

## «Die Wende zur Religion in der neueren Philosophie»

Johannes Corrodi Katzenstein

Der Titel meines Beitrags zu diesem Kongress<sup>1</sup> lautet «Die Wende zur Religion in der neueren Philosophie». Das angekündigte Thema ruft sogleich nach Einschränkung und Präzisierung. Es soll im Folgenden nicht darum gehen, eine Übersicht gegenwärtiger Strömungen in der Philosophie und deren Verhältnis zur Religion zu leisten. Mich interessiert auch nicht primär die *Religion* als gesellschaftliche Praxis oder Institution. Vielmehr ist es die Frage nach *Gott* und deren Verhältnis zur Philosophie, der ich nachgehen möchte. Das Religions- und das Gottesthema sollen zwar nicht voneinander getrennt noch gegeneinander ausgespielt werden, müssen aber dennoch unterschieden werden.<sup>2</sup> Ich schlage also vor, Religion als *Spiritualität* von Religion als *Institution* zu unterscheiden.<sup>3</sup> In der ersten Bedeutung meint «Religion» die umfassende Orientierung oder Ausrichtung menschlichen Lebens. Sie bringt zum Ausdruck, was uns als Einzelnen und als Gesellschaft am wichtigsten ist. Diese Lebensorientierung oder Ausrichtung zeigt sich natürlich auch in der historisch gewachsenen, institutionalisierten religiösen Praxis von Glaubensgemeinschaften und ihren theologischen Diskursen. Aber nicht nur da. Menschliche Spiritualität zeigt sich unweigerlich auch in anderen gesellschaftlichen Sphären und Praxisfeldern, wie z.B. in der Politik, in der Wirtschaft, in der Kunst, in der Bildung, etc. In der zweiten Bedeutung von «Religion» ist das gemeint, was wir unter einer Weltreligion oder einer religiösen Glaubenstradition verstehen. In diesem Sinn bezieht sich «Religion» auf ein Spektrum verschiedenster kultureller Institutionen und gesellschaftlicher Praxisvollzügen, die ihre eigene Legitimität gegenüber anderen Institutionen, z.B. gegenüber dem Staat, dem Wirtschaftsleben oder der Bildung, haben.

---

<sup>1</sup> Vortrag gehalten am 2. Juni 2017 anlässlich des 9. Internationalen Kongresses für Psychotherapie und Seelsorge APS in Würzburg (31. Mai bis 3. Juni 2017); [www.aps-kongress.de](http://www.aps-kongress.de)

<sup>2</sup> Sie müssen auch deshalb unterschieden werden, weil eine bis heute einflussreiche protestantische Tradition des 20. Jh. ein theologisches Programm verfolgte, das als *Gott ohne Religion* bezeichnet werden kann, während heute vermehrt ein philosophisches Interesse am Thema *Religion ohne Gott* sichtbar wird. Auf dem Hintergrund der hier vorgeschlagenen Unterscheidung müsste die erste (theologische) Option – wie sich gleich zeigen wird – jedoch umformuliert werden, um sinnvoll diskutiert werden zu können.

<sup>3</sup> Vgl. dazu L. Zuidervaart, *Religion, Truth, and Social Philosophy. Essays in Reformational Philosophy*, Montreal 2016, 239.

Auf dem Hintergrund dieser Unterscheidung kann die Frage nach Gott als *die* religiös-spirituelle Frage schlechthin verstanden werden – als Frage nach dem, was unserem Leben die entscheidende Ausrichtung gibt und ihm seinen tiefsten Sinn und Halt verleiht. Diese Quelle oder dieser tragende Grund, auf den wir unseren Glauben und unsere Hoffnung setzen, kann verschiedene Namen haben. Viele Menschen verwenden die Bezeichnung ‹Gott› dafür.

Ich möchte also der strittigen Frage nachgehen, *wie* ‹Gott› unter heutigen Bedingungen zum genuinen Thema der Philosophie werden kann – wobei sofort anzumerken ist, dass diese philosophische Frage ihrerseits eine spirituelle Dimension hat und deshalb nicht religiös ‹neutral› beantwortet werden kann. Daran aber, *dass* Gott an manchen Orten der gegenwärtigen universitären Philosophie immer noch oder schon wieder Gegenstand einer eingehenden und begrifflich disziplinierten Reflexion ist, kann kaum Zweifel bestehen<sup>4</sup> – selbst wenn an manch anderen Orten diese Tatsache entweder ignoriert oder für ein ‹vorkritisches› bzw. ‹metaphysisches› Selbstmissverständnis einer intellektuell oder wissenschaftlich nicht ernstzunehmenden Philosophie gehalten wird.<sup>5</sup>

Damit ist nun das entscheidende Stichwort hinsichtlich der Möglichkeit einer philosophischen Auseinandersetzung mit dem Gottesthema gefallen: *Metaphysik*. Wir leben, so heisst es, in einer zugleich postmetaphysischen und postsäkularen Gesellschaft. Dazu gehört, dass persönliche Spiritualität im Trend liegt, logisch-theoretische Untersuchungen zum Thema Gott und anderen theologischen oder metaphysischen Gegenständen (wie das Absolute, das Unbedingte, das Unendliche oder das Sein), nebst weitverbreiteter Indifferenz aber oft auf Missbilligung

---

<sup>4</sup> Vgl. die Meldung in Christianity Today (25.04.2017): «The man who brought belief in God back into the study of philosophy, Alvin Plantinga, has received the 2017 Templeton Prize.» (<http://www.christianitytoday.com/gleanings/2017/april/templeton-prize-alvin-plantinga-philosophy-gods-not-dead.html>; abgerufen 04.05.2017).

<sup>5</sup> Vgl. die Buchannonce zu *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie*, hg. v. Felix Resch unter Mitarbeit von Martin Klinkosch, Text & Dialog 5/2016: «Weiten Teilen der Gegenwartsphilosophie erscheint das Projekt einer philosophischen Gotteslehre als ‹vorkritisch› oder ‹onto-theologisch›. Während die religiöse Erfahrung Gegenstand wertvoller deskriptiver bzw. interpretativer Arbeiten ist, wird die metaphysische Frage nach Existenz oder Essenz Gottes meist aus methodischen Gründen eingeklammert. Damit liegt bedauerlicherweise ein genuines Feld der klassischen Philosophie brach, die die Wirklichkeit und deren Grund in begründeter Rede thematisiert. Der vorliegende Band versucht anhand verschiedenster Beiträge aufzuzeigen, dass Gott nicht erst in die Philosophie kommen muss, sondern als Absolutes bzw. Unbedingtes bereits integraler Bestandteil des philosophischen Fragehorizontes ist.» ([http://www.text-dialog.de/preview\\_resch.html](http://www.text-dialog.de/preview_resch.html), abgerufen 05.05.2017).

und Ablehnung stossen.<sup>6</sup> Wie ist es dazu gekommen? Das hat historisch sehr unterschiedliche Gründe. Aus philosophischer Sicht ist jedoch Martin Heideggers (1889-1976) Kritik an der Metaphysik bzw. deren ‹Überwindung› von zentraler Bedeutung. Wer sich heute mit Gott als Thema der Philosophie auseinandersetzen will, kommt um Heidegger nicht herum<sup>7</sup> – trotz allen Schwierigkeiten, die sich mit seinem Werk und mit seinem Namen verbinden.

Im ersten Teil meines Beitrags steht somit Martin Heideggers einflussreiche These der ‹onto-theologischen Verfassung der Metaphysik›<sup>8</sup> im Zentrum. Heideggers Interdikt, dass es die Philosophie ‹heute› vorziehe, von Gott zu schweigen<sup>9</sup>, ist auf dem Hintergrund dieser These zu verstehen.

