



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Die Gottesfrage als mit-leitendes Motiv im Denken des frühen Heidegger

Verfasser

Alexander Gaderer

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, Jänner 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Zulassungsbescheid: Diplomstudium Philosophie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger

»Der innere Kampf mit den Rätseln des Lebens und der Welt sucht zur Ruhe zu kommen
in der Festsetzung eines Endgültigen von Welt und Leben.«¹

Vorwort

Die Frage nach Gott als die Frage nach dem Absoluten ist wohl eine der dringlichsten, die man sich in der Philosophie stellen kann. Schon bei Platon findet sich ein Ausspruch, der die „*Angleichung an Gott, soweit es dem Menschen möglich ist*“ zum höchsten Ziel des Philosophen erklärt. So nimmt denn auch die Gottesfrage in den einzelnen philosophischen Systemen über die Jahrhunderte hinweg eine, wenn nicht sogar die zentrale Stelle ein. Sie spannt sich über die gesamte Philosophiegeschichte und macht – vom Erstprinzip des unbewegten Bewegers bei Aristoteles über die diversen Gottesbeweise eines Anselm oder eines Thomas bis hin zu Nietzsches Postulat vom Tod Gottes – einen der wesentlichsten Angelpunkte westlich-philosophischen Denkens aus.

Auch auf meine eigenen bescheidenen Anfänge mit der Philosophie hatte die Gottesfrage eine große Anziehungskraft. Und obwohl ich im Laufe meines Studiums auf einige recht interessante Gedanken zu dieser Thematik stieß, so blieb doch stets ein gewisser Klärungsbedarf zurück. Mit Kant gelangte ich vorerst zu der Erkenntnis, dass mit den Mitteln der theoretischen Vernunft „Gott“ schlichtweg nicht bewiesen werden kann und so beließ ich es vorerst darauf.

Doch dann lernte ich das Denken Heideggers kennen. Mit Erstaunen musste ich feststellen, dass ausgerechnet er, der wie kein anderer die Philosophie der Gegenwart beeinflusste, sich hinsichtlich der Gottesfrage nur selten äußerte und sich diesbezüglich generell sehr bedeckt hielt. Je mehr ich in sein Werk eindrang, desto mehr wurde in mir der Eindruck geweckt, dass darin bezüglich der Frage nach Gott etwas Bedeutungsvolles verborgen lag. Gerade in jener Unausgesprochenheit steckte für mich etwas äußerst Anziehendes und ich begann mich zu fragen, ob sich nicht gerade dadurch bei Heidegger die Gottesfrage in einem völlig neuen Licht zeigte. Hinter seiner steten Suche nach dem Sinn von Sein, die sich wie ein roter Faden durch sein gesamtes Denken zieht, vermutete ich ein Hintergründiges, aus dem sich vor allem seine anfänglichen Gedankengänge zu speisen schienen. Aus dieser Vermutung heraus erklärt sich das nun folgende Vorhaben, der Gottesfrage als mit-leitendes Motiv in der Phänomenologie des frühen Heidegger nachzuspüren.

¹ M. Heidegger: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56-57), S. 8

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	3
1. Einleitung.....	7
2. „Wege – Nicht Werke“	13
2.1. Lebensweg in Meßkirch.....	14
2.2. Akademische Wegbereiter	16
2.2.1. Theologische Studien	17
2.2.2. Einstieg in die Philosophie	18
2.2.3. Wegweisung durch Husserl	19
2.3. Bruch mit dem System des Katholizismus.....	20
3. Philosophie beim frühen Heidegger	21
3.1. Hinführung zu Heideggers Denken.....	21
3.1.1. Entfaltung des Denkweges	21
3.1.2. Heidegger und die Philosophie seiner Zeit	23
3.2. Von der Philosophie zur Phänomenologie.....	26
3.2.1. Philosophie und Weltanschauung.....	26
3.2.2. Philosophie als Phänomenologie	28
3.3. Grundmotive der Heideggerschen Phänomenologie	30
3.3.1. Phänomenologie als Urwissenschaft	30
3.3.2. Phänomenologie und Geschichtlichkeit	35
3.3.3. Phänomenologie des Lebens.....	40
4. Phänomenologie der Religion	43
4.1. Aporien der Religionsphilosophie	44
4.1.1. Die Religionsphilosophie von Troeltsch	44
4.1.2. Das Religiöse Apriori als Problem.....	46
4.1.3. Die Grenzen der Religionswissenschaft	47
4.2. Phänomenologische Betrachtung der Religiosität	48
4.2.1. Trennung von Theologie und Religiosität.....	48
4.2.2. Die religiöse Erfahrung	49
4.2.3. Phänomenologie des religiösen Erlebens.....	50
4.3. Auseinandersetzung mit dem Protestantismus	53
4.3.1. Protestantismus versus Katholizismus.....	54
4.3.2. Vertiefung in die Lehren Luthers	55
4.3.3. Bündnis mit Bultmann	56

