1919). Heidegger schreibt darin, erkenntnistheoretisch und historisch sei ihm „das System des Katholizismus problematisch u. unannehmbar gemacht“, um allerdings gleich zu versichern: „nicht aber das Christentum und die Metaphysik, diese allerdings in einem neuen Sinne“. Der Brief schließt mit dem bemerkenswerten Bekenntnis: „Ich glaube, den inneren Beruf zur Philosophie zu haben u. durch seine Erfüllung in Forschung und Lehre für die ewige Bestimmung des inneren Menschen – u. nur dafür das in meinen Kräften Stehende zu leisten u. so mein Dasein u. Wirken selbst vor Gott zu rechtfertigen.“¹⁴ Trotz des Bruches mit kirchlichen Einrichtungen bleibt die Frage nach einer ursprünglichen Religiosität ein zentrales Problem.

Diese Aussage ist ernst zu nehmen und wesentlich mehr als die Rechtfertigung gegenüber einem nahestehenden katholischen Priester. Sie markiert das Ende eines Prozesses, in dem Heidegger nicht nur seine konfessionelle Bindung, sondern der Glaube an Gott überhaupt fragwürdig wurde – frag-würdig meint aber hier: des Nachfragens würdig. Das Interesse an

11 O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963.

12 Identität und Differenz. Pfullingen 1957, S. 71. Der entsprechende Satz aus dem Vortrag *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* lautet vollständig: „Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher.“ Er ist wie das späte Echo auf eine Aussage in der Vorlesung vom WS 1921/22: „Philosophie muß in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell a-theistisch sein. Sie darf sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen. Je radikaler sie ist, umso bestimmter ist sie ein weg von ihm, also gerade im radikalen Vollzug des ‚weg‘ ein eigenes schwieriges ‚bei‘ ihm.“ GA 61, S. 197.

13 Franz Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Darmstadt 1960 (Nachdruck von 1862).

14 Zit. bei H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt / New York 1988, S. 106 f.

dem damals weithin als Atheisten abgestempelten Nietzsche mag dafür als Signal gelten: In ihm erkennt Heidegger jenen Philosophen, der sich am radikalsten der Diagnose vom Tod Gottes gestellt hat.¹⁵ Doch Heidegger bleibt dabei nicht – wie anderen Rezipienten Nietzsches – stehen, sondern versteht Nietzsche als jenen, der mit der Diagnose vom Tod Gottes den Anstoß gerade dazu gibt, daß die Frage nach Gott neu aufzunehmen sei.¹⁶ 1943 stellt Heidegger im Vortrag *Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘* die offensichtlich rhetorisch gemeinte Frage: „Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrieen?“¹⁷ Heidegger spielt auf den Anfang des 130. Psalmes an: „De profundis clamavi ad Te, Domine“; vielleicht klingt hier auch der Vers 5 an: „Speravit anima mea in Domino.“

Heideggers Begegnung mit Nietzsche steht von Anfang an unter dem Vorzeichen der Suche nach einer ursprünglichen religiösen Erfahrung. Dazu fügt sich auch eine Aussage Hans-Georg Gadamers, eines Zeugen jener frühen Jahre: „Es ist ganz irreführend zu denken, daß Nietzsche wegen der atheistischen Implikationen seines Denkens für Heidegger bedeutsam wurde. Das Gegenteil ist der Fall.“¹⁸

II. Gegenpositionen aus philosophischer und theologischer Perspektive

1. Philosophie - Weltanschauung - Wissenschaft

Bultmann hat Heidegger trotz späterer Kenntnisnahme wohl primär aus der Perspektive von *Sein und Zeit* rezipiert. Dabei ist unter chronologischer Perspektive ein Faktum nicht uninteressant, das zwischen Heideggers Vorlesungen der Marburger Jahre und dem Thema des ersten Hauptwerks eine merkwürdige Diskrepanz erkennen läßt. *Sein und Zeit* erscheint 1927, im Sommersemester 1928 hält Heidegger die letzte Marburger Vorlesung. Während aber die Vorlesungen der Marburger Zeit vor allem eine kritische Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition und mit der Phänomenologie Husserls bringen, ist das, was für Bultmanns theologische Arbeit vor allem relevant gewesen sein muß, einer früheren Periode zuzuordnen. Es handelt sich um die frühen Freiburger Vorlesungen, in denen Heidegger Grundlagen seines Denken entwickelt und in Marburg vermutlich auch im Gespräch mit Bultmann erörtert hat. Die fundamentalen methodischen Fragen – die Faktizität des Daseins, die Ausarbeitung der Existenzialien¹⁹ – an die Bultmann anknüpft, sind Themen der frühen Vorlesungen, erste und entscheidende Schritte zu einer hermeneutischen Phänomenologie. Daher müssen nicht zuletzt gerade sie berücksichtigt werden, obwohl sie vor der Zeit des persönlichen Kontakts von Heidegger und Bultmann liegen.

Heidegger beginnt in seiner ersten Freiburger Vorlesung mit einer wahrhaft fundamentalen Frage: der nach der Grundlegung der Philosophie überhaupt. Es geht ihm um die „Idee der Philosophie als Urwissenschaft“.²⁰ Darin liegt zugleich eine Abwehr: gegen die Ausbildung einer Philosophie als „Weltanschauungslehre“.²¹ Heidegger lehnt zwar den Zusammenhang von Philosophie und Weltanschauung nicht grundsätzlich ab, weist aber deren Identifi-

15 Vgl. dazu Verf.: Heideggers Annäherung an Nietzsche bis 1930, in: *Synthesis Philosophica* 26 (1998) 373-385.

16 Daß er seine allein schon dem Umfang nach gewaltige Auseinandersetzung mit Nietzsche als gescheitert betrachtet haben soll, steht auf einem anderen Blatt. Vgl. dazu *O. Pöggeler*, Auf einen falschen Weg gebracht? in: *Aletheia* 5 (1994) S. 22-23.

17 GA 5, S. 267.

18 *H.-G. Gadamer*, *Gesammelte Werke*, Band 3, Tübingen 1987, S. 317.