Im zweiten Teil geht es darum, eine aktuelle Konzeption von Wahrheit zu skizzieren, die es erlauben soll, die von Heidegger herausgearbeiteten Schwierigkeiten zu nuancieren und das Gottesthema auf dem Hintergrund der Wahrheitsthematik in der Philosophie der Gegenwart fruchtbar zu machen. In diesem Zusammenhang sei gleich betont, dass meine Ausführungen den Charakter von *work in progress* haben.

## I. Was ist Onto-Theologie?

Nun zur ‹onto-theologischen Verfassung der Metaphysik›. Der Ausdruck ‹Onto-Theologie› ist in der gegenwärtigen Philosophie zu einer Art Codewort geworden, das wie ein Bannstrahl wirkt. Wenn jemand davon getroffen wird, kann die Folge von Gesichts- bis zu Karriereverlust reichen. Das ist nicht nur ironisch, sondern auch bedauerlich. Ironisch, weil eine Formel oft *blindlings* wiederholt wird, deren ursprünglicher Sinn und Zweck im Werk Martin Heideggers gerade darin besteht, den *blinden Fleck* in einer über zweitausendjährigen, philosophisch-theologischen Denktradition namens ‹Metaphysik› aufzudecken. Und bedauerlich ist es, wenn man glaubt, die antiken und mittelalterlichen Autoren

---

<sup>6</sup> Es genügt darauf zu achten, wie die üblichen Reaktionen gegenüber allem, was nach einem philosophisch-theoretischen ‹System› aussieht, ausfallen.

<sup>7</sup> Präziser gesagt, gilt dies zunächst einmal aus Sicht der ‹kontinentalen› Philosophie, die – obwohl schon lange nicht mehr an den europäischen Kontinent gebunden – sich dennoch von einer ursprünglich anglo-amerikanischen, analytischen Philosophie unterscheiden lässt.

<sup>8</sup> M. Heidegger, ‹Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik›, in: *Identität und Differenz*, Frankfurt a.M. 2006, 51-79.

<sup>9</sup> ‹Heute› meint das Jahr 1957. ‹Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, von Gott im Bereich des Denkens zu schweigen.› Ebd., 63.

nicht mehr lesen zu müssen und sich die eigene Auseinandersetzung mit ihnen ersparen zu können. Dieser Art von modisch-ideologischer Halbbildung zu entkommen ist im akademischen Kontext nicht immer ganz einfach.

Was ist also gemeint mit der Bezeichnung «onto-theologische Verfassung der Metaphysik» und welches Problem benennt sie?

Der Ausdruck «Metaphysik» diente ursprünglich zur Bezeichnung desjenigen Teils des philosophischen Werks von Aristoteles (384-322 v. Chr.), der auf seine «Physik» folgte (Gr. *meta*: «neben» oder «nach»). Aristoteles selbst hatte weder den Ausdruck noch den Begriff verwendet.<sup>10</sup> Im Verlauf des philosophischen Denkens des Westens etablierte sich die Metaphysik dann als diejenige Disziplin, in der die Frage nach dem *Sein des Seienden* bzw. nach dem *Seienden als Seienden* gestellt wurde. Gegenstand ist also nicht dieses oder jenes konkrete Seiende – etwa die Struktur der Materie in ihren kleinsten Bausteinen oder das physikalische Universum im Grossen und Ganzen – sondern vielmehr die Frage, was ein Seiendes zu einem Seienden macht bzw. die Frage nach dem *Sein überhaupt, im Ganzen* oder *im letzten*. Der Ausgangspunkt des frühen Hauptwerks Martin Heideggers, *Sein und Zeit* (1927), liegt durchaus noch in diesem Horizont der Metaphysik, wenn die Frage nach dem Sinn von Sein auf neue Weise als *die Grundfrage der Philosophie* aufgeworfen wird.

Die Bezeichnung der Metaphysik als Onto-theologie ergibt sich nun daraus, dass die metaphysische Frage nach dem Sein des Seienden in doppelter Weise auftritt: 1) als Frage nach dem Seienden als Seienden bzw. als Frage nach dem Sein im *allgemeinen* (Ontologie) und 2) als Frage nach dem *höchsten* Sein bzw. Seienden (Theologie).

1) Zunächst zur Ontologie. Heidegger hatte schon früh auf seinem Denkweg erkannt, dass die traditionelle Ontologie die Frage nach dem Sein meist mit der

---

<sup>10</sup> ««Metaphysik»: Tatsächlich entspringt dieser Name technisch einem editorialen Problem, mehr noch einer philosophischen Verlegenheit, die darin lag, dass man nicht recht wusste, wo man die Fragestellung über *on katholou* («das Seiende überhaupt» oder das Sein) und über *timiotaton genos* («das eigentlich Seiende» oder «das letzte und äusserste», Gegenstand einer *theologike episteme*) verorten sollte.» C. Esposito, *Über den möglichen Unterschied zwischen dem Gott der Ontologie und dem Gott der Metaphysik*, Tübingen 2014, 22. Auf dem Hintergrund der post-aristotelischen Aufteilung der philosophischen Disziplinen in Logik-Physik-Ethik wurde die «erste Philosophie» bei Aristoteles dann der Physik bei- oder nachgeordnet. Vgl. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30), Frankfurt a.M. 1983, 58.

Frage nach der allgemeinen Beschaffenheit von Seiendem verwechselt hatte.<sup>11</sup> Sein wird dabei nach der Art eines vorhandenen (<wirklichen> oder <realen>) Seienden gedacht. Zugespitzter formuliert: <Sein> und <Objekt-Sein> werden identifiziert. Dabei ist unter einem objekthaften <Seienden> nicht bloss ein alltägliches, etwa sinnlich-handgreifliches <Ding> zu verstehen; auch komplexe wissenschaftliche Fakten fallen darunter. Das Seiende (Lat. *ens*) ist, grob gesagt, von der Art, dass die Frage nach dessen <Was> (*essentia*, Wesen) und nach dem <Dass> (*existentia*, Existenz) sinnvoll aufgeworfen werden kann. Als Grenzfall tritt so auch Gott zu dem Seienden hinzu, als höchstes, notwendiges oder unendliches Seiendes.

Wir können uns an dieser Stelle einmal fragen, was denn für uns die Frage nach dem Sein für eine Bedeutung hat. Ich wage die Vermutung, dass die heute zu erwartenden Antworten sich wenig unterscheiden von denjenigen, die in Heideggers Tagen geläufig waren. Nämlich: Die Frage nach dem Sein ist so *allgemein*, dass sie recht eigentlich *leer* ist und weder dem theoretischen noch dem praktischen Denken einen Ansatzpunkt bietet. Oder: <Sein> ist *abstrakt*<sup>12</sup>; so abstrakt, dass man es am besten gleich wieder vergisst – und vergessen sollte, wenn die Art von philosophischem Unfug vermieden werden soll, der, wie bei Heidegger selbst, zur Legitimation der schlimmsten politischen Ideologien führen kann. Im besten Fall, so der Einwand, führt die Frage nach dem Sein zu wissenschaftlich-rational nicht kontrollierbarer Spekulation, mit der anständige und rational denkende Menschen nichts zu tun haben sollten.<sup>13</sup>

Damit sind wir genau bei dem Punkt angelangt, auf den die Frage nach dem Sein abzielt – und der mit dem Thema dieses Kongresses zusammenhängt. Das Sein, obwohl es uns gewissermassen *näher* liegt als alles, ist uns gemäss Heidegger *fremd* geworden. Es ist durch dieses oder jenes Seiende – durch den gesamten Weltinhalt bzw. durch <die Wirklichkeit> – verdeckt. Wie sollen wir das verstehen?

---

<sup>11</sup> Freilich gibt es Ausnahmen, so zum Beispiel Thomas von Aquin, der auf dem Hintergrund des arabischen Denkers Avicenna *esse* als *essentia* deutlich von *esse* als *existentia* geschieden hatte. Vgl. J. Caputo, *Heidegger and Aquinas: An Essay in Overcoming Metaphysics*, New York 1982, 124.