5.	Hermeneutik des faktischen Lebens	59
5.1.	Von der Phänomenologie des Lebens zur Hermeneutik der Faktizität	59
5.1.1.	Heideggers Hermeneutisches Verständnis	59
5.1.2.	Das Phänomen der Faktizität	61
5.2.	Die Faktizität des Christentums	64
5.2.1.	Die lebendige Religiosität im Urchristentum	64
5.2.2.	Phänomenologische Auslegung der Paulus-Briefe	68
5.2.3.	Augustinus Bekenntnisse als faktischer Glaube	71
6.	Neubestimmung des Fragehorizonts	75
6.1.	Die Metaphysik als Onto-Theo-Logik	76
6.1.1.	Das Wesen der Metaphysik	76
6.1.2.	Der Begriff der Onto-Theo-Logik	78
6.1.3.	Kritik an der Metaphysik als Onto-Theo-Logik	80
6.2.	Phänomenologie und Theologie	82
6.2.1.	Der doppelsinnige Theologie-Begriff	82
6.2.2.	Die Verhältnisbestimmung von Phänomenologie und Theologie	84
6.2.3.	Die Theologie als Glaubenswissenschaft	86
6.2.4.	Phänomenologie als Korrektion der Theologie	88
7.	Die Neubewertung der Gottesfrage	91
7.1.	Der Gottesbegriff bei Heidegger	92
7.1.1.	Der christliche Gott	92
7.1.2.	Der Gott der Metaphysik	94
7.2.	Das hölzerne Eisen einer christlichen Philosophie	97
7.2.1.	Die Gottesbeweise	98
7.2.2.	Heideggers Kritik an den Gottesbeweisen	99
7.3.	Gott im Denken Heideggers	101
7.3.1.	Sein und Gott	102
7.3.2.	Der faktische Gott	103
7.3.3.	Der göttliche Gott	104
7.3.4.	Der Fehl Gottes	104
7.3.5.	Der letzte Gott	105
8.	Resümee	107
9.	Literaturverzeichnis	109
	Abriss/Abstract	115

1. Einleitung

Die leitende Ausgangsthese dieser Untersuchung geht der Frage nach, welche Rolle das (Be-)Denken Gottes in der Philosophie des frühen Heidegger spielt. Damit soll der Auffassung jener Interpreten entgegengewirkt werden, die Heidegger vornehmlich atheistisch rezipieren.²

Obwohl Heidegger in erster Linie als Philosoph wahrgenommen wird, gibt es bei ihm auch ein theologisches Moment, wenngleich festzuhalten ist: *„Explizit Theologisches hat Heidegger niemals publiziert, vielmehr mit zunehmender Schärfe den Gegensatz von Philosophie und Theologie herausgestellt.“*³

So ist es zwar eine nicht von der Hand zu weisende Tatsache, dass sein Schaffen sich vornehmlich mit Philosophischem beschäftigte, dennoch muss sein gesamtes Lebenswerk differenzierter gesehen werden. Dies wird in einem 1921 an Karl Löwith gerichteten Brief besonders deutlich, indem Heidegger schreibt, *„er sei gar »kein Philosoph« und bilde sich »nicht ein, auch nur etwas Vergleichbares zu machen«; er arbeite aus seiner »faktischen Herkunft«, zu der gehört, dass er ‚christlicher Theologe‘ sei – »d.h. ein Forscher des logos der Theo-logie nach den Normen einer ‚radikalen Wissenschaftlichkeit‘«. Die Bemerkung, er habe »überhaupt keine Philosophie«, begegnete dann auch mehrfach in seinen Vorlesungen.“*⁴