19 Der Terminus „Existenzialien“ findet sich, wenn ich recht sehe, zum erstenmal in der Vorlesung „Augustinus und der Neuplatonismus“; vgl. GA 60, S. 232.

20 GA 56/57, S. 15.

21 Ebd. 10.

zierung zurück. Die Philosophie könne zwar nicht anders, als von einer Weltanschauung auszugehen, müsse diese aber sogleich zum Problem machen. In solcher Problematisierung tritt der „im echten Sinne un-philosophische Charakter von Weltanschauung überhaupt“²² Licht. In der letzten Marburger Vorlesung sagt Heidegger, Philosophie gebe nie eine Weltanschauung und habe auch nicht diese Aufgabe, sie bewege sich aber „in den Möglichkeiten derselben“²³: Philosophie geschieht aus einer Weltanschauung heraus, so jedoch, daß sie diese prinzipiell in Frage stellt.

Den Gegensatz zur Weltanschauungsphilosophie bildet die wissenschaftliche Philosophie. Sie orientiert sich Heidegger zufolge am Ideal einer Einzelwissenschaft, ohne die Bedingungen ihres Modells klarzustellen. Heidegger nennt nicht zufällig die „Physik als Einzelwissenschaft“²⁴. Sie ist dies, insofern sie mit ihren speziellen Mitteln nur einen Ausschnitt aus dem Ganzen erfaßt, nämlich die materielle oder die lebendige Natur, nicht aber die Leistungen des menschlichen Geistes und seiner Objektivationen in der Kultur und in der geschichtlichen Entwicklung. Doch auch mit den Natur- und Geisteswissenschaften ist das Ganze der Wissenschaften nicht erschöpft: Die Theologie als Einzelwissenschaft folgt einem eigenen Vorbegriff von Wissenschaft.

2. Historisch-kritische und liberale Theologie

Was für Heidegger die Weltanschauungsphilosophie und, als deren Gegenstück, die wissenschaftliche Philosophie ist, ist für Bultmann die liberale Theologie.²⁵ Sie hat aber die doppelte Last zu tragen, Wissenschaft und Weltanschauung in einem zumal zu sein, und dies nicht zu ihrem Vorteil.

Denn sie verleugnet Bultmanns Auffassung zufolge ihr eigenes Charisma, die Erziehung zu radikaler Wahrhaftigkeit. Geschähe dies nämlich, könnte sie sich nicht weiter der Illusion hingeben, es lasse sich die Wirklichkeit des Lebens Jesu mit Hilfe der Wissenschaft rekonstruieren.²⁶ Gerade die von der liberalen Theologie angewandte historisch-kritische Methode zeigt aber die Unmöglichkeit eines solchen Vorgehens.

Bereits Kierkegaard hat diesen Sachverhalt in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* sorgfältig durchdacht. Der Vertreter der historischen Methode findet sich bei seinem beruflichen Beginn vor eine unübersehbare Menge von Materialien gestellt, die er durch eigenen Fleiß ein Leben lang weiter vermehren wird. Auf diese Weise kommt es aber, was ihn selbst betrifft, nur zu einer „Approximation“, einer unendlichen Annäherung an die Wahrheit. „[...] so beginnt er mit der Arbeit, mit den ungeheuren Studien, zu denen er selbst neue Beiträge liefert, bis in sein 70. Jahr; 14 Tage vor seinem Tode wartet er gerade auf das Erscheinen einer neuen Schrift, die auf eine ganze Seite der Untersuchung neues Licht werfen soll.“²⁷ Kierkegaard zieht das Resumé mit einem Zitat aus Lessings Abhandlung *Über den Beweis*

22 Ebd. 12.

23 GA 26, S. 230.

24 GA 56/57, S. 25.

25 Zu deren näherer Bestimmung *F. W. Graf* (Hg.), *Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung*, Gütersloh 1993; *J. H. Claussen*, *Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie*, Tübingen 1997. Wenn im folgenden von der liberalen Theologie die Rede ist, so geht dies über den im Kontext angezeigten Sprachgebrauch Bultmanns nicht hinaus, bringt also keine prinzipielle Kritik zum Ausdruck.

26 Die Legitimation Jesu liegt im historisch begrenzten Ereignis seines Wirkens, und nur darin, „nicht in allgemeinen Wahrheiten oder einem dogmatischen System. Freilich wird in ihr [der Offenbarung des Gottmenschen] jenes Ereignis nicht in historischer Erinnerung als ‚Leben Jesu‘ vergegenwärtigt, so wenig wie durch den Hinweis auf die geistesgeschichtlichen Wirkungen der historischen Person Jesu [...]“ J, S. 232 f.

27 *S. Kierkegaard*, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, erster Band. *Gesammelte Werke*, Band 12, 16. Abteilung, Gütersloh 1982, S. 19.

des Geistes und der Kraft: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“.²⁸ In jenem Text prägt Lessing auch das Wort vom „garstigen Graben“, von dem er meint, er könne nie über ihn hinauskommen – ein ehrliches Einbekenntnis, das Kierkegaard in der *Nachschrift* zu einem „Wort des Dankes an Lessing“ veranlaßt.

Die liberale Theologie bedient sich der Wissenschaft, um letzten Endes zu einem ihren Anspruch unterlaufenden Kompromiß zu gelangen: „[...] ganz so schlimm ist es nun doch nicht, und die Ergebnisse der historisch-kritischen Theologie sind immerhin doch noch brauchbar für den Glauben.“²⁹ So geht sie zum einen – und darin liegt ihre exemplarische Wahrhaftigkeit – den Weg wissenschaftlicher Objektivität. Doch meint sie irrigerweise, auf diese Weise auch über die Mittel zu verfügen, zur Wahrheit des Glaubens vorzudringen. Diese Inkonsequenz hat im übrigen nicht nur einen theologischen Hintergrund.