<sup>12</sup> Der Ausdruck <ist> lässt sich bekanntlich nicht definieren, da er in jeder Definition vorausgesetzt ist. Deshalb, so scheint es, brauchen wir uns darüber keine weiteren Gedanken zu machen, weder im alltäglichen noch im wissenschaftlichen Denken.

<sup>13</sup> Eine andere Antwort, die, zumindest auf den ersten Blick, näher zu Heidegger hinführt lautet: <Sein> ist so allumfassend und zugleich so nah, dass es sich jedem *verstandesmässigen* Begreifen-Wollen entzieht und nur *erfahren* werden kann durch eine Art innere Erleuchtung oder mystische Erfahrung.

Heidegger macht deutlich, dass die Frage nach dem Sein immer (auch) die Frage nach dem Sein *des Seienden* ist und nicht irgendwie in der Luft hängt. In der Art und Weise wie die philosophische Tradition die Frage gestellt hatte, und in der Art und Weise, wie die eben aufgeführten Reaktionen die Frage nach dem Sein loszuwerden können meinen, verbirgt sich jedoch eine ›Seinsvergessenheit‹, wie der spätere Heidegger ›unsere‹ Situation genannt hatte,<sup>14</sup> die weder für ein ›kritisches‹ Denken zeugt noch gesellschaftlich harmlos ist. Wenn Sein als Objekt-Sein gedacht und erfahren wird, bedeutet das nämlich, dass unser Zugang zu ›den Dingen‹ immer schon technisch-manipulativer Art ist. Welt wird ›ontisch‹ verstanden als Inbegriff von vorhandenen Seienden, dazu auch Menschen als räumlich ausgedehnte Wesen gehören (Lat. *res extensae*).<sup>15</sup> Die Philosophie muss aber ›ontologisch‹ nach der Welt fragen, d.h. nach der Differenz von Sein und Seiendem (=ontologische Differenz). Erst dann, so Heidegger, werden gesellschaftliche Alternativen zur planetarischen Kultur der technologischen Beherrschung und ökonomischen Ausbeutung allererst denkbar.

Die techno-logische Verfassung des modernen Daseins ist gemäss Heidegger schon im Anfang der antiken Philosophie begründet. Heidegger vertritt die Auffassung, dass bereits seit Platon (ca. 428-ca. 348) das Sein als ›stetige Anwesenheit‹ gedacht wird, hinter der sich die ursprüngliche Erfahrung des ›Anwesens‹ der Dinge verbirgt. Sein als Anwesen (verbal, Gr. *physis*) wird durch Sein als Anwesenheit (substantiell, Gr. *ousia*, Lat. *substantia*) immer mehr verdeckt.<sup>16</sup> Als stetige Anwesenheit/Vorhandenheit und später als objektive Wirklichkeit (Lat. *realitas*) gedacht – oder eben nicht mehr gedacht – tritt uns das Sein heute meist in der Form von vorhandenen Seienden inklusive wissenschaftlicher Tatsachen entgegen. Was Heidegger zuweilen – vielleicht irreführend – das ›Sein selbst‹ genannt hat, tritt hinter den vorhandenen Weltinhalt zurück, der unserer technischen und wissenschaftlichen Kontrolle unterliegt. Es erstaunt somit nicht, dass der ›Wille zur Macht‹ bei Friedrich Nietzsches für Heidegger die letzte

---

<sup>14</sup> Wobei das hier implizierte ›Wir‹ so umfassend ist wie das ›westliche‹ Denken: «Seinsvergessenheit besagt dann: das Sichverbergen der Herkunft des in Was- und Daß-sein unterschiedenen Seins zugunsten des Seins, welches das Seiende als Seiendes lichtet und *als Sein* unbefragt bleibt.» M. Heidegger, *Nietzsche II*, Frankfurt a.M. 1997, 402.

<sup>15</sup> Dass Sein mehr als Seiendes umfasst, zeigt sich aber z.B. allein schon daran, dass Sein oft im Kontrast zu Werden, Schein, Denken und Sollen steht.

<sup>16</sup> Für die Philosophie nach Platon gilt demnach: «Seiendes ist in seinem Sein als ›Anwesenheit‹ gefasst, d.h. es ist mit Rücksicht auf einen *bestimmten* (Kursivierung JCK) Zeitmodus, die ›Gegenwart‹, verstanden.» M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, 25. Die Zeitmodi des Gewesenen und des Auf-uns-zu-Kommens (Zu-kunft) sind der Gegenwart untergeordnet.

Wegstation vor der Vollendung der Metaphysik in der modernen Technologie darstellt.

Heidegger hatte nun schon in *Sein und Zeit* (1927) dagegegehalten, dass uns nicht alles, was uns begegnet, die Seinsart von vorhandenem Seienden hat: nämlich unser je eigenes Dasein. Es ist nicht so, wie der Vater des modernen Rationalismus, René Descartes, in seinem berühmten Beweis zeigen zu müssen glaubte, dass ich ‹zuerst› oder ‹eigentlich› ein denkendes Subjekt (*cogito*) bin, das sich sodann eines ausgedehnten Dinges (*res extensa*) ‹da draussen› vergewissern müsste, mit dem es doch irgendwie verbunden ist. Der modernen Spaltung des Denkens in Subjekt und Objekt liegt vielmehr ein unbedachter ontologischer Denkhorizont im Rücken, der phänomenologisch ‹destruiert› oder abgebaut werden muss. Hier liegt auch der Grund, warum Heidegger in *Sein und Zeit* vom Begriffswort ‹Mensch› Abstand nimmt und stattdessen von ‹Dasein› spricht. Dasein oder (menschliche) ‹Existenz› lässt sich nicht als ein vorhandenes Etwas – auch nicht als ein personhaftes Etwas – mit bestimmten körperlichen oder geistig-personalen ‹Eigenschaften› verstehen. Dasein transzendiert vielmehr alles vorhandene Seiende.<sup>17</sup> Würde es das nicht, könnte es nicht mit ‹allen Dingen› in Beziehung treten. Obwohl Dasein nicht ein Seiendes neben anderen ‹ist›, ist es ihm aber immer schon um ‹Sein› zu tun, nämlich um sein eigenes.<sup>18</sup>

Dasein hat gemäss Heidegger also immer schon ein Seinsverständnis, noch bevor es sich ausdrücklich darauf bezieht oder dieses artikuliert. Zu diesem unausdrücklichen, vorthematischen Seinsverständnis von Dasein gehört unweigerlich das In-der-Welt-sein.

«Existierend versteht [Dasein] so etwas wie seine Welt, und mit der Erschlossenheit seiner Welt ist es zugleich ihm selbst für sich enthüllt.»<sup>19</sup>

So gesehen tritt ‹die› Welt dem abstrakt-isolierten Erkenntnissubjekt bei Descartes erst dann als etwas gegenüber, dessen es sich erkenntnistheoretisch bemäch-

---

<sup>17</sup> Dieses Transzendieren kann wiederum nicht als ‹Besitz› von Bewusstsein als einer geistigen Eigenschaft oder Fähigkeit verstanden werden.

<sup>18</sup> Dasein oder Existenz kann wohlverstanden nicht mit einem *individuellen* Menschen identifiziert werden; vielmehr hat Dasein die allgemeine Struktur der Jemeinigkeit. Vgl. *Sein und Zeit*, 43.

