

# Buchbesprechung

Rico Gutschmidt, Sein ohne Grund. Die post-theistische Religiosität im Spätwerk Martin Heideggers, Freiburg i. Br. – München: Karl Alber 2016. 416 S., € 49,00. ISBN 978-3-495-81838-1.

von Lukas Metz

Die Auseinandersetzung der Theologie mit dem Denken Martin Heideggers hat mittlerweile eine lange und verschlungene Geschichte hinter sich. Insgesamt ist es nach verschiedenen Annäherungsversuchen jedoch recht still geworden um das Verhältnis der Theologie zu dieser vielfach umstrittenen Gestalt der Philosophiegeschichte. Umso erfreulicher ist das Vorhaben Gutschmidts, aus einer konfessionell ungebundenen Perspektive jene „post-theistischen“ Anlagen im heideggerschen Werk zuheben, die auch für ein Gespräch mit der Theologie fruchtbar gemacht werden können.

In Anknüpfung an Heideggers Onto-Theologie-Kritik und in Absetzung vom Begründungsdenken leibnizianischer Prägung evoziert Gutschmidt die Grundlosigkeit alles Seienden, die sich nicht auf einen letzten Begriff bringen lasse und Heideggers Rede von „Sein“ und „Ereignis“ zugrunde liege. Global gesprochen geht es dem Autor um eine Versprachlichung der Akatalepsie der Totalität der Wirklichkeit, die weder als auf einen Gott ausgreifend, noch auf einen letzten Grund gegründet verstanden werden könne.

Gutschmidt ordnet Heideggers kritische Aussagen zum Christentum in die Tradition jener konstruktiven Religionskritik ein, die bereits vom alttestamentlichen Bilderverbot her bekannt ist und sich als inneres Moment des Religiösen gegen einen verdinglachenden Zugriff auf das eigentlich Unsagbare wehrt (vgl. 35–38). Heideggers bewusst hypostasierende Rede vom „letzten Gott“ und den „Göttern“ wird dabei als indirekt-performative Reflexion auf die Unzulänglichkeit traditioneller Gottesrede verstanden. Für Gutschmidt bezieht sich diese „auf eine Struktur prinzipieller Entzogenheit bzw. Unhintergehbarkeit [...], womit sie einen Sinn jenseits eines bloßen Gefühlsausdrucks erhalten würde, ohne dabei auf einen seienden Gott zu verweisen“ (31). Mit dieser Haupt- und Leitthese versucht sich die Darstellung an einer „systematischen Einordnung von Heideggers Philosophie vor dem Hintergrund einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie“ (33). Zu vermeiden gelte es dabei sowohl den bloß gefühlig-emotionalen Nonkognitivismus, als auch den realistisch verstandenen Verweis auf einen an sich seienden Gott im Sinn des Theismus. Vielmehr solle der Gehalt aller Gottesrede aus jener Grundlosigkeit des Seins heraus verständlich werden, das sich in seiner Wahrheit nicht mehr auf eine letzte onto-theologische Ursache rückführen lasse (vgl. 34, 46). Gutschmidt peilt also eine neue Weise der Gottesrede an, die sich nicht mehr auf ein göttliches Seiendes, sondern auf die Grundlosigkeit des Seins bzw. der Welt bezieht (vgl. 94). In diesem Horizont referiert er ausführlich Heideggers Onto-Theologie-Kritik und dessen Abkehr vom (leibnizianischen) Begründungsdenken (vgl. 88–124) – nicht ohne kritische Bemerkungen zu Heideggers pauschalen Verdikten (vgl. 121). Die kryptische Rede von „Ereignis“ und „Geviert“ wertet Gutschmidt dabei als Versuch Heideggers, mit der Überwindung hypostasierender Seins-Rhetorik (vgl. 130) die „Unerklärbarkeit des Dass des Seienden“ im Horizont der „Unmöglichkeit der Vergegenständlichung der Welt“ (139) auszusagen – wenn auch nicht ohne „Transzendenzbezug“: „In diesem Sinne ließe sich die Rede von den Göttlichen als Verweis auf eine *immanente Transzendenz* auffassen, die mitten im Ereignis für dessen Unhintergehbarkeit und Grundlosigkeit steht“ (143). Der Autor vermerkt in seiner Reflexion auf die Sprachgestalten negativ-apophatischer Theologie, dass diese gleichermaßen Positivität und Negativität in sich vereine, also sich nicht von einer „positiven Grundierung“ vollends