Die „Verbindung der christlichen Idee mit der Zentralstellung Christi in Kult und Lehre“ – so zitiert Bultmann Ernst Troeltsch - ist „sozialpsychologisch für Kult, Wirkungskraft und Fortpflanzung unentbehrlich, und das mag genügen, um die Verbindung zu rechtfertigen und zu behaupten.“ Bultmanns Kommentar: „Hier ist völlig klar, daß *das Christentum als innerweltliche, sozialpsychologischen Gesetzen unterworfenen Erscheinung* aufgefaßt ist, und daß solche Betrachtung dem christlichen Urteil genau entgegengesetzt ist.“³⁰ Doch nicht diese kulturphilosophische Einebnung des Christentums ist das Entscheidende, denn diese ist selbst noch die Folge einer Fehlinterpretation: einer Verkennung der Existenz des Menschen. Bultmann formuliert dies gelegentlich in einer an Heidegger erinnernde Weise: „So ist also die organisierte Wissenschaft, die Kultur, [...] die organisierte Flucht des Menschen vor sich selbst“.³¹

Zwischen Heidegger und Bultmann läßt sich nach den voranstehenden Bemerkungen eine Parallele ausmachen. Jener beginnt mit der Frage nach der philosophischen „Urwissenschaft“ und setzt sich gegen „Weltanschauung“ und „Wissenschaft“ ab, auch und gerade weil beide auf ihre Weise unumgänglich sind: Weltanschauung als jene Dimension, in der sich die Philosophie immer schon bewegt, Wissenschaft als ein bestimmter Zugang zur Wirklichkeit, so aber, daß dieser seine Bedingtheiten auszublenden geneigt ist.

Aus Bultmanns Sicht hat die historisch-kritische Theologie zumeist unreflektiert weltanschauliche Wurzeln, aufgrund derer sie die Christenheit als kultursoziologisches Phänomen interpretiert. Dies läuft auf einen „Geschichtspantheismus“ hinaus, der der Weltjenseitigkeit Gottes diametral entgegensteht. Die historisch-kritische Methode gelangt nicht weiter als bis zu einer Grenze, die für sie ein „garstiger Graben“ bleiben muß. Sie zu überschreiten versuchen, wäre eine *metabasis eis allo genos*, biblisch gesehen ein Verschweigen jenes *skandalon*, „daß Gottes Anderssein, Gottes Jenseitigkeit die Durchstreichung des ganzen Menschen, seiner ganzen Geschichte bedeutet“.³²

III. Die Gewinnung des jeweils eigenen Ansatzes

1. Hermeneutik der Faktizität bei Heidegger

28 Ebd. S. 90; vgl. *G. E. Lessing*, Werke, VIII. Band, Darmstadt 1996, S. 12.

29 GV, S. 3.

30 Ebd., S. 5.

31 ThE, S. 39.

32 Ebd., S. 13.

Heideggers Lebensbegriff hat mit dem Irrationalismus mancher Zeitgenossen nur sehr bedingt etwas gemein, geht es ihm doch um – eine freilich erst zu gewinnende – Wissenschaft vor allen Wissenschaften: um „Urwissenschaft.“³³ Außerdem ist der Lebensbegriff nicht biologisch gemeint, sondern meint stets spezifisch menschliches („existenzial“ zu bestimmendes) „Erleben“. Den Vorrang der als idealtypisch auftretenden Naturwissenschaft relativiert Heidegger, indem er zeigt, daß deren Anspruch auf Theorie und Objektivität³⁴ auf ein vorthoretisches Fundament zurückgeht, das aus alleiniger Perspektive der Theorie unsichtbar bleibt. Theorie um der Theorie willen ist ein Vorurteil, das nur möglich ist, weil die Wissenschaft die alltägliche Lebenswelt ausblendet. Heidegger geht es dagegen um „Lebenstypus und Lebenswelt der Wissenschaft“³⁵ (GA 58, 66), um deren Verankerung im Leben. Das Wort „Lebenswelt“, ein Zentralbegriff in Husserls Spätwerk, findet sich also schon sehr früh bei Heidegger.³⁶

Leben ist wesentlich auf Welt bezogen: „Das Leben ist im wörtlichen Verstande ‚weltlich gesäumt‘.“³⁷ Das so verstandene Leben ist weder irrational, noch muß es auf anderes (z.B. biologische Daten) zum besseren Verständnis zurückgeführt werden. Leben ist ein unhintergebares Phänomen - Heidegger gebraucht für diese Unumgehbarkeit den Ausdruck „Faktizität“: Er sucht die Faktizität des Lebens.

Hans-Georg Gadamer hat rückblickend auf den theologischen Hintergrund dieses Terminus hingewiesen: „Der Begriff ‚Faktizität‘ ist ohne Zweifel im Streit um den Osterglauben gebildet worden. So findet sich das Wort ‚Faktizität‘ etwa bei Rothe und anderen Theologen der Hegelschen und nachhegelschen Generation. Wenn Heidegger das Wort gebraucht, dann ist das selbstverständlich unter einem ganz anderen Eindruck, den damals der Begriff des Lebens und die Unhintergebarkeit des Lebens dem Wort aufgeladen hatte. Faktizität meint ja das Faktum in seinem Faktum-sein, also gerade das, hinter das man nicht zurückgehen kann.“³⁸

Die intendierte Philosophie als „Urwissenschaft“ geht auf das Leben zurück, hinter den theoretischen Ansatz der Wissenschaften, wobei sich aber die Aufgabe stellt, das Leben selbst in eigenen „(ur)wissenschaftlichen“ Kategorien zu erfassen. In deren Richtung weist der Befund, daß das Leben „weltlich gesäumt“ und „faktisch“ sei – Faktizität und Weltlichkeit: „Wir stehen an der methodischen Wegkreuzung, die über Leben oder Tod der Philosophie überhaupt entscheidet, an einem Abgrund: entweder ins Nichts, d.h. der absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt.“³⁹ Die Welt als Problem begreifen heißt demnach, mit der Philosophie anzufangen.

33 GA 56/57, S. 22 ff. Heidegger weist in diesem Zusammenhang auf die bedeutsame Rolle des Historischen hin, aber auch darauf, „daß weder in der katholischen noch in der protestantischen Theologie bis heute [diese Behauptung wird im Jahr 1919 getroffen] ein methodologisch klarer Begriff dieser Wissenschaft zum Durchbruch gekommen ist; ja man hat, von einigen unvollkommenen Versuch in der neuprotestantischen Theologie abgesehen, nicht das geringste Bewußtsein davon, daß hier ein Problem von größter Tragweite liegt [...]“, ebd., S. 26. Wener konkret meint, läßt Heidegger offen; später wird Troeltsch „der bedeutendste Vertreter der gegenwärtigen Religionsphilosophie“ genannt, GA 60, S. 19 (dort ein kurzer Abschnitt über Troeltsch).