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a.M. 1975, 308.

tigen kann und muss, wenn sich Dasein schon verfehlt hat – sich gewissermaßen mit einem vorhandenen Seienden unter anderen verwechselt hat.<sup>20</sup>

2) Ich komme nun zur theologischen Dimension der Onto-theologie und erläutere sie an einem Beispiel. «Gott ist eine Hypothese»: Wer hat diesen Satz nicht schon gehört oder vielleicht selbst geäußert. Und zunächst scheint ja auch einiges für dessen Richtigkeit zu sprechen. Die Geschichte der modernen Naturwissenschaften lässt sich mit guten Gründen als kontinuierliches Überflüssigwerden des Gottesgedankens in der wissenschaftlichen Forschung begreifen. Ein bestimmter religiöser Fundamentalismus, ebenso wie der so genannt wissenschaftliche Atheismus unserer Tage, sehen in dieser Entwicklung denn auch den untrüglichen Beweis dafür, dass sich religiöser Glaube an Gott und Wissenschaft gegenseitig ausschliessen. Aus der Perspektive Heideggers liegt hier jedoch ein Missverständnis vor, das anhand des unbefragten onto-theologischen Denkhorizonts, der die beiden Lager paradoxerweise miteinander verbindet, erklärt werden kann. Denn es stellt sich die Frage: Wie kann der religiöse Bezug auf Gott als Schöpfer etwas erklären? Die Tatsache, dass wenn «Gott» überhaupt etwas erklärt, er dann notwendig *alles* erklärt, sollte stutzig machen. Ohne Gott als höchstens Seiendes, der alle anderen Seienden erschafft (d.i. deren Existenz bewirkt), wäre überhaupt nichts von dem was ist. Mit einer solchen Totalerklärung kann aber eine Wissenschaft (z.B. die Physik) *als* Wissenschaft nichts anfangen, da die Wissenschaften per Definition «regional» bzw. «ontisch» verfasst sind, d.h. einen *bestimmten Ausschnitt der vorhandenen Wirklichkeit* zum Gegenstand haben. Was alles erklärt, erklärt – wissenschaftlich gesehen – gar nichts. Wenn und insofern eine bestimmte Wissenschaft wie die Physik oder die Biologie aber die Frage nach dem Seienden als Seienden oder nach dem Seienden im Ganzen stellt und beantwortet, ist sie nicht mehr Wissenschaft, sondern vielmehr Metaphysik.

Der «wissenschaftliche» Atheismus, insofern er nach einer Totalerklärung strebt, ist, wie der philosophische Theismus, selbst eine Version onto-theologischer Metaphysik.

---

<sup>20</sup> Hier kommen Ausdrücke wie «das Man», «Uneigentlichkeit» und «das Verfallen» ins Spiel. Vgl. *Sein und Zeit*, 114, 43, 134. Das «Verfallen» des «Man» ist nach Heidegger zunächst weder ethisch-moralisch noch theologisch zu denken; vielmehr gibt das In-der-Welt-sein von Dasein die Bedingung der Möglichkeit dafür ab, dass ich mich mit einem vorhandenen Seienden unter anderen verwechseln kann. Dass ich mich aber mit etwas oder jemandem «da draussen» verwechseln kann, bedeutet, dass zu Dasein immer schon die *Möglichkeit*, «uneigentlich» zu leben, gehört.



«Jede Philosophie als Metaphysik ist Theologie in dem ursprünglichen und wesentlichen Sinne, daß das Begreifen (*logos*) des Seienden im Ganzen nach dem Grunde (d.h. der Ursache) des Seyns fragt und dieser Grund *theos*, Gott, genannt wird.»<sup>21</sup>

Der Gott der Onto-theologie ist zudem nicht nur höchstes Seiendes, sondern *causa sui*, Ursache und Grund seiner selbst.<sup>22</sup> Um der Onto-theologie zu entkommen hilft es nun nichts, «Gott» als den erwähnten Grund zu negieren und etwas anderes an dessen Stelle zu setzen (z.B. die Gesetze der Materie/Physik). Die Seinsvergessenheit wird dadurch nicht geringer – und die onto-theologische Verfassung der Metaphysik noch wirkmächtiger dadurch, dass sich Metaphysik als «blosse» Physik oder wissenschaftliche Empirie camoufliert. Sowohl der «wissenschaftliche» Atheismus wie der metaphysische Theismus identifizieren den Grund des Sein mit einem Seienden – einerlei ob dieses Seiende nun Gott oder anders genannt wird.

An dieser Stelle stellt sich nun die Frage, ob Heideggers Analyse der Onto-theologie auch den Gott der Theologen oder gar den biblischen «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» trifft? Dagegen erhebt sich seit Heideggers Tagen bis heute der Protest der christlichen Theologie – nicht nur auf protestantischer, sondern ebenso auf katholischer Seite. Darauf kann ich hier jedoch nicht weiter eintreten. Ich lasse es bei der Beobachtung bewenden, dass christliche Philosophen und Theologen immer wieder betont haben, dass das Denken eines Thomas von Aquin oder eines Martin Luther – recht verstanden – nicht unter das Verdikt der Onto-theologie falle.<sup>23</sup> «Gott» sei bei Thomas oder Luther so gedacht, dass er dem menschlichen Denken gerade nicht verfügbar gemacht werde, oder dass eine Inbesitznahme Gottes durch das menschliche Bewusstsein verunmöglicht werde. Heidegger hält folgendes dagegen:

---

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (1936), Frankfurt a.M. 1988, 87.

<sup>22</sup> Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, 67.

<sup>23</sup> Der Fall Luther ist in diesem Zusammenhang besonders interessant, da Heidegger in *Sein und Zeit* geschrieben hatte: «Die Theologie sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott. Sie beginnt langsam die Einsicht Luthers 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.» (10). Zum Verhältnis von Heidegger und Thomas vgl. u.a. J. Caputo, *Heidegger and Aquinas*.

«Die neuerdings oft gehörte Behauptung, die neuzeitliche Philosophie sei lediglich eine Verweltlichung der christlichen Theologie, ist nur sehr bedingt wahr... Wahr ist vielmehr umgekehrt, daß die christliche Theologie die Verchristlichung einer außerchristlichen Philosophie ist und daß nur deshalb diese christliche Theologie auch wieder verweltlicht werden konnte. Alle Glaubenstheologie ist nur auf Grund der Philosophie möglich...»<sup>24</sup>

Die christliche Theologie – zumindest insofern sie sich als Wissenschaft versteht und nicht mit dem vortheoretischen Glaubensvollzug selbst zusammenfällt – hat so gesehen keine Möglichkeit, sich mit eigenen Mitteln von der ontotheologischen Verfassung der Metaphysik zu befreien. Sie ist auf eine radikale Neubestimmung angewiesen, deren Impuls von Seiten der Philosophie ausgehen muss. Wenn ich recht sehe, hat Heidegger seine Meinung diesbezüglich nie geändert. Christliche Theologie ist bis auf weiteres einem Denkhorizont verpflichtet, der die Wirklichkeit Gottes und der Welt mit Bezug auf *essentia* und *existentia* interpretiert – welche Begriffe wiederum «einer Interpretation des Seienden mit Rücksicht auf das *herstellende Verhalten* entwachsen» sind.<sup>25</sup> Gott als «transzendenter Grund» oder «erste Ursache» bedeutet, dass Gott alle Dinge bewirkt – oder vielleicht bewirkt, dass sich die Dinge selbst «herstellen». Auf jeden Fall ist die Schöpfung sein Werk. Gott wird als Autor, der etwas ins Werk setzt, das in bestimmter Weise unabhängig von ihm ist, gedacht. Umgekehrt wird die Welt als objektiv «gegeben» oder «vorhanden» betrachtet. Das herstellende Verhalten prägt so gesehen nicht nur den gesamten («kausalen») Denkhorizont der Theologie, sondern aller Wissenschaften.<sup>26</sup> Und diesen Denkhorizont gilt es gemäss Heidegger zu «destruieren».

Mir geht es hier nun nicht darum zu zeigen, dass Heidegger die christliche Glaubenstradition missverstanden hat. Ich beabsichtige auch nicht, die christliche Theologie in der einen oder anderen konfessionellen Ausprägung durch den Nachweis zu verteidigen, dass die «eigene» Rede von Gott den objektivierenden Charakter vermeidet, den Heidegger der Theologie und anderen «positiven» Wissenschaften attestiert hat.<sup>27</sup> Noch weniger möchte ich eine Theologie auf hei-

---

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (1936), Frankfurt a.M. 1988, 87.