Wenn hier und in weiterer Folge vom „frühen Heidegger“ die Rede ist, so ist damit maßgeblich der Zeitraum vom Beginn seiner Dozententätigkeit in Freiburg (1916) bis zur Veröffentlichung seines Hauptwerks „Sein und Zeit“ (1927) bzw. bis zur Beendigung seiner außerordentlichen Professorenstelle in Marburg (1928) gemeint. Systematisch gilt es außerdem die von 1930 bis 1938 vollzogene „Kehre“, in der sich Heidegger langsam von der metaphysischen Philosophie verabschiedet, um eine neue Art des dichtenden Denkens zu etablieren, als formale Grenze zwischen der als früh und der als spät einzuordnenden Phase mitzuberücksichtigen.

Die Beschäftigung mit dem frühen Heidegger ist hinsichtlich des Horizonts, wie die Frage nach Gott allgemein in seinem Denken zu bewerten sei, unerlässlich, da darin entscheidende Überlegungen formuliert werden, auf welcher er sich auch später immer wieder rückbezieht. Somit sind die zwei zentralen Anliegen dieser Arbeit wie folgt zu benennen:

² vgl. Hemming, Laurence Paul: Heidegger's atheism - the refusal of a theological voice, University of Notre Dame, 2002

³ M. Jung: Phänomenologie der Religion; in: Heidegger-Handbuch, S. 8

⁴ I. M. Fehér: Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers; in: Wiener Jahrbuch, S. 150 ff.

Einerseits gilt es den generellen Aufweis einer Gottesthematik im Denken Heideggers zu erbringen und andererseits soll einsichtig gemacht werden, dass die Analyse der Gottesfrage beim frühen Heidegger die fundamentale Grundlage all dessen bildet, was Heidegger überhaupt über Gott zu sagen hat.

Den Höhepunkt dieser Frühphase stellt die Marburger Zeit (1923-1928) dar. Hier hält Heidegger seine religionsphänomenologischen Vorlesungen, in denen die Gottesfrage besonders virulent aufscheint. Eine wichtige Schrift ist in diesem Zusammenhang „Phänomenologie des religiösen Lebens“, die auch eine zentrale Stelle in dieser Arbeit einnimmt. Grundsätzlich werden die Schriften und Gedanken Heideggers, die in der gesamten Frühphase (1916-1928) entstanden sind, in dieser Arbeit berücksichtigt. Dabei handelt es sich hauptsächlich um Vorlesungsaufzeichnungen und Notizen, aber auch um veröffentlichte Schriften und Privatkorrespondenz. Zur Beleuchtung des hier dargelegten Untersuchungsgegenstandes werden zudem auch noch einige Spätwerke herangezogen, wie beispielsweise der berühmte „Brief über den Humanismus“ von 1946 oder der Sammelband „Identität und Differenz“ (1955-1963).

Die Darlegung des Themas erfolgt anhand von Primärliteratur, wobei die entsprechenden Zitate durch Einrückung besonders kenntlich gemacht werden. Die ergänzende Sekundärliteratur wird in den Fließtext eingearbeitet.

Die Methodik dieser Arbeit liegt in einer diachronen Vorgehensweise, d.h. im Entlanggehen an der biographischen Entwicklung Heideggers, da sich so die Entfaltung einzelner Motive – wie eben auch das mit-leitende Motiv der Gottesfrage – besonders gut nachvollziehen lässt. So ist Heideggers Denken erst im Hinblick auf sein eigenes Selbstverständnis und seine Herkunft (wozu eben auch die religiöse gehört) wirklich zu begreifen. Zwar mag dieser Umstand für jeden Menschen geltend gemacht werden, dennoch trifft er für Heidegger im besonderen Maße zu, da es zu seinem denkerischen Grundverständnis gehört, das Leben in seinem phänomenalen Vollzug zu fassen. Das Aufwachsen in einem katholisch-geprägten Umfeld spielt für das Verständnis seiner Phänomenologie eine ebenso bedeutende Rolle wie die Abstammung aus einem ländlichen Milieu. Diesem Faktum gilt es Rechnung zu tragen. So setzt die vorliegende Arbeit damit ein, kurz auf Heideggers Prägungen durch sein soziokulturelles Umfeld einzugehen, um zu zeigen, wie daraus sein akademischer Werdegang und das damit einhergehende Denken entwuchs.