34 „Das wissenschaftliche Denken, in dem sich das Theoretische leibhaft verdichtet, hat einen sicher zugänglichen, objektivierten Charakter.“ GA 56/57, S. 59.

35 GA 58, S. 66.

36 Auf den vermutlich österreichischen Ursprung dieses Ausdrucks sei nur am Rande hingewiesen: „Unvergleichlich ist diese Lebenswelt, und durchsetzt von einer unendlichen Heiterkeit, schreibt *H. v. Hofmannsthal* 1907 in seiner Einleitung zu Tausendundeine Nacht. Ausgewählte Werke, Band II, Frankfurt 1957, S. 474.

37 GA 58, S. 157.

38 Gadamer (Anm. 18), S. 422.

39 GA 56/57, S. 63.

Das Leben in seiner Faktizität ist historisch oder – was zunächst dasselbe bedeutet – geschichtlich. Es erfährt sich selbst in einem ständigen Werden und Vergehen, deren es nicht mächtig ist, ausgeliefert der Zeit: „Die Zeit nicht haben, sondern sich von ihr haben lassen, ist das Geschichtliche, das ‚mit der Zeit‘.“⁴⁰ Die Entdeckung der Faktizität des Lebens bringt unter diesem entscheidenden Aspekt die Entdeckung einer prinzipiellen Ohnmacht und in Kompensation dazu die vielfältigen Versuche, Sicherheit zu gewinnen. Das faktische Leben verläuft historisch und ist der Zeit ausgeliefert, und hier besonders einer unverfügbaren Zukunft, an deren Ende von Anbeginn der Tod steht. Allerdings muß hier gesagt werden, daß in den frühen Vorlesungen der Tod so gut wie kein Thema ist. Nur einmal, im Zusammenhang mit den Phänomenen der Unruhe, Angst und Zeitlichkeit, stellt Heidegger die (dann doch offengelassene) Frage: „Wie steht in diesem Zusammenhang das Problem des Todes?“⁴¹

Im gleichen Zusammenhang ist von „Hermeneutik als Selbstausslegung der Faktizität“ die Rede. Weshalb „Hermeneutik“? Auch hier ist die theologische Herkunft dieses Begriffs nicht zu übersehen, wobei Heidegger vor allem auf Augustinus verweist, der „die erste ‚Hermeneutik‘ großen Stils“ gegeben habe⁴². Der Terminus „Hermeneutik“ bezeichnet fortan die wissenschaftliche Auslegung der Faktizität des Lebens, so allerdings, daß die Prämissen dieser Auslegung zu allererst gewonnen werden müssen.

2. Faktizität und Historizität bei Bultmann

Um die Auslegung der Faktizität geht es auch bei Bultmann. Wenn er selbst seine Theologie als dialektische Theologie charakterisiert, so ist das eine Aneignung dessen, was sich bei Heidegger abzeichnet. Daher kann er sagen: „Grundsätzlich ist also über die ‚dialektische‘ Interpretation des Neuen Testaments nichts Neues zu sagen; in ihr ist einfach das geschichtliche Verstehen durchzuführen.“⁴³

Das geschichtliche Verstehen ist Interpretation des Neuen Testaments aus der Perspektive der Faktizität des Lebens. Faktische Existenz ist historisch. Das bedeutet zum einen, daß die Interpretation der biblischen Texte auf das nicht hintergehbare Leben zurückgehen muß, das es in seiner Ungesicherheit zu übernehmen gilt. Von der Bibel reden, heißt von Gott reden; doch von Gott reden schließt den Redenden ein, und dies macht den Rückgang auf dessen Faktizität nötig. Daraus ergibt sich ein zweifacher Befund: „1. daß wir die Sorge und Verantwortung für sie [unsere Existenz] haben; denn sie bedeutet ja: tua res agitur; 2. daß sie absolut unsicher ist und wir sie nicht sichern können; denn dazu müßten wir außerhalb ihrer stehen und Gott selbst sein.“ Reden von Gott ist nur möglich „als ein Reden von uns“.⁴⁴

IV. Methodologische Voraussetzungen

1. Die formale Anzeige

Heideggers philosophisches Vorhaben wäre unzureichend beschrieben, würde man das Moment der formalen Anzeige nicht einbeziehen.⁴⁵ Denn das mit ihr Gemeinte ist für

40 GA 61, S. 139.

41 GA 63, S. 17.

42 Ebd., S. 12. Vgl. den Abschnitt über „Heideggers frühe Hermeneutik“, aber auch das Kapitel über „Gadamer und Augustin“ bei J. Grondin, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt 1994, 71-88 bzw. 24-39.

43 GV, S. 129.

44 Ebd., S. 33.

45 Grundlegend G. Imdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen*

Heideggers Bestimmung der Philosophie von fundamentaler Bedeutung. Ich gehe von seiner näheren Bestimmung in der *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* aus, nicht nur weil sich dort die vielleicht genaueste Erläuterung findet, sondern auch weil es um das Phänomen „Religion“ geht.

Heidegger sagt: „Den methodischen Gebrauch eines Sinnes, der leitend wird für die phänomenologische Explikation, nennen wir die ‚formale Anzeige‘. Was der formal anzeigende Sinn in sich trägt, daraufhin werden die Phänomene angesehen.“⁴⁶ Was „Sinn“ meint, ließe sich unter Heranziehung von *Sein und Zeit* näher bestimmen. Eine viel frühere Beschreibung findet sich in der Jaspers-Rezension (entstanden 1919-21), wo es um den „echten“ Sinn des geistigen und also auch des wissenschaftlichen Lebens“ geht. Heidegger spricht von einem „Vorgriffsansatz“, von einer „leitende[n] Idee“, einem Ganzen, in dessen „Licht“ alles einzelne erscheint, von der „ordnende[n] Betrachtung des Gegenständlichen“.⁴⁷ „Sinn“ bezeichnet hier stets die vorweg bezogene Perspektive, aus der heraus die Phänomene begegnen. Dabei werden drei Arten von Sinn je nach der Art der Befragung eines Phänomens unterschieden.