emanzipieren könne (vgl. 151) – und somit strukturelle Parallelen zu Heideggers ver gegenständlichender Rede von „Sein“ und „Ereignis“ aufweise, die trotz allem „keinen seienden Gegenstand bezeichne[n]“ (166) möchte. Das Sein entziehe sich – wie Gott – der positiven Bestimbarkeit (vgl. 167). Gutschmidt verortet diese prinzipielle Defizienz theologischer Redeformen innerhalb jener Opakheit, die bereits die alltägliche Sprache als „sagendes Nichtsagen“ (198) auszeichne und in Gestalt der „conceptual destabilization [...] keine leere Spielerei“, sondern eine gehaltvolle Versprachlichung der „endliche[n] Situation des Menschen“ (205) sein lasse. Im Rekurs auf Blumenbergs Vorstellung „absoluter Metaphern“ (vgl. 209–217) profiliert Gutschmidt den Umstand, dass Ausdrücke zugleich nicht konsistent denkbar und doch verstehtbar seien. Unter Zuhilfenahme oftmals eigentümlicher Begrifflichkeit werde etwas prinzipiell Unanschauliches anschaulich gemacht – aber ohne Rekurs auf einen korrespondenztheoretisch bestimmbaren Gegenstand in der kategorialen Anschauung. Vielmehr spreche diese Rede von einem „Nicht-anders-Sagbaren“ im Modus der Nicht-Sagbarkeit. Im Zusammenhang mit dieser „absolut metaphorischen“ Lesart der idiosynkratischen Sprache Heideggers nimmt Gutschmidt regelmäßig auf jenes kritische Potential der religiösen Tradition selbst Bezug, die sich als negative Theologie gegen eine unzulässige Verdinglichung des Göttlichen positioniert und stets dessen *semper maior* betont hat. Es bleibe immer ein unaussprechbarer Rest in allem zeigenden Sagen miteinbegriffen. Die klassische *via eminentiae* der Analogielehre verortet Gutschmidt genau in diesem Rahmen eines „sagenden Nichtsagens“ zwischen Konzeptualisierung und Destabilisierung (vgl. 217) und die Vorstellung des *deus absconditus* wird als Ausdruck jener Unhintergehrbarkeit und Grundlosigkeit des Seins verstanden, die sich letzten Verbegrifflichungen entziehe (vgl. 208). Die Doppelnatur des Seins zwischen Be- und Entzug lässt für Gutschmidt dabei das *mysterium fascinans et tremendum* im Ausgang von der wesentlich endlichen Grundsituation des Menschen verständlich werden (vgl. 282). Obwohl er also mit Heidegger das Scheitern und Zerbrechen aller menschlichen Bemächtigungsversuche hervorhebt, hält er an der Valenz jener Sprache fest, die zwar nicht ein Referieren auf absolut-transzendenten Wirklichkeit sei, wohl aber ein insichkehriges Stehen im Grundlosen in das – immer brüchig bleibende – Wort hebe.

Immer wieder betont der Autor den Erfahrungscharakter des Umgangs mit dem Numinosen im Sinn der Mystik. Gerade die Erfahrung des Scheiterns im Vollzug der Negation sei die performative Einholung dessen, was „als *Henosis*, *Unio mystica*, *Nirvana*, *Satori*, *Epoché* oder einfach *Schau Gottes* bezeichnet wird“ (161). Heideggers Instrument der „formalen Anzeige“ wertet er dabei als den Versuch, einen ansonsten nicht intelligiblen Vollzug aus der sehenden und spürenden Eigenerfahrung des Individuums heraus nachvollziehbar zu machen (vgl. 228–234). Ansonsten esoterisch anmutende Formulierungen des Spätwerkes zielen genau auf diesen Mitvollzug zwischen Aktivität und Passivität, der nicht von ungefähr an die theologische Rede von „Gnade“ erinnere (vgl. 357). Für den verwandelnden Übergang in diesen Zustand bedürfe es jedoch vorgängig einer Änderung des Verstehens, die negativ-irritierende Stimmungen wie Angst, Erschrecken oder Entsetzen in Gelassenheit überführe (vgl. 265–267). Der religiöse Glaube sei genau eine solche neue Welteinstellung im Horizont der Gelassenheit und der Gewissheit grundlosen Getragenseins (vgl. 285–287).