Wenngleich Heidegger das aufgrund dieser Herkunft begonnene Theologiestudium abbrach, so ist ihm ihr Gegenstand, das Christentum, Begleiter auf dem Denkweg. Für ihn bleibt das Christliche weit mehr als bloßes Objekt philosophischer Spekulationen. Es ist jenes Moment, das zutiefst mit der eigenen faktischen Lebenserfahrung in Verbindung steht. So schreibt Heidegger, Jahre später auf seinen eigenen Werdegang rückblickend:

Und wer wollte verkennen, daß auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging - eine Auseinandersetzung, die kein aufgegriffenes ‚Problem‘ war und ist, sondern Wahrung der eigensten Herkunft - des Elternhauses, der Heimat und der Jugend - und schmerzliche Ablösung davon in einem. Nur wer so verwurzelt war in einer wirklichen gelebten katholischen Welt, mag etwas von den Notwendigkeiten ahnen, die auf dem bisherigen Weg meines Fragens wie unterirdische Erdstöße wirkten. Die Marburger Zeit brachte dazu noch die nähere Erfahrung eines protestantischen Christentums - alles aber schon als Jenes, was von Grund aus überwunden, nicht aber zerstört werden muß.⁵

Damit klingen einige zentrale Momente von Heideggers Denken an: Ihm geht es um das Anzeigen von Fehlentwicklungen seiner Zeit, die Loslösung aus einer falsch verstandenen Konvention und die Hebung einer faktischen Ursprünglichkeit, die das Wesentliche wieder in den Blick zu bekommen versucht. Die Einsicht in diese Leitgedanken bildet die Grundlage für ein Verständnis dessen, was Heidegger zu entwickeln beabsichtigte – gerade auch hinsichtlich der Gottesfrage. Darüber hinaus war für ihn die Philosophie weniger ein Beruf, als vielmehr Berufung:

Es ist schwer zu leben als Philosoph - die innere Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber u. mit Bezug auf die, für die man Lehrer sein soll, verlangt Opfer u. Verzichte u. Kämpfe, die dem wissenschaftlichen Handwerker immer fremd bleiben. 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.⁶

Wer sich diesem Anspruch verpflichtet fühlt, macht es sich nicht gerade leicht. So sind auch Heideggers Schriften nicht gerade leicht zu lesen. Dies zeugt jedoch weniger von einem präventösen Charakter, als vielmehr von großem Respekt vor den Sachen des Denkens. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, weshalb Heidegger seine eigene Philosophie fortwährend neu überdachte, die bereits gewonnenen Einsichten immer wieder in neuem Licht bewertete und sich einer

⁵ M. Heidegger: Ein Rückblick auf den Weg (GA 66), S. 415

⁶ M. Heidegger: Brief an E. Krebs vom 09.01.1919; in: Casper, Bernhard: Martin Heidegger, S. 541

permanenten Selbstkorrektur unterzog. Daher wurde aus der Philosophie zunächst eine Phänomenologie, die dann selbst wieder als eine Hermeneutik der Faktizität verstanden werden sollte.

Schon seinen Lehrer Edmund Husserl, der Heidegger in die Grundlagen des phänomenologischen Denkens einführte, berichtete er in entscheidenden Punkten. Auch Heideggers Bedenken des Gottes bzw. des Göttlichen ständig wandelte sich ständig, weshalb es denn auch ein Anliegen dieser Arbeit ist, diesen Wandel im Denken herauszuarbeiten.