Dieses kann erstens daraufhin befragt werden, *was* in ihm erfahren wird; das Ergebnis ist der „Gehaltssinn“; zweitens daraufhin, *wie* es erfahren wird – Heidegger spricht in diesem Fall vom „Bezugssinn“; drittens ergibt sich mit der Frage „nach dem ursprünglichen ‚Wie‘, in dem der Bezugssinn *vollzogen* wird“ – der „Vollzugssinn“⁴⁸ Diese zunächst eher künstlich erscheinenden Differenzierungen sind für Heidegger wie indirekt auch für Bultmann von großer Wichtigkeit.

Es können an einem Phänomen dessen wesentliche Eigenschaften herausgestellt werden. Auf dieses „Was“ sind die Wissenschaften ausgerichtet, damit auch die Religionswissenschaft. Diese leitet daraus eine „Typenlehre der historischen Religionen“⁴⁹ ab, wie Heidegger am Beispiel von Troeltsch zeigt. Das ist aber, wie Bultmann nun seinerseits unterstreicht, ein Verständnis der Theologie als „Zweig der Kulturwissenschaft“, eine Auffassung des Christentums „nur als eine einzelne Erscheinung der Religionsgeschichte“;⁵⁰ wir sind dabei „Zuschauer; Zuschauer auch unserer selbst, für die ihr eigener Offenbarungsbegriff ein interessantes historisches Phänomen wäre“⁵¹

Solche Gehalte begegnen in einem bestimmten Bezugssinn, d.h. einem Wie der Erfahrung. Das ist in vergleichender theoretischer Untersuchung nicht mehr als „ein interessantes historisches Phänomen“. Dieser Bezugssinn wird vom eigentlichen Vollzugssinn unterschieden, und dies leistet die formale Anzeige.

Sie heißt „formal“, weil sie die Richtung in formaler Allgemeinheit vorgibt; sie ist aber bloß „Anzeige“, weil das, was sie anzeigt, zunächst „in der Schweben gehalten wird“.⁵² Sie gibt „nur die Richtung des Hinblicks“, „hat in sich selbst mit dem hinweisenden zugleich einen *prohibitiven* (abhaltenden, verwehrenden) *Charakter*“.⁵³ Denn im Vollzug der Beschreibung der Phänomene liegt ein im Dasein selbst begründetes Vorurteil, sich einseitig auf den Ge-

Freiburger Vorlesungen (1919-1923), Würzburg 1997.

46 GA 60, S. 55.

47 GA 9, S. 23.

48 GA 60, S. 63.

49 Ebd., S. 24.

50 ThE, S. 25.

51 GV, S. 3.

52 GA 60, S. 64.

53 GA 61, S. 141.

halt zu richten, kommt es zu einer Bevorzugung des Gehaltssinnes. Das versteht sich im Fall naturwissenschaftlicher Erkenntnisse von selbst, ist aber für die Untersuchung der Existenz „für die Bezugs- und Vollzugsseite des Phänomens verhängnisvoll“;⁵⁴ denn mit der vorweg bezogenen theoretischen Einstellung wird eben das verdeckt, worum es speziell geht, die Existenz. Die formale Anzeige ist daher gegenüber dem Bezugssinn prohibitiv und in Richtung auf den Vollzugssinn anzeigend.

Das bedeutet auch, daß der Vollzug nie in seiner begrifflichen Explikation aufgehen kann. Er bedarf zwar für die rechte Verständigung klarer und distinkter Begriffe, doch ist die Anzeige in solcher Formalität nur die uneigentliche Seite des Vollzugs, gerade weil „vom Charakter des Formalen [...], uneigentlich, aber gerade in diesem ‚un‘ zugleich positiv die Anweisung.“⁵⁵

Gadamer hat mit Recht darauf hingewiesen, Heideggers formale Anzeige sei „fast ein Äquivalent des Kierkegaardschen ‚Aufmerksammachens‘“.⁵⁶ In der Tat verweist Kierkegaards „indirekte Mitteilung“ auf ein Können, nicht – wie die direkte Mitteilung – auf ein Wissen: Das Wissen über die Wahrheit des Christseins genügt nicht, es muß praktisch werden.

2. „Dialektische“ Interpretation des Neuen Testaments

Bultmann gebraucht, soweit ich sehe, nirgends den Terminus „formale Anzeige“, folgt aber dem mit ihr sachlich Gemeintem. Das soll an dem von ihm bevorzugten Terminus „dialektische Theologie“ gezeigt werden. Diese Bezeichnung wird freilich wohl kaum Heideggers Zustimmung gefunden haben, verbindet dieser mit dem Wort „Dialektik“ doch meist Negatives. In der letzten Marburger Vorlesung nennt er alle Dialektik pauschal einen „Ausweg“;⁵⁷ die späteren Urteile klingen noch härter, bis hin zu jener Feststellung des Achtzigjährigen: „Die Dialektik ist die Diktatur des Fraglosen. In ihrem Netz erstickt jede Frage.“⁵⁸

Heideggers frühe Vorlesungen sind allerdings hier wie auch in anderen Punkten offener; es wäre allerdings interessant zu wissen, wie sich Bultmann und Heidegger über den Terminus „dialektisch“ verständigt haben, zumal ja Bultmann zumindest teilweise Theologen wie Barth, Gogarten und Thurneysen (ich nenne hier nur die Begründer der Zeitschrift *Zwischen den Zeiten*) nahegestanden hat, die zur „dialektischen Theologie“ (einem im übrigen von außen herangetragenem und keineswegs kohärentem Terminus) gezählt wurden. Programatisch für Bultmanns eigene dialektische Theologie ist der 1927 gehaltene und im Jahr darauf erschienene Vortrag *Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft*.