<sup>25</sup> *Grundprobleme der Phänomenologie*, 147; Kursivierung hinzugefügt.

<sup>26</sup> Und so auch den «wissenschaftlichen» Atheismus, der z.B. zeigen kann, dass Gebete nichts «bewirken».

<sup>27</sup> Eine solch apologetische Perspektive bleibt denn auch solange unbefriedigend, wie sich die Theologie als blosse Ausnahme, die die Regel bestätigt, darstellt. Der Dualismus zwischen einer objektivierenden Thematisierung von innerweltlichem Seienden und einer nicht objektivierenden Thematisie-

deggerscher Grundlage skizzieren. Meine Frage lautet vielmehr: Wie kommt, auf dem Hintergrund der Analysen Heideggers, die Gottesthematik auf philosophisch verantwortbare Weise in das philosophische Denken – ohne dass wir Heidegger auf seinem eigenen Denkweg freilich in allen Punkten folgen müssten.

## II. Welche Wahrheit?

In diesem zweiten Teil möchte ich auf einen nordamerikanischen Philosophen unserer Gegenwart eingehen, der sein Denken einerseits im Gespräch mit Martin Heidegger und der ‚Kritischen Theorie‘ der Frankfurter Schule, andererseits aber als Fortführung einer philosophischen Tradition entwickelt, die im deutschen Sprachraum noch immer viel zu wenig bekannt ist. Lambert Zuidervaart (\*1950) ist der Name des Philosophen, und die sogenannte *Reformational Philosophy* sein Hintergrund.<sup>28</sup> Das Besondere an der *Reformational Philosophy*, die seit Beginn des 20. Jh. besteht und sich ausgehend von den Niederlanden in alle vier Ecken des Erdkreises verbreitet hat, liegt darin, dass sie am Gottesthema festgehalten hat, ohne sich dadurch in Religionsphilosophie oder Theologie zu verwandeln. Ihr Anspruch ist vielmehr ein philosophisch umfassender – gleichzeitig ‚fundamental-ontologisch‘ und inter-disziplinär – und lässt sich in vielerlei Hinsicht mit dem Anspruch der heideggerschen Philosophie vergleichen – mit dem Unterschied, dass der *biblische* und nicht der *griechische* Denkhorizont den Leithorizont dieser philosophischen Tradition abgibt.<sup>29</sup> Für Heidegger wäre diese Kombination von griechisch-philosophischem und biblischem Denken, wie bereits angedeutet, eine Unmöglichkeit gewesen. Davon sollten wir uns aber nicht vorschnell abschrecken lassen.<sup>30</sup>

---

rung Gottes hat dann unweigerlich zur Folge, dass die Welt – der Analyse Heideggers folgend – immer gottloser, und Gott immer weltloser wird. Damit kann die Welt zusehends aber auch nicht mehr als Schöpfung Gottes verstanden werden.

<sup>28</sup> Herman Dooyeweerd (1894-1977) und Dirk T. Vollenhoven (1892-1978) sind wohl die bekanntesten Pioniere dieser philosophischen Tradition.

<sup>29</sup> Damit gerät die *Reformational Philosophy* in das komplexe Spannungsfeld zwischen christlicher Theologie und griechischer Philosophie, was ohne Zweifel eigene Möglichkeiten und Schwierigkeiten mit sich bringt.

<sup>30</sup> Dass ein philosophisches Denken nicht ‚griechisch‘ sein muss, das westliche Denken aber gleichwohl von innen her durchdringt, zeigt zum Beispiel das Werk des einstmaligen Heidegger-Schülers Emmanuel Levinas.

Kurz gesagt lässt sich die Vision der *Reformational Philosophy* in die Frage kleiden: Wie könnte ein Verständnis von Mensch und Welt als Schöpfung Gottes aussehen, auf dessen Hintergrund sich die Dinge in der integralen Fülle und dynamischen Mannigfaltigkeit ihrer je eigenen Seinsart entfalten und präsentieren können? Wie könnte ein menschlicher Umgang mit den Dingen aussehen, der sie gerade nicht auf diesen oder jenen Aspekt – z.B. ihre logisch-rationale Berechenbarkeit oder kausale Wirkmächtigkeit – zu reduzieren versucht? Und wie könnte eine menschliche Gesellschaft aussehen, in der sich Friede und Gerechtigkeit die Hand geben? Wer diesen Fragen nachdenkt, braucht nicht unbedingt theologisch zu sprechen, um der Gottesthematik zumindest indirekt einen Platz im Denken einzuräumen.

Lambert Zuidervaart hat die Vision der *Reformational Philosophy* in seinen Publikationen der letzten Jahre in Zusammenhang mit dem Wahrheitsthema kritisch weiterzudenken versucht. Wahrheit hat für ihn umfassenden Charakter. Sie ist nicht bloss die Wahrheit von Sätzen. Sie ist auch nicht ausschliesslich an sprachliches Verhalten oder gar an begrifflich-theoretische Erkenntnis gebunden. Wahrheit hat für Zuidervaart zwar immer auch einen sprachlichen und einen logischen Aspekt; aber diese Aspekte sind nur vom ganzen der Wahrheit her zu denken. Der <Ort> der Wahrheit ist mit anderen Worten nicht primär die sprachliche Aussage oder das logische Urteil. Sätze, Urteile, Propositionen, Überzeugungen (*beliefs*), Theorien oder andere sogenannte <Wahrheitsträger> sprachlicher oder logisch-begrifflicher Natur können allein deshalb wahr oder falsch sein, – so die These –, *weil Wahrheit die gesamte menschliche Existenz (Dasein) umgreift*. Propositionale Wahrheit, oder, wie Zuidervaart sagt, assertorische Richtigkeit<sup>31</sup> – d.h. Wahrheit im engeren sprachlichen und logischen Sinn – ist ein Modus von Wahrheit, aber nicht der einzige und auch nicht unbedingt der entscheidende. Mit dieser These hat Zuidervaart ein Grossteil der in der heutigen Philosophie gängigen Bestimmungen von Wahrheit gegen sich, insofern Wahrheit meist als blosser Eigenschaft von Sätzen oder ähnl. bestimmt wird.<sup>32</sup>

Ein weiterer, wichtiger Punkt in Zuidervaarts Denkansatz besteht darin, dass die philosophische Rede von Wahrheit nicht ohne die Thematisierung von menschlichem und kreatürlichem Leiden zu verantworten ist. Dies ist nun ein etwas an-

---

<sup>31</sup> Vom lateinischen Ausdruck *assertio* für Aussage oder Behauptung.

<sup>32</sup> Zum Beispiel: Die Aussage „Die Katze ist auf der Matte“ ist genau dann wahr, wenn die Katze zum entsprechenden Zeitpunkt tatsächlich auf der Matte ist.

derer Akzent als bei Heidegger.<sup>33</sup> Wer vom biblischen Leithorizont her denkt, kann der merkwürdigen Ausblendung von Leiden und Bösem in der Geschichte der westlichen Philosophie nicht teilnahmslos gegenüberstehen. Er oder sie hat dem «Seufzen der Kreatur» (vgl. Röm 8,22-23) philosophische Aufmerksamkeit zu schenken.