Einen ganz entscheidenden Impuls erhielt der Philosoph Heidegger schließlich ab 1923 in Marburg von dem Theologen Rudolf Bultmann. Dieser hatte nicht nur einen erheblichen Einfluss darauf, dass sich Heidegger wieder bewusst mit seinen christlichen Wurzeln auseinandersetze und sich infolge dessen vermehrt mit dem Protestantismus beschäftigte, sondern beide Männer unterstützten einander in dem Vorhaben, der Theologie und der Philosophie ihren je eigenen Zuständigkeiten entsprechend einen Bereich zuzuführen und sie nicht in einer Art „*Mixophilosophicotheologia*“ vereinen zu wollen. Die Begegnung mit Bultmann hatte einen derart nachhaltigen Einfluss auf Heidegger, dass „*der Schluß nicht allzu ferne liegt, daß vieles, das ihn hinkünftig philosophisch bewegen wird, aus theologischen Impulsen hervorgegangen ist.*“⁷

Ganz allgemein zählen die Marburger Jahre zu den fruchtbarsten im Schaffen des frühen Heidegger. Hier setzte er nicht nur wesentliche Neuakzentuierungen in seinem Denken, sondern es entstand auch sein bedeutendstes Werk „*Sein und Zeit*“. Diese Zeit stellt auch in der vorliegenden Arbeit einen Schwerpunkt dar. Die letzte Marburger Vorlesung schließlich gibt Einblick darüber, wie Heidegger, mittlerweile dem Vorwurf des Atheismus ausgesetzt, es mit Gott und der Gottesfrage in der Philosophie hält:

Lieber den billigen Vorwurf des Atheismus einstecken, der sogar, wenn er ontisch gemeint ist, völlig gerechtfertigt ist. Ob aber nicht der vermeintliche ontische Glaube an Gott im Grunde Gottlosigkeit ist? Und der echte Metaphysiker religiöser ist denn die üblichen Gläubigen, Angehörigen einer ‚Kirche‘ oder gar die ‚Theologen‘ jeder Konfession?⁸

Da sich Heideggers gesamtes Denkgebäude in einem unentwegten Wandel befindet, und die darin enthaltene Frage nach Gott gleichsam auf dem Weg mitgeht, gilt es

⁷ H. Vetter: Grundbewegtheit des faktischen Lebens; in: Heidegger und das Mittelalter, S. 82

⁸ M. Heidegger: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (GA 26), S. 211

sich auf den gesamten Denkweg einzulassen. „Aber die Gottesfrage in seinem Sinne erörtern heißt [...] den Versuch machen, auf den Gang des Ganzen dieses Denkweges eingehen, sich auf diesen über alles Gewöhnliche weit hinausführenden Gedanken wagend einlassen, und dann von diesem »Wagnis des Ganzen« aus behutsam zu sehen, ob sich da etwas wie »Gott« darin zeige, und wenn es sich darin zeigen sollte, wie es sich darin zeige.“⁹

Als Erschwernis zur Erörterung der Gottesfrage bei Heidegger kommt hinzu, dass er über Gott selbst kaum redet, hält er doch die Metaphysik dafür nicht geeignet. Auch die Theologie, die sich einer metaphysischen Sprache bedient, erscheint ihm dazu nicht in der Lage zu sein: sie ist eigentlich nichts anderes als eine philosophische Spezialdisziplin und für eine adäquate Rede über Gott ungeeignet:

Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen. Denn der ontotheologische Charakter der Metaphysik ist für das Denken fragwürdig geworden.¹⁰

So ist Heideggers Kritik der Gottesfrage letztlich eine Kritik der Metaphysik und der mit ihr einhergehenden Tradition. Sein Credo lautet: Wer künftig von Gott sprechen will, muss dies auf andere Art und Weise tun. So geht es Heidegger in seiner Philosophie ganz allgemein und in der Frage nach Gott im Speziellen um ein Zweifaches: Einerseits die bisherigen Irrtümer im Denken aufzuzeigen, andererseits neue Perspektiven zu eröffnen. Der letzte Teil der vorliegenden Arbeit behandelt genau diese beiden Aspekte.

Ihren Abschluss bildet ein Ausblick auf die spätere Entwicklung der Gottesfrage bei Heidegger, um zumindest ansatzweise einen Überblick über die weit verzweigte Thematik zu skizzieren. Diese dort angeführten Verweise geschehen nur im Sinne einer Gesamtdarstellung und erheben nicht den Anspruch einer vertiefenden Auseinandersetzung.