Schlussendlich kommt die Untersuchung auch auf Heideggers kryptische Rede von den „Göttern“ und dem „letzten Gott“ zu sprechen. Diese rätselhaften Äußerungen des Spätwerkes versteht Gutschmidt als Ausdruck einer post-theistischen Religiosität, deren Wahrheit nur in einem Vollzug zugänglich sei, der sich im Horizont einer „phänomenologischen Hermeneutik von Negativität“ verstehen lasse. Die Rede von „Gott“ und den „Göttern“ stehe dabei für die Erfahrung der Grundlosigkeit des Seins (vgl. 305 f.). In diesem Zusammenhang spricht sich Gutschmidt deutlich gegen „ontologisierende“ Lesarten aus, die sich den „letzten Gott“ buchstäblich wie ein seiendes Wesen vorstellen – demgegenüber sei eine absolut metaphorische Interpretation im Sinn der Grundlosigkeit des Seins vorzuziehen (vgl. 314, 329 f.). Heideggers stark hypostasierende Aussagen vom „Vorbeigang“ (GA 65, 17) oder dem „Wink“ (GA 65, 409) des „letzten Gottes“ sollten ihrem Gehalt nach allein auf die Grundlosigkeit des Seins bezogen werden. In Gutschmidts Deutung gibt es keinen festen Grund für das Sich-Zeigen des Göttlichen innerhalb des Seins; der „Vorbeigang“ des Numinosen entziehe sich

auf abgründige Weise. Eine Entbergung des Göttlichen gebe es nur im Entzug des scheiternden Denkens der Grundlosigkeit (vgl. 318–321). Am ehesten schließt sich Gutschmidt dabei an Vorstellungen an, die die Figur des „letzten Gottes“ im Sinn des Entzugs des Geberts im Geben oder des passagenartig-momenthaften Vorbeigangs einer an den Exodus erinnernden Augenblicksstätte verstehen (vgl. 327 f.). Auch die Hölderlin-Theologie des Spätwerkes nimmt der Autor gegen Vorwürfe der Autosoterik und des Gnostizismus in Schutz (vgl. 344) – zugunsten der Wertschätzung „einer phänomenologischen Hermeneutik von Negativität“, die aber um das Problem „der tatsächlichen Abwesenheit einer göttlichen Instanz mit weltgeschichtlichen Implikationen“ (348) kreise. Die Darstellung betont in diesem Zusammenhang die zahlreichen Parallelen zwischen Heideggers späteren Aussagen und dem Christentum (vgl. 356), dessen „Haltung des grundlosen Vertrauens“ (367 f.) sich auch post-theistisch artikulieren lasse. Die Rede von den göttlichen „Ungeheuern“, den *δαιμόνες* (vgl. GA 54, 150), deutet Gutschmidt als Abhängigkeit des „Geheuren“ vom „Ungeheuern“ im Sinn der besagten Grundlosigkeit des Seins (vgl. 358). Insgesamt gibt es für ihn eine „prinzipielle Struktur der Entzogenheit, auf die der Mensch immer bezogen ist“ (369). Im Ausgreifen nach dem Gottesstandpunkt müsse der Mensch notwendig an dieser Abgründigkeit des Seins scheitern. Dieses Scheitern könne jedoch eine Umwendung des Denkens und überhaupt des Wirklichkeitszugriffes induzieren, sodass die Situation der Krise gleichsam grundlos in eine quasi-religiöse Haltung des Vertrauens und Getragenseins umschlage (vgl. 384–391) – und sich damit dem Schweigen nähere (vgl. 391–397).

Gutschmidt kommt das hohe Verdienst zu, mit seiner Monographie eine konsistente Deutung des heideggerschen Spätwerkes vorgelegt und dessen Relevanz für die Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie damit aufs Neue offengelegt zu haben. Insbesondere die Konzeption einer „post-theistischen“ Religiosität besitzt in aktuellen Debatten um die Offenbarungsproblematik großes Potential, weil nicht sofort auf einen an sich seienden Gott abgehoben wird, dessen innergeschichtliches Handeln als fraglos gelten könnte. Die vorgeschlagene Umwendung der Theologie auf den glaubenden Existenzvollzug kann als epistemische Entlastung des theologischen Unterfangens verstanden werden, das als „Wissenschaft von Gott“ immer Gefahr läuft, „zu viel“ zu sagen. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang das Repristinieren der – sehr alten – Seinsfrage. Der Versuch, über deren Beantwortung dem Nonkognitivismus zu entrinnen, kennt ebenfalls Vorläufer in der Theologiegeschichte. Insbesondere die Lehre von der *analogia entis* nahm sich als Vorhaben aus, die radikale Unbegreifbarkeit des Numinosen dennoch kataphatisch so zu fundieren, dass *nicht Nichts* gesagt wird. Schade ist, dass es Gutschmidt bei der Vermutung bewenden lässt, die Analogielehre könne eine Verständnishilfe für Heideggers Sprachkritik liefern (vgl. 40). Unklar bleibt in diesem Zusammenhang auch, wie der Mensch vom Unbegreifbaren abhängig sein kann, wenn zugleich *kein* Bezug auf göttliche Instanzen ausgesagt sein darf. Beim Lesen stellt sich nämlich die Frage ein, wie man im Ausgang von der Grundlosigkeit des Seins überhaupt eine *post-theistische Gottesrede* entwickeln kann, wenn zugleich die phänomenologische Hermeneutik der *Negativität* so radikal betont wird, dass eigentlich jedes Bezogensein auf Numinoses immer in die eigene Endlichkeit zurückgekrümmt bleibt. Die Rede von der „Grundlosigkeit des Seins“ müsste wohl stärker im Sinn eines *Verweisens* auf das Unbegreifbare modelliert werden, um den angestrebten Nonkognitivismus nicht in Antirealismus kollabieren zu lassen. Die Unhintergehbarkeit des Seins könnte eine konstruktive Rolle spielen, wenn dieser Bezug *zugleich* als Entzug verstehtbar wäre. Hierfür müsste eingehender geklärt werden, worin die Unhintergehbarkeit des Seins eigentlich *genau* besteht. Der von Heidegger eingehend erläuterte Begriff der Α-Λήθεια würde sich gut dafür anbieten.