Wahrheit wird also in umfassendem Sinn bestimmt und nicht auf sogenannte <Wahrheitsträger> sprachlicher oder logisch-begrifflicher Natur beschränkt. Dieser umfassende Charakter zeigt sich unter anderem auch daran, dass Zuidervaart das Wahrheitsthema zunächst von der Kunst her aufgreift.<sup>34</sup> Die Verbindung von Wahrheit und Kunst ist für viele heutige Philosophen – und nicht nur Philosophen! – jedoch unselbstverständlich, wenn nicht gänzlich abwegig. Dies lässt sich als Anzeichen dafür begreifen, dass Wahrheit als *umfassendes und lebensumgreifendes Geschehen* der <postmetaphysischen> Philosophie der Gegenwart mehrheitlich fremd geworden ist. In Analogie zu Heideggers <Seinsvergessenheit> könnte man entsprechend von einer verbreiteten <Wahrheitsvergessenheit> der Philosophie reden. Für Zuidervaart, und hier folgt er durchaus auf den Spuren Heideggers, hängt diese Vergessenheit mit dem zusammen, was der Philosoph Daniel Dahlstrom das <logische Vorurteil> der westlichen Philosophie genannt hat.<sup>35</sup> Wahrheit hat diesem <Vorurteil> gemäss in erster Linie und vielleicht ausschliesslich mit logisch gültiger Erkenntnis und begrifflich verfasstem Wissen zu tun, das sich – unter empiristischen Vorzeichen – an nichts anderem als den vorfindlichen <Fakten> zu orientieren hat. Es scheint nun, dass nicht wenige philosophische Denker der Gegenwart – auch solche die Heideggers Anspruch, die Metaphysik zu <überwinden>, teilen – diese Auffassung von Wahrheit übernommen haben. Entsprechend kann für sie Wahrheit kein Thema der Philosophie (mehr) sein. Wahrheit der Erkenntnis fällt allenfalls in die Kompetenz der einzelnen Wissenschaften.<sup>36</sup> Alternativ dazu soll von Wahrheit *philosophisch* vielleicht nur noch so gesprochen werden, dass kein Anspruch auf Objektivität, universale Gültigkeit oder rationale Gerechtfertigkeit erhoben wird.

---

<sup>33</sup> Zuidervaart nennt in diesem Zusammenhang Theodor Adorno als Inspirationsquelle. Vgl. *Religion, Truth, and Social Philosophy*, 320.

<sup>34</sup> Vgl. L. Zuidervaart, *Artistic Truth. Aesthetics, Discourse, and Imaginative Disclosure*, Cambridge 2004; *Art in Public. Politics, Economics, and a Democratic Culture*, Cambridge 2011.

<sup>35</sup> D. Dahlstrom, *Das logische Vorurteil: Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger*, Wien 1994.

<sup>36</sup> Und auch hier ist die Bedeutung von <Wahrheit> umstritten zwischen Realisten und Non-Realisten bzw. Instrumentalisten/Konstruktivisten/Deflationisten.

Im Kontrast zu dieser Entwicklung ist Wahrheit in Zuidervaarts Denkansatz etwas, das ‹zuerst› gelebt, und allein auf diesem Hintergrund sprachlich erkannt werden kann und mit logisch gültigen Argumenten im Diskurs der Gesellschaft bestätigt und gerechtfertigt werden will. Unsere Alltagssprache hat nun durchaus Erinnerungen an ein solches ‹erweitertes› Verständnis von Wahrheit aufbewahrt, wenn wir etwa von einem wahren Freund, einem wahrhaften Menschen, und manchmal emphatisch von wahrer Kunst sprechen.<sup>37</sup> Das westliche philosophische Denken im Ganzen hat aber unzweifelhaft eine andere Ausrichtung genommen. Die traditionelle ‹Definition› von Wahrheit als Übereinstimmung (Korrespondenz) zwischen Intellekt, Aussage, Urteil oder ähnlichem und der vorhandenen Wirklichkeit bzw. den ‹Tatsachen› ist ein beredtes Zeugnis dafür.

Zuidervaart geht mit Heidegger einig in der Ablehnung dieser Auffassung von Wahrheit als Übereinstimmung oder Korrespondenz. Beide versuchen sie die Spaltung von Subjekt und Objekt, die mit dieser Bestimmung von Wahrheit einhergeht, zu überwinden. Damit habe ich den vielleicht entscheidenden Punkt meiner Ausführungen erreicht. Denn die Frage stellt sich: Wenn Wahrheit dynamisch-umfassend ist, also unsere gesamte Existenz umgreift, welche Rolle spielt dann das begriffliche Denken der Wissenschaften oder der logisch-analytische Verstand (*ratio*) überhaupt? Was geschieht mit der Wahrheit als objektive und allgemein gültige Erkenntnis und dem neuerdings emphatisch reklamierten Faktenbezug der Äusserungen gewisser Staatspräsidenten? Oder, damit zusammenhängend: Welches Verhältnis hat die *ratio* zur Religion im Sinn der Spiritualität und der Frage nach Gott? Müssen sich Wahrheit in einem logischen Sinn und Wahrheit in einem existentiell umfassenden Sinn verstanden nicht notwendigerweise ausschliessen?

Zunächst zum letzten Punkt. Wir alle kennen die Art von ‹spiritueller Ratgeber›-literatur, die von einem nahezu unüberwindlichen Gegensatz zwischen lebendiger Erfahrung und verstandesmässigem Denken ausgeht. Hier scheint ein so genannt ‹ganzheitlicher› Ansatz nur auf der Basis eines erneuten Dualismus zwischen verschiedenen Aspekten menschlicher Existenz möglich zu sein – etwa

---

<sup>37</sup> Aber auch die ‹Wissenschaft› bzw. ‹science› – d.h. die gesellschaftliche Praxis, die traditionellerweise an propositionaler Wahrheit orientiert ist – kann diese Dimension von ‹umfassender› Wahrheit/Wahrhaftigkeit annehmen, wie der am 22. April 2017 durchgeführte ‹March for Science› in vielen Städten gezeigt hat.

zwischen logischen und emotionalen Aspekten oder zwischen theoretischem Begriff und spiritueller Erfahrung.<sup>38</sup> Dieser Dualismus ist philosophisch unbefriedigend. Darin sind sich Zuidervaart und Heidegger einig. Aber wie können wir ihm entgehen?

Um weiterzukommen müssen wir den Wahrheitsbegriff bei Zuidervaart etwas genauer ansehen. Die allgemeine Bestimmung von Wahrheit lautet folgendermassen:

«I propose to think of truth in its most comprehensive sense as a dynamic correlation between (1) human fidelity to societal principles and (2) a life-giving disclosure of society.»<sup>39</sup>

Dazu zwei vorgängige Bemerkungen. Erstens: Die Bestimmung von Wahrheit als dynamische Korrelation schliesst aus, Wahrheit als statische Übereinstimmung zwischen <vorhandenen>, fixierbaren Entitäten – sagen wir: zwischen <inneren> Vorstellungen und <äusseren> Tatsachen – zu sehen. Wahrheit ist ein Geschehen – und zwar ein *geschichtliches*. Der geschichtliche Charakter von Wahrheit ist Zuidervaart wichtig. In kritischer und selbstkritischer Distanz zu den Vätern der *Reformational Philosophy*, stellt er sich durchaus im Sinne Heideggers gegen die überkommene metaphysische und theologische Bestimmung von Wahrheit als etwas Überzeitlichem und Unwandelbarem. Wahrheit ist weder eine platonische Idee noch eine Idee im göttlichen Geist oder Logos. Damit kommt Wahrheit und unseren Vorstellungen von ihr keine <ewige> oder <absolute> Gültigkeit zu.

Das bringt mich zur zweiten Bemerkung: Auch wenn Wahrheit, so bestimmt, als zentrales Thema der Philosophie neu in den Blick kommt, stellt sich doch die Schwierigkeit, dass jeder Näherbestimmung des Themas etwas Zirkuläres anhaftet. Will sagen: jede Bestimmung setzt gewissermassen das voraus, was es zu etablieren gilt. Wahrheit im umfassenden Sinn lässt sich weder auf einen ihrer Aspekte reduzieren noch als einfache Summe ihrer Aspekte begreifen. Wie <Seyn> bei Heidegger hat Wahrheit als geschichtliches <Ereignis> kein objektiv feststellbares oder ein für allemal definierbares Wesen – was für Zuidervaart im Gegensatz zu Heidegger jedoch nicht bedeutet, dass die Philosophie keine umfassende Theorie von Wahrheit entwickeln kann und soll.