⁹ B. Welte: Gott im Denken Heideggers; in: Briefe und Begegnungen, S. 92

¹⁰ M. Heidegger: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (GA 11), S. 63

2. „Wege – Nicht Werke“

Den Titel „Wege – Nicht Werke“ für seine Gesamtausgabe, die auch die Grundlage für diese Arbeit bildet, hat Heidegger selbst gewählt. *„Es handelt sich bei ihr nicht um eine historisch-kritische Ausgabe, sondern um eine Ausgabe letzter Hand. Noch zu Lebzeiten verfolgte Heidegger das Projekt.“*¹¹

Die Einflussnahme Heideggers auf die Redaktion seiner Schriften ist für die Gesamtbeurteilung seines Denkens ein wesentliches Moment. Denn es handelt sich nicht nur um Publiziertes, sondern tatsächlich besteht ein Großteil dieser Gesamtausgabe aus unterschiedlichen Vorlesungen. Ergänzend finden sich darin diverse Briefe, Gespräche und sonstige Abhandlungen, sodass nicht übersehen werden kann, wie sehr bei Heidegger „Schriftwerk“ und „Lebenswerk“ miteinander in Beziehung stehen. Deshalb darf *„die Kennzeichnung »Werk« nicht auf die Gesamtausgabe Anwendung finden, weil mit ihr kein Gesamtwerk philologisch, sondern ein Gesamtweg philosophisch dokumentiert werden soll.“*¹²

Die „Weg“-Bezeichnung verweist gleichfalls auf zentrale Stationen in seinem Denken. So werden besonders wichtige Bände innerhalb der Gesamtausgabe mit Namen wie „Holzwege“ und „Wegmarken“ tituiert. Einen ganz besonderen Stellenwert kommt hier dem sogenannten „Feldweg“ zu, denn dieser *„spricht von einem Weg, der in Meßkirch vom Schlossgarten aus ins Land führt und Heidegger von Kindheit an zum Spiel oder zur einsamen Lektüre auf einer Bank einlud.“*¹³

In eben diesem „Feldweg“ tritt ein Doppelsinniges auf. Einerseits wird damit ein direkter Bezug zu Heideggers eigener Heimat – auch seiner Beheimatung im Denken – hergestellt, andererseits gibt die Meditation am und über den Feldweg einen ersten Aufschluss darüber, wie sich bei Heidegger die Frage nach Gott zeigt:

*Die Weite aller gewachsenen Dinge, die um den Feldweg verweilen, spendet Welt. Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist, wie der alte Lese- und Lebemeister Eckehardt sagt, Gott erst Gott.*¹⁴

Dieser Gedanke des Gewährwerdens Gottes wird in der vorliegenden Arbeit zu einem späteren Zeitpunkt noch genauer entfaltet werden.

¹¹ F. J. Wetz: Wege - Nicht Werke.; in: Zeitschrift für philosophische Forschung, S. 444

¹² Ebd.

¹³ O. Pöggeler: Philosophie und hermeneutische Theologie, S. 284

¹⁴ M. Heidegger: Der Feldweg (GA 13), S. 89

2.1. Lebensweg in Meßkirch

„Wer Martin nicht als in der Meßkirchner Sakristei aufgewachsenen Mesnerbub kennt, hat seine Philosophie nicht begriffen, wenn auch der äußere Anschein oft anders aussieht.“¹⁵

Mit diesen Worten beschreibt Fritz Heidegger, wie seiner Einschätzung nach das Denken seines Bruders verstanden werden muss. Und tatsächlich spielt der Umstand der christlich-katholischen Sozialisation eine nicht unerhebliche Rolle für die Entwicklung des Philosophen, weshalb hier nun die wesentlichsten Einflüsse seines Aufwachsens vorgestellt werden. Martin Heidegger wurde am 26. September 1889 in Meßkirch/Baden-Württemberg als Sohn eines Mesners (der Kirche St. Martin) geboren, sodass er – auch aufgrund seiner tiefgläubigen Verwandtschaft – tief in die katholische Tradition verwurzelt war und rege am kirchlichen Leben teilnahm. Wie sehr ihn diese Sozialisation prägte, zeigt sich auch anhand einer seiner Kindheitserinnerungen, die er im Alter von 65 Jahren rückblickend beschreibt:

Die geheimnisvolle Fuge, in der sich die kirchlichen Feste, die Vigiltage, und der Gang der Jahreszeiten und die morgendlichen, mittäglichen und abendlichen Stunden jedes Tages ineinanderfügten, so daß immerfort ein Läuten durch die jungen Herzen, Träume, Gebete und Spiele ging – sie ist es wohl, die mit eines der zauberhaftesten und heilsten und währendsten Geheimnisse des Turmes birgt, um es stets gewandelt und unwiederholbar zu verschenken bis zum letzten Geläut des Seyns.¹⁶

Ein weiterer Umstand darf nicht unerwähnt bleiben, da dieser mit höchster Wahrscheinlichkeit auch stark auf den späteren Lebensweg Heideggers gewirkt haben. In Meßkirch gab es eine nicht gerade unbedeutende Zahl an Altkatholiken, die sich gegen das Erste Vatikanische Konzil und die päpstliche Unfehlbarkeit stellte. *„Unterstützt durch die liberale badische Regierungspolitik, die der altkatholischen Bewegung während des Kulturkampfes besonders freundlich gegenüberstand und sie, wo immer möglich, förderte, erhielten die Meßkircher Altkatholiken das Mitbenutzungsrecht an der katholischen Martinskirche.“¹⁷*

Die Erfahrung dieses Konflikts, den er als Kind miterlebt hatte, dürfte wohl einen nicht unwesentlichen Einfluss darauf genommen haben, dass Heidegger später mit dem Katholizismus brechen wird.

¹⁵ F. Heidegger: Brief an F. Ehert; in: Martin und Fritz Heidegger, S. 163

¹⁶ M. Heidegger: Vom Geheimnis des Glockenturms (GA 13), S. 115 ff.

¹⁷ H. Ott: Martin Heidegger, S. 47

Dem katholischen Milieu hat er es schließlich auch zu verdanken, dass ihm überhaupt die Möglichkeit einer höheren Bildung eröffnet wurde. So gibt es auf Heideggers anfänglichem Lebensweg eine Reihe von Klerikern, welche die intellektuelle Begabung des Jungen erkannt hatten und diese förderten. Eine ganz entscheidende Rolle kommt hier dem Freiburger Erzbischof Dr. Conrad Gröber (1872-1948) zu, der Heidegger – in Absehung einer späteren priesterlichen Laufbahn – zu der dazu notwendigen Schulbildung verhalf. Ihm ist es zuzurechnen, dass Heidegger sowohl die Untersekunda am Konradihaus in Konstanz als auch später das bischöfliche Gymnasium in Freiburg absolvieren durfte. Die Bekanntschaft zu Gröber hatte zudem auch in philosophischer Hinsicht einen bleibenden Einfluss:

Im Jahre 1907 gab mir ein väterlicher Freund aus meiner Heimat, der spätere Erzbischof von Freiburg, Dr. Conrad Gröber, Franz Brentanos Dissertation in die Hand. Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (1862). Die zahlreichen meist längeren griechischen Zitate ersetzen mir die noch fehlende Aristoteles Ausgabe, die jedoch ein Jahr später aus der Bibliothek des Internats in meinem Studierpult stand. Die damals nur dunkel und schwankend und hilflos sich regende Frage nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein blieb durch viele Umkippungen, Irrgänge und Ratlosigkeit hindurch der unablässige Anlaß für die zwei Jahrzehnte später erschienene Abhandlung >Sein und Zeit<.¹⁸

Auch später noch, bereits nach Erscheinen von „Sein und Zeit“, erinnerte sich Heidegger an seine Schulzeit und er bescheinigt diesen seinen Lehrjahren, dass sie wohl die prägendsten für ihn waren.