Weshalb das Wort „Dialektik“? Bultmann versteht darunter „eine bestimmte Weise des Redens; allgemein eine solche, die sich bewußt ist, nicht in einem einzelnen Satze eine abschließende Erkenntnis zu haben und festzuhalten.“⁵⁹ Der Terminus führt sichtlich auf den sokratischen Kontext zurück, wo *dialogesthai* meint, daß die Wahrheit in Rede und Gegenrede erwogen wird, so allerdings, daß der das Gespräch Führende dem Anderen nur Ge-

54 GA 60, S. 63.

55 GA 61, S. 33.

56 Gadamer (Anm. 18), S. 316.

57 GA 26, S. 264.

58 GA 13, S. 212.

59 GV, S. 115.

burtshilfe geben kann; gebären, d.h. die Wahrheit für die eigene Existenz gewinnen, muß dieser selbst.“⁶⁰ Auch Kierkegaards „Dialektik der Mitteilung“ spielt hier herein, dagegen kaum Hegels Dialektik und wohl auch kaum die Dialektik als Schlußstein (*thrinkos*) der platonischen *paideia*.⁶¹

Ein Beispiel. Man gehe vom biblischen Befund aus, daß Gott gnädig ist. Entscheidend dabei ist das Verstehen dessen, „daß Gott *mir* gnädig ist“.⁶² Diesen Charakter der Rückbeziehung auf den Vollzug bezeichnet Bultmann als „geschichtlich“, d.h. für das *Lebensgeschehen* des Einzelnen relevant. „Geschichtlich“ bezieht sich auf jene Verschlingung von Gehalt und Bezug, wie sie auch Heidegger im Auge hat: „Die Geschichte trifft uns, und wir sind sie selbst.“⁶³ Die so verstandene Geschichtlichkeit ist weder objektive Geschichte als die Summe von Tatsachen noch die private Geschichte eines isolierten Subjekts, sondern das geschichtlich bzw. „historisch“ Überlieferte, *insofern* es den Einzelnen betrifft und *insoweit* es von ihm angenommen wird. Theologisch gesehen liegt die Geschichtlichkeit in der Botschaft des Alten und Neuen Testaments, sofern jeder für sich sein „*tua res agitur*“ versteht – also nicht theoretisch feststellt, sondern im Handeln anzueignen versucht. Bultmann sagt: „Das Erkennen hat nicht den Charakter des *theorein*, sondern des *jāda*“, d.h. es ist Anerkennung des Herrschaftsanspruchs Gottes.“⁶⁴ Das griechische Wort *theorein* betont das Moment des Gehalts, das hebräische *jāda* das des Vollzugs. Es enthält die Bedeutungen „wissen, können, verstehen“ und läßt sich unmittelbar mit Heideggers Verstehensbegriff aus *Sein und Zeit* vergleichen.

Im zuletzt genannten Aufsatz Bultmanns – er wurde wahrscheinlich für den Druck korrigiert und so kann somit auch chronologisch auf *Sein und Zeit* bezogen werden – wird die Geschichtlichkeit des Daseins als Sein-Können bestimmt. Es geht um Entscheidungen, „in denen der Mensch nicht je *etwas für sich* wählt, sondern *sich selbst als seine Möglichkeit* wählt.“⁶⁵ Erst in und aus solcher Wahl – in der „jeweils eine Möglichkeit menschlicher Existenz ergriffen ist und sich ausspricht“⁶⁶ – ist ein genuiner Zugang zu den besonderen Themen der christlichen Theologie möglich: „Aussagen über die Existenz, über Leben und Tod, Liebe und Haß, Sünde und Gnade, Gut und Böse, Gott und Welt.“⁶⁷ Dies zeichnet den „Sinn“ der Exegese vor: Er liegt nicht in der Rekonstruktion von etwas Vergangenen, sondern in der Vergewisserung der je eigenen Existenz.

V. Philosophie und Theologie

1. Phänomenologie und Theologie

Der wechselseitige Austausch von Heidegger und Bultmann kommt an eine sachliche Grenze, wo jener auf der Eigenständigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie besteht und er umgekehrt die Theologie bis zu einem gewissen Grad „philosophiefrei“ machen möchte. Ein Brief vom 9. April 1929 kann das belegen. Nach einem Ausfall gegen den „Charlatan“

60 Theaitetos 150 c.

61 Politeia 534 e. Bultmann wendet sich namentlich gegen Hegel, wenn er den Satz: „Die Wahrheit ist das Ganze“ von Grund auf in Frage stellt. Dialektische Sätze haben Bultmann zufolge nicht den Charakter des „negativ Vernünftigen“, sondern den des Rückschlags des Gehaltsinnes auf den Bezugssinn, d. h. in die Unabgeschlossenheit der faktischen Existenz.

62 GV, S. 117; Hervorhebung H. V.

63 GA 60, S. 173.

64 GV, S. 117.

65 Ebd., S. 118.

66 Ebd., S. 119.

67 Ebd., S. 120.

Erich Przywara (möglicherweise mit Bezug auf dessen Aufsatz *Drei Richtungen in der Phänomenologie*, der sich mit Husserl, Scheler und Heidegger beschäftigt) kommt Heidegger auf Bultmanns Vorschlag zur Mitarbeit an der *Theologischen Rundschau* zu sprechen; er lehnt sie mit folgender Begründung ab: „Je öfter ich mir die Dinge überlege – und es geschieht nicht selten – will mir scheinen, als müßte alle philosophische Diskussion in der Theologie *als ausdrückliche* verschwinden, und als müßte alle Kraft des Gedankens übergeleitet werden in die geschichtliche Auseinandersetzung mit dem N. T., ‚geschichtlich‘ in einem wesentlichen Sinne genommen. Ganz abgesehen davon, daß ich faktisch nicht mitarbeiten kann, so wie sich meine Dinge in den nächsten Jahren gestalten, es ist überhaupt das Richtige, die Philosophie aus der Theologischen Rundschau als eine eigene Sparte zu streichen. [...] Es ist viel wesentlicher, auf die Quellen und Dokumente der Christlichkeit hinzudrängen, statt immer wieder sich in abgeleitete unwesentliche Literatur darüber zu verlieren.“

Es geht nicht in erster Linie um die editorische Frage, ob „die Philosophie aus der Theologischen Rundschau als eine eigene Sparte zu streichen“ sei, sondern prinzipiell um die Eliminierung der philosophischen Diskussion aus der Theologie zugunsten einer entschiedenen Hinwendung zu den Quellen des NT. Allerdings schreibt Heidegger, die philosophische Diskussion müßte „in der Theologie *als ausdrückliche* [unterstrichen!] verschwinden“, was doch wohl auch so verstanden werden kann, daß *unausdrücklich* auch weiterhin philosophische Fragen in der Theologie hinein eine Rolle spielen.