---

<sup>38</sup> Dennoch ist die Autorität der theoretischen (Natur-)Wissenschaften in unserer Gesellschaft derart ausgeprägt, dass sich auch spirituelle Ansätze oft auf deren Erkenntnisse (z.B. der Quantenphysik) berufen.

<sup>39</sup> *Religion, Truth, and Social Philosophy*, 281.

Was meint Zuidervaart nun mit «menschlicher Treue (*fidelity*) zu gesellschaftlichen Prinzipien» und mit der «lebensfördernden Erschliessung der Gesellschaft»? Das Ziel einer umfassenden philosophischen Theorie von Wahrheit besteht für ihn darin, den grundlegenden normativen Bedingungen nachzudenken, unter denen *gedeihendes Leben* möglich ist. Und zwar nicht nur menschliches Leben, sondern jegliche Form von Leben. Zuidervaart spricht in diesem Zusammenhang von «interconnected flourishing»<sup>40</sup>: Wahrheit spielt sich immer in Beziehung ab.

Die ontologisch grundlegenden Bedingungen, die das kreatürliche Zusammenleben fördern und erhalten, nennt Zuidervaart «gesellschaftliche Prinzipien» (*societal principles*). Dazu gehören etwa Gerechtigkeit, Solidarität und Nachhaltigkeit (*resourcefulness*). Gesellschaftliche Praxisfelder und Institutionen, sofern sie zu einem gedeihenden Leben und gedeihlichen Zusammenleben beitragen, stehen immer schon *mehr oder weniger* in Einklang mit diesen Prinzipien, wenngleich auf verschiedene Weise. Gerechtigkeit, zum Beispiel, hat eine spezielle Bedeutung für das politische Zusammenleben im modernen Rechtsstaat sowie im internationalen Recht. Nachhaltigkeit wiederum hat besonderes Gewicht für die ökonomische Wertschöpfung im wirtschaftlichen Zusammenleben. Dennoch greifen diese gesellschaftlichen Prinzipien unweigerlich ineinander über, sodass mangelnde Aufmerksamkeit oder Treue vis-à-vis einem dieser Prinzipien immer auch zu normativen Defiziten hinsichtlich anderer Prinzipien führt.

Gesellschaftliche Prinzipien sind für Zuidervaart wie gesagt geschichtlich wandelbar und dennoch nicht willkürlich. Das heisst: die konkrete inhaltliche Bestimmung dieser Prinzipien und ihrer jeweiligen Tragweite ist gesellschaftlich umstritten und wird gesellschaftlich umstritten bleiben. Da es sich bei diesen Prinzipien um *gesellschaftliche* und nicht im engeren Sinn um *logische* Prinzipien handelt, können diese nicht endgültig definiert werden.<sup>41</sup> Aber trotz ihrer Wandelbarkeit sind Prinzipien wie Gerechtigkeit und Solidarität nicht einfach willkürliche Setzungen oder subjektive Konstrukte.

---

<sup>40</sup> Ebd., 4.

<sup>41</sup> Gesellschaftliche Prinzipien sind «historical horizons that people learn, achieve, contest, reformulate, and ignore in the midst of social struggle.» Ebd., 283.



«Societal principles are real because they are always already in effect, and their being always already in effect is part of what it means to call them historical. Through them God calls human endeavour to account, even as human endeavour gives them shape.»<sup>42</sup>

Nun führt menschliche Treue zu normativen Prinzipien nicht automatisch zum gedeihenden Leben der menschlichen Gesellschaft und zur Erhaltung der ausermenschlichen Schöpfung. Ebenso unerlässlich ist die imaginative Erschliessung von neuen Lebens- und Sinnmöglichkeiten der Gesellschaft. Als geschichtlicher und eschatologisch offener Prozess geht Wahrheit über individuelle und institutionelle Anstrengungen und über alle menschlichen Initiativen für eine bessere und gerechtere Welt hinaus. Theologisch formuliert hat Wahrheit damit zu tun, dass Gottes Wege mit der Welt unerschöpflich sind und immer wieder Neues ermöglichen – Neues, das wir jetzt kaum begreifen oder antizipieren können. Das bedeutet jedoch nicht, dass Wahrheit im umfassenden Sinn mit der Erschliessung neuer Lebens- und Sinnmöglichkeiten identisch wäre. Vielmehr umfasst Wahrheit die dynamische *Korrelation* von normativer Praxis und imaginativer Erschliessung. Allein im unauftrennbaren Zusammenhang mit der Erschliessung neuer Sinn- und Lebensmöglichkeiten können grundlegende gesellschaftliche Prinzipien und die durch sie normierten Praxisfelder und Institutionen zu Orten werden, in denen die neuschaffende Gegenwart und Anrede Gottes von Menschen vernommen werden kann.

So reizvoll und nötig es auch wäre, diese vielleicht noch etwas abstrakten Überlegungen auf konkrete gesellschaftliche Debatten herunterzubrechen, muss ich zum Schluss wieder auf mein eigentliches Thema zurückkommen. Dabei möchte ich die noch offene Frage nach der Objektivität oder logischen Gültigkeit von Wahrheit aufgreifen.

Die im Zusammenhang mit dem Titel dieses Vortrags entscheidende Frage ist: Wie begegnen wir auf dem Hintergrund der präsentierten Skizze einer umfassenden Konzeption von Wahrheit Heideggers Absage an den onto-theologisch verstandenen Gott der Metaphysik und des Christentums? Gemäss Heidegger hat dieser <Gott>, wie im ersten Teil zum Teil bereits erläutert, selbst zur <Wahrheitsvergessenheit> beigetragen, indem er die Idee einer objektiv vorhandenen oder vorgegebenen Wirklichkeit in unseren Köpfen sanktioniert hat. Wenn aber die Idee einer vorgegebenen Wirklichkeit an sich problematisch ist, dann muss

---

<sup>42</sup> Ebd. 284.

auch die Definition von Wahrheit als Übereinstimmung zwischen logischem Urteil und Realität überwunden werden – was wiederum den Verdacht des Subjektivismus und des Irrationalismus heraufbeschwört.

Dazu gibt es zweierlei zu sagen. Zum einen gibt Zuidervaart Heidegger darin recht, dass die christliche Glaubenstradition Wahrheit oft (zu) statisch gedacht hat. Das gilt bestimmt im Fall von Herman Dooyeweerd und Dirk T. Vollenhoven, den beiden bekanntesten Pionieren der *Reformational Philosophy*. Die normativen Bedingungen, unter denen kreatürliches Leben gedeihen kann, sind nicht in einer überzeitlich-unwandelbaren Schöpfungsordnung oder in einem ewig gültigen ‹Wort Gottes› zu verankern, wie dies Dooyeweerd und Vollenhoven noch versucht hatten. Auch die heiligen Schriften der verschiedenen religiösen Traditionen sind, wie alle menschlichen Erkenntnisquellen, auslegungsbedürftig und auslegungsfähig. Die *Reformational Philosophy* vollzieht im Werk Zuidervaarts also eine hermeneutische Wende.

Andererseits bedeutet diese Wende nicht, dass Wahrheit im fundamentalen und umfassenden Sinn keinen Platz für Objektivität bzw. für assertorische Richtigkeit hat. An dieser Stelle trennen sich Zuidervaarts Wege in gewisser Hinsicht denn auch von den Wegen Heideggers. Für Zuidervaart ist nämlich beides wichtig: 1) Assertorische Richtigkeit soll sich nicht an die Stelle einer umfassenden Konzeption von Wahrheit drängen und 2) Wahrheit im umfassenden Sinn soll nicht Wahrheit als assertorische Richtigkeit herabsetzen oder zum Verschwinden bringen. Die erste Gefahr besteht wie gesehen im Fall der Wahrheit als Korrespondenz und allen anderen propositionalen Wahrheitstheorien. Die zweite Gefahr sieht Zuidervaart jedoch an manchen Stellen im Werk Heideggers.