Unklar bleibt weiterhin, wie die Erfahrung der Grundlosigkeit des Seins *allein und für sich genommen* für Gutschmidt zu jener Haltung des gelassenen Getragenseins führen mag (vgl. 53–63). Die immer wieder angeschnittene Thematik der Gnade wäre aus theologischer Sicht als *conditio sine qua non* für jene heilvolle Transformation des In-der-Welt-Seins zu benennen. Wenn der göttliche „Wink“ als Verstehensraum (vgl. GA 34, 18) gefasst wird (vgl. 324), dann gibt es die Möglichkeit, den „Vorbeigang“ des „letzten Gottes“ als *disclosure*-Erfahrung mit Offenbarungscharakter zu werten. Auch der Verweis auf eine performative Einheit von Glaubensgegenstand und -vollzug (vgl. 38,

45) hätte das Potential für die Ausbuchstabierung einer performativ-abgründigen Entbergung des am und im Sein *ansonsten nicht Ablesbaren*: der göttlichen Präsenz selbst. Andernfalls besteht die Gefahr einer „Naturalisierung“ von Religion: Es bliebe unklar, wie im Ausgang „von gehaltvollen Aussagen über die endliche Situation des Menschen“ post-theistische „Bedeutungen ohne Gegenstand bezug“ (205) gewonnen werden können, die zugleich eine lebensweltliche „Haltung des grundlosen Getragenseins“ (11) induzieren. Die Krisenhaftigkeit des eigenen Abgrundes erweckt in der Regel kein bleibendes Grundvertrauen.

Schlussendlich wäre die Destruktion überliefelter Rede *in religionibus* ertragreicher, wenn sie in eine geklärt-transformierte Rekonfiguration traditioneller *theologoumena* führte – oder mit Heideggers an Hölderlin maßnehmenden Worten: zu einer Rückkehr der geflohenen Götter. Hier fällt Gutschmidts Ertrag eher schmal aus, weil er nach eigener Aussage *in concreto* keine post-theistische Religiosität für einzelne Religionen entwickeln möchte (vgl. 370). Im Anschluss an Phillips macht er jedoch das Potential einer a-theistischen Reinigung religiöser Vorstellungswelten zur Vorbedingung der Wertschätzung religiöser Vielfalt (vgl. 48 f.). Vor diesem Hintergrund wäre ein erneuter Blick auf das Verhältnis zwischen dem „letzten Gott“ und den (geflohenen) „Göttern“ lohnenswert. Eine stärker offenbarungstheologisch denkende Untersuchung hätte zu fragen, ob die eschatologisch zugespitzte Vorstellung von einem „letzten Gott“, der zugleich „die Götter“ wieder neu „anwesen“ lässt (vgl. GA 65, 26 f., 70, 230, 406), religionstheologisch fruchtbar gemacht werden kann.

Diese Gedanken überschreiten jedoch den Frageskopus von Gutschmidts insgesamt sehr gut gelungener Studie, die sich auch hervorragend als Einführung in die Thematik „Heidegger und die Theologie“ lesen lässt. Das Ungesagte von Gutschmidts breit angelegter Interpretation verweist auf die Unabgeschlossenheit des Gesprächs zwischen Heideggers Denken und den Bemühungen der Theologie um die ihrem Gegenstand angemessene Denkform.