Dazu ein weiterer, viel späterer Beleg von 1951. Bei einer Diskussion mit Zürcher Studenten wird Heidegger gefragt: „Dürfen Sein und Gott identisch gesetzt werden?“ Er nennt daraufhin die Interpretation des NT mit den Mitteln der griechischen Philosophie einen „Prozeß, den man sich gar nicht ungeheuer genug vorstellen kann“, um dann zu antworten: „Sein und Gott sind nicht identisch, und ich würde niemals versuchen, das Wesen Gottes durch das Sein zu denken.“⁶⁸ Und dann weiter: „Wenn ich noch eine Theologie schreiben würde, wozu es mich manchmal reizt, dann dürfte in ihr das Wort ‚Sein‘ nicht vorkommen. Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig.“⁶⁹

1927 hat Heidegger in Tübingen den Vortrag *Phänomenologie und Theologie* gehalten und im Jahr darauf in Marburg wiederholt. Es handelt sich um seine ausführlichste Stellungnahme zum Verhältnis von Philosophie und Theologie. Ich hebe wiederum nur einige Punkte heraus.

Philosophie und Theologie seien prinzipiell different: jene als Wissenschaft vom Sein, als Ontologie; diese als ontische Wissenschaft und als solche von der Philosophie „absolut verschieden“, jedoch auch „grundsätzlich der Chemie und der Mathematik näher [...] als der Philosophie“.⁷⁰ Theologie (die Rede ist immer von der christlichen) sei eine positive Wissenschaft und habe als solche mit anderen positiven Wissenschaften bestimmte Merkmale gemeinsam. Ihr Positum - das, was sie immer schon vorfindet und je schon interpretiert hat - sei nicht Gott, sondern die Christlichkeit bzw. der Glaube, dieser näherhin als Teilhabe am Geschehen der Kreuzigung bestimmt, so aber, daß sein Sinn (d.h. hier: der Vollzugssinn) nur aus ihm selbst verständlich werden könne. Im Glauben sei „das Dasein zum Knecht geworden“, als eine Weise geschichtlicher Existenz, die in jener Geschichte stehe, „die mit dem Geschehen der Offenbarung anhebt“.⁷¹

68 GA 15, S. 436.

69 Ebd., S. 437.

70 GA 9, S. 48 f.

71 Ebd., S. 53.

Auf diesen solcherart charakterisierten Glauben ist die Theologie Heideggers Ausführungen zufolge bleibend bezogen. Sie ist mehrfach Wissenschaft von ihm, nämlich als Wissenschaft vom Geglauten, vom Glaubensvollzug, als dem Glauben entsprungen und in der Tendenz, die Gläubigkeit selbst auszubilden.

Wenn sich dies so verhält, wozu bedarf dann die Theologie noch der Philosophie? Sofern sich der Glaube recht versteht, muß er begrifflich angemessen ausgelegt werden. Es wäre freilich ein Irrtum zu meinen, der Glaube brauche, um wahrhaft Glaube zu werden, die Stütze der Wissenschaft. Die begriffliche Präzisierung ist vielmehr eine Aufgabe, die sich innerhalb des Glaubensgeschehens stellt, da der Glaube dazu neigt, sich selbst mißzuverstehen. Der Grund: Er bedient sich mit Notwendigkeit „weltlicher“ Kategorien, d.h. Aussagen der vorgläubigen Existenz aus dem vorchristlichen Dasein und dessen Seinsverständnis. Dieses neigt aber seinerseits dazu, sich aus dem Gehalt, dem Was, zu verstehen und damit das Wie des Vollzugs zu verdecken. Die Folge: Die Faktizität verhüllt sich selbst ihre Geschichtlichkeit, ihr Ausgeliefertsein an die Zeit. Heidegger hat diesen Sachverhalt zuerst unter dem Titel „Ruinananz“, später in *Sein und Zeit* als „Verfallen“ expliziert. Nur dieses im Dasein selbst begründete Sichselbstverkennen rechtfertigt die Philosophie in der Theologie, und dies wiederum in der Gestalt der formalen Anzeige: „*Philosophie ist das formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe.*“⁷² Die theologische Aufgabe kann von der Philosophie nicht bestimmt, geschweige denn übernommen, wohl aber hinsichtlich ihrer ontologischen Vorgaben (dem vom Verfallen bedrohten Selbstverständnis von Sein) korrigiert werden.

Heidegger kommt auch auf das Verhältnis der beiden Wissenschaften von der Seite der Philosophie her zu sprechen. Diese kann sein, was sie ist, „ohne daß sie als dieses Korrektiv faktisch fungiert“. Und dann die zugespitzte Formulierung des Bezugs beider Wissenschaften: „Dieses eigentümliche Verhältnis schließt nicht aus, sondern ein, daß der Glaube in seinem innersten Kern als eine spezifische Existenzmöglichkeit gegenüber der wesentlich zur Philosophie gehörigen und faktisch höchst veränderlichen *Existenzform* der Todfeind bleibt.“⁷³ Heidegger verneint hier wie anderswo die Möglichkeit einer christlichen Philosophie, die ein „hölzernes Eisen“ sei. In der *Einführung in die Metaphysik* bezieht er sich in diesem Zusammenhang auf 1 Kor 1, 20: *ouchi emoranen ho theos ten sophian tou kosmou* - und in der Einleitung zu *Was ist Metaphysik?* fragt er seine Gesprächspartner von der anderen Seite: „Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?“⁷⁴ (GA 9, 379)

Ist der Glaube damit der Todfeind der Philosophie? Heidegger hat es vermutlich so gemeint. Denn wenn in ihm Stand genommen wird, wenn das Positum des Glaubens ergriffen wird, könnte das Fragen der Philosophie in der durch den Tod Gottes bestimmten Epoche nach einem Sein, das noch einmal „des Gottes“ fähig sein könnte, an sein Ende gekommen sein.