Es ist nun nicht meine Absicht, Heideggers berühmte Bestimmung von Wahrheit als Unverborgenheit oder Entdecktheit (Gr. *aletheia*) näher zu erläutern. Ich beschränke mich auf das Allernötigste. Sprachliche Aussagen haben – zumindest für den Heidegger von *Sein und Zeit* – die Aufgabe, die Dinge in ihrer Entdecktheit hervorzuheben.<sup>43</sup> Das berühmteste Beispiel in diesem Werk lautet: ‹Der Hammer ist zu schwer›. Dieser Satz wird in einem bestimmten Kontext ausgesprochen, etwa an einem gewöhnlichen Montagmorgen in der Schreinerwerkstatt. Die Dinge – Griechisch: *ta pragmata* – sind ‹zuhanden›; will sagen: der Hammer begegnet mir in seiner alltagspraktischen Bedeutung als Werkzeug

---

<sup>43</sup> Zur Analyse von sprachlichen Aussagen vgl. besonders *Sein und Zeit*, 154 ff., wo Heidegger die drei Dimensionen von ‹Aufzeigung›, ‹Prädikation› und ‹Mitteilung› unterscheidet.

mit einem bestimmten Verwendungszweck. Der Verwendungszweck des Hammers ist wiederum eingebettet in den grösseren Kontext einer kulturellen und sozialen Praxis, zum Beispiel der Manufaktur von Möbeln. Mit der Äusserung des Satzes «Der Hammer ist zu schwer» wird nun keine allgemeine, objektive Eigenschaft von Masse oder Gewicht bezüglich des Hammers ausgesagt (⟨prädiiziert⟩). Die Aussage lässt sich in anderem Zusammenhang zwar als Satz der Form ⟨S ist P⟩ darstellen. Aber die Satzform ist irreführend, da sie suggeriert, wir hätten es mit einem isolierten Objekt Hammer und einer allgemeinen physikalischen Eigenschaft Masse oder Gewicht zu tun. Der Sinngehalt der Aussage besteht hier jedoch schlicht darin, dass der ⟨zuhandene⟩ Hammer zu schwer ist für die anstehende Aufgabe.

An diesem Beispiel zeigt sich, was gemäss Heidegger für Aussagen im allgemeinen gilt. Aussagen erlangen ihren Sinn- und Wahrheitsgehalt allein auf dem Hintergrund einer bestimmten gesellschaftlichen Praxis<sup>44</sup>. Dieser Sinngehalt ist nicht etwas Logisches oder Psychisch-mentales – etwa eine Vorstellung «in meinem Kopf» –, sondern besteht im *Entdeckend-Sein* der Aussage hinsichtlich der *Entdecktheit* des Hammers in seiner mangelnden Eignung für die ⟨zuhandene⟩ Aufgabe. Entsprechend ist die Aussage dann wahr oder richtig, wenn ich deren Gebrauchssinn nachvollziehe und mir einen anderen Hammer hole.

Wird der Satz oder die Aussage von ihrem ursprünglichen Gebrauchs- oder Verstehenszusammenhang isoliert, findet eine Verschiebung der Gegebenheitsweise des Hammers und meiner Beziehung zu ihm statt. Sagen wir, der Hammer ist zerbrochen und nun frage ich mich, was die mögliche Ursache des Malheurs ist. Anstatt dass der Hammer weiterhin *zuhanden* wäre, ist er nun bloss noch *vorhanden*. Ein Umschlag hat stattgefunden: Das ⟨wirkliche⟩ Gewicht des Hammers tritt in den Vordergrund, oder die ⟨reale⟩ Beschaffenheit des Materials seiner Bestandteile. Ich selbst bin unmerklich in die Rolle des Beobachters geschlüpft und schreibe dem Hammer gewisse objektive Eigenschaften zu. Wenn wir diese Analyse auf unser gesamtes In-der-Welt-sein ausdehnen, haben wir gemäss Heidegger etwas Wesentliches über das metaphysische Geschick der westlichen Philosophie der letzten zweitausend Jahre erfahren.

---

<sup>44</sup> Oder, wie Heidegger sagt, einer ⟨Bewandtnisganzheit⟩. Vgl. *Sein und Zeit*, 84.

Zuidervaart teilt mit Heidegger die Auffassung, dass das sprachliche Verhalten von Menschen (auch) in Aussagen münden kann, deren Sinn und Richtigkeit einen konkreten Verstehenshorizont und praktische Interpretationsleistungen voraussetzen. Sprachliche Aussagen machen und dadurch etwas kommunizieren ist eine bestimmte Form, mit den Dingen in Beziehung zu sein – aber oft nicht die wichtigste. Dasselbe gilt für das Analysieren des logischen Gehalts von Aussagen. Es gibt also keinen ersichtlichen Grund, die Rolle des Erkenntnissubjekts in seiner Beziehung zur Welt gegenüber anderen Formen des In-der-Welt-seins zu privilegieren, wie das in der westlichen Philosophie – nicht erst seit Descartes – oft geschehen ist.

Auf der anderen Seite ist gemäss Zuidervaart aber auch nicht einzusehen, warum der sprachlich-logische Akt der Prädikation, wodurch wir den Dingen bestimmte allgemeine Eigenschaften zuschreiben, nicht-ursprünglichen – oder, wie Heidegger sagt, «abkünftigen» – Charakter haben soll.<sup>45</sup> Dass «allgemeine» Aussagen sowie die begriffliche Analyse des logischen Gehalts von Propositionen eine Dekontextualisierung der ursprünglichen Aussagesituation mit sich bringen ist unumstritten. Aber darin liegt ja gerade deren Pointe. Auf dem Hintergrund einer wirklich umfassenden Konzeption von Wahrheit besteht somit kein Grund, die Bedeutung von propositionaler Wahrheit oder assertorischer Richtigkeit zu schmälern. Mit Zuidervaart können wir deshalb sagen, dass logische Gültigkeit/Objektivität – etwa im Fall von sprachlichen Aussagen – mit zu den gesellschaftlichen Prinzipien gehört, unter denen allein gedeihendes Leben und gedeihliches Zusammenleben möglich ist. Die Verabsolutierung dieses Prinzips zu einem «logischen Vorurteil», wodurch dieses Prinzip gewissermassen zur *norma normans* oder Norm aller Normen erhoben wird, ist – gegen Heidegger – gerade nicht mit einem Verständnis von Welt als Schöpfung Gottes kompatibel. Aber genau so wenig kompatibel damit ist die potentielle Herabsetzung dieses Prinzips zu einem Ausdruck von uneigentlichem oder verfehlten Leben.

Es mag sein, und damit komme ich zum Schluss, dass es vor Gott keine Beobachter gibt.<sup>46</sup> Doch folgt daraus nicht, dass religiös-spirituelle Aussagen über «Gott» – d.i. die Erfahrung der Gegenwart Gottes im eigenen Leben – keinen logisch objektivierbaren Gehalt haben, der nicht, wie alle menschlichen Praxis-

<sup>45</sup> *Sein und Zeit*, 153. Heidegger spricht auch von einer gehaltlichen «Verengung» gegenüber dem Ausgesagten («der Hammer selbst»), die durch den Akt der Prädikation angeblich geschieht; 154-155.

<sup>46</sup> Vgl. I.U. Dalferth, «Vor Gott gibt es keine Beobachter. Öffentlichkeit, Universität und Theologie», in: ders., *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 36-56.

vollzüge, den normativen Bedingungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens untersteht und zugleich zur Erschliessung neuer Sinn- und Lebensmöglichkeiten beitragen könnte. Damit aber ist das Gottesthema zu Recht (auch) ein Thema der philosophischen Reflexion.

\*\*\*