2. Abschließende Bemerkungen zum Verhältnis Heidegger - Bultmann

Die voranstehenden Überlegungen beabsichtigten keineswegs, eine Abhängigkeit Bultmanns von Heidegger zu behaupten. So wichtig zudem die Hermeneutik der Faktizität für die dialektische Theologie auch ist, gibt es auch Wechselwirkungen. Heideggers Interesse am Phänomen der Religion ist zweifellos nicht zuletzt durch Bultmanns Arbeiten motiviert,

72 Ebd., S. 65.

73 Ebd., S. 66.

74 GA 9, S. 379.

auch wenn direkte Hinweise nach dem derzeitigen Stand der Gesamtausgabe nicht ersichtlich sind. Wenn Heidegger den Glauben einen „Todfeind“ der Philosophie nennt, betont er in der zugehörigen Fußnote doch auch, daß es sich um die „Gegenüberstellung zweier Existenzmöglichkeiten handelt, die ein je faktisches, existenzielles, gegenseitiges Ernstnehmen und Anerkennen nicht aus-, sondern *einschließt*.“⁷⁵ Daß damit Bultmann gemeint sein wird, erhält auch aus jenem Brief Nahrung, in dem Heidegger jenem bescheinigt, es sei in der Marburger Zeit „das Miteinandersein erwachsen, das mir auch bei der äußeren Trennung ein bleibender und wachsender Besitz sein wird.“⁷⁶ Und im nächsten Schreiben – Heidegger ist inzwischen zum vertraulichen „Du“ übergegangen – spricht er vom Anlaß jenes Vortrags als „einer mehr praktischen Klärung des praktischen Verhältnisses von theologischer Arbeit und Phänomenologie“.⁷⁷

Warum ist Heidegger nicht den Weg des christlichen Glaubens gegangen? Gewiß nicht, weil er um jeden Preis an der Philosophie festhalten wollte, sondern weil ihm der Gottesbegriff aus der Erfahrung des Zeitalters zutiefst fragwürdig geworden war, vor allem aus der Begegnung mit der von Nietzsche artikulierten Erfahrung vom Tod Gottes. Diese wird auch Bultmann ernstgenommen haben, doch prinzipiell anders als sein philosophischer Partner, der zu einer letzten Entscheidung in dieser „faktisch höchst veränderlichen *Existenzform*“ wohl nicht gelangt ist. Wie wäre dies möglich gewesen?

Der „höchst veränderlichen“ philosophischen Existenz gegenüber gibt es für den Christen einen archimedischen Punkt, vom dem aus er die Welt aus den Angeln heben kann, sodaß sie „aus einer Welt der Sünde zur Welt Gottes“ wird⁷⁸: dies ist der Glaube in seinem Vollzug. Dessen Botschaft tritt mit dem Anspruch, geglaubt zu werden, schon an den vorchristlichen Menschen heran. Die Aneignung dieses Anspruchs ist Einübung ins Christsein. Aber auch bei Bultmann erkennen wir eine fundamentale Schwierigkeit: Weil der Glaube nur aus sich heraus und durch sich gerechtfertigt werden kann (nicht durch äußere Gründe und Notwendigkeiten), gibt es weder eine allgemeine Antwort noch eine Berufung auf Autoritäten, sie mögen Paulus oder Luther heißen, sondern nur die Antwort der gläubigen Tat – mit Bultmanns Worten: „Stets wieder unsicher, sobald wir als Menschen uns umsehen und fragen; stets unsicher, sobald wir über ihn reflektieren, sobald wir über ihn reden; nur sicher als Tat.“⁷⁹

Die Philosophie ist der Theologie gegenüber auf 2 Positionen festgelegt: 1. als Korrektiv, indem sie der Verfallenstendenz des Daseins steuert, die auch in der theologischen Begrifflichkeit wirksam ist; 2. nicht als Korrektiv, sondern als sie selbst (und damit sachlich als „Todfeind des Glaubens“), insofern sie nicht aus dem Glauben heraus und auf ihn zu fragt, sondern die Frage nach dem Sein zu ihrer Sache macht. Diese Frage ist wiederum auf ihre Weise geschichtlich (und keineswegs überzeitlich): Sie bewegt sich nach Heideggers Erfahrung unserer Epoche im Horizont von Nietzsches Wort „Gott ist tot“. Sein Fragen gilt in dieser „dürftigen Zeit“ dem „Fehl Gottes“ (Hölderlin). Nicht *vom* Glauben *her* – doch vielleicht *auf* eine neue Zuwendung Gottes *hin* gerade im Ernstmachen mit dessen Abwesenheit? Heidegger sagt einmal: „Allein Abwesenheit ist nicht nichts, sondern sie ist die gerade erst anzueignende Anwesenheit [...] des Göttlichen im Griechentum, im Prophetisch-Jüdischen, in der Predigt Jesu.“⁸⁰

75 GA 9, S. 66, Anm. 3.

76 Datiert „Hütte, 2. April 28“.

77 Datiert „Freiburg.B., 23. X. 28“.

78 GV, S. 37.

79 Ebd.

80 Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 183.

Die Schriften Heideggers werden mit Band- und Seitenzahl nach der bei Klostermann, Frankfurt 1975 ff, erscheinenden Gesamtausgabe („GA“) zitiert. – Für Bultmanns Schriften werden folgende Abkürzungen gebraucht: „GV“ = Glauben und Verstehen. Erster Band. Tübingen 1964. „J“ = Das Evangelium des Johannes. Studienausgabe, Göttingen 1985. „ThE“ = Theologische Enzyklopädie, hg. v. Eberhard Jüngel und Klaus W. Müller. Tübingen 1984.

Erstveröffentlichung in: Andreas Großmann, Christoph Jamme (Hrsg.): Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger. Festgabe für Otto Pöggeler. Amsterdam, Atlanta 2000 (Philosophie und Repräsentation; 7), 268-286.

© Helmuth Vetter