Ich denke gern und dankbar an die Anfänge meines Studiums im Konradihaus zurück und spüre immer deutlicher, wie stark alle meine Versuche mit dem heimatlichen Boden verwachsen sind. [...] Von da bis zu >Sein und Zeit< scheint ein weiter und verschlungener Weg zu führen. Und doch schrumpft alles auf ein Geringes zusammen, wenn ich das Erreichte mit dem Gesollten vergleiche. Vielleicht zeigt die Philosophie am eindringlichsten und nachhaltigsten, wie anfängerhaft der Mensch ist. Philosophieren heißt am Ende nichts anderes als Anfänger sein. Aber wenn wir bei unserem Knirpstum zu uns selbst die innere Treue bewahren und aus ihr heraus zu wirken suchen, dann muß auch das Wenige zum Guten sein.¹⁹

Zu den frühen Jahren sei noch erwähnt, dass Heidegger beabsichtigte, in einen Jesuitenorden einzutreten, ihm dies jedoch aus gesundheitlichen Gründen versagt wurde. So begann er stattdessen, sich dem Studium der Theologie zuzuwenden.

¹⁸ M. Heidegger: Vorwort zur ersten Ausgabe der "Frühen Schriften" (GA 1,1), S. 56

¹⁹ M. Heidegger: Brief an M. Lang vom 30.05.1928; in: Martin Heidegger, S. 55 ff

2.2. Akademische Wegbereiter

Die akademische Entwicklung Heideggers orientiert sich schon von Beginn an unterschiedlichen Gebieten und steht mit seinen vielfältigen Interessen in Verbindung, die Zeit seines Lebens Einfluss auf den Denkweg nehmen. Während er in späten Jahren dem von ihm so geschätzten Hölderlin den Vorzug einräumen wird, interessiert sich der junge Heidegger noch für Vieles. Er begeistert sich von jeher für Dichtung und Literatur, ist aber auch naturwissenschaftlichen Fächern nicht abgeneigt. Zwischen den Jahren 1911 und 1912 studiert er sogar kurzfristig Mathematik. So vielfältig seine Vorlieben sind, so mannigfaltig sind auch die Inspirationen, von denen er geleitet wird. Dies spiegelt sich auch auf seinem philosophischen Werdegang wieder. „*Heideggers philosophischer Beginn speist sich aus vielen Quellen, und es wäre verfehlt, sein Philosophieren aus einer Tradition ableiten zu wollen*“.²⁰

Dennoch betreibt Heidegger keinen Synkretismus, da er die vielen Impulse, die er erhält, auf seine ihm je eigene Weise zu deuten und zu verarbeiten vermag. Er selbst beschreibt seinen akademischen Reifungsprozess einmal folgendermaßen:

*Begleiter im Suchen war der junge Luther und Vorbild Aristoteles, den jener haßte. Stöße gab Kierkegaard, und die Augen hat mir Husserl eingesetzt.*²¹

Wie sich im Gang der Untersuchung noch zeigen wird, waren aber auch noch andere namhafter Persönlichkeiten maßgeblich an der intellektuellen Entwicklung Heideggers beteiligt, wie z.B. Carl Braig, Wilhelm Dilthey, Rudolf Bultmann, Heinrich Rickert und Friedrich Schleiermacher – um nur einige zu nennen

Die Zurückhaltung, die ihn als Student noch zugeschrieben wurde²² mag dadurch zu erklären sein, dass er sich über seinen eigenen Werdegang noch nicht so im Klaren war und sich die Optionen offen ließ. Eigentlich plante er eine katholische Karriere und verstand sich erst später als Philosoph.

²⁰ P. Trawny: Martin Heidegger, S. 20

²¹ M. Heidegger: Ontologie (GA 63), S. 5

²² vgl. D. Thomä: Die frühesten Texte.; in: Heidegger-Handbuch, S. 1

2.2.1. Theologische Studien

Wie wichtig und einschneidend die Prägung durch die Theologie für Heidegger war, bekundet er selbst in einem Gespräch, das er im September 1963 mit dem japanischen Germanisten Tomio Tezuka in Freiburg führte:

*Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.*²³

Der Theologiestudent Heidegger verfolgte in grundlegenden Fragen allerdings eine konträre Ansicht wie der spätere Philosoph Heidegger. So verstand er damals den Glauben noch als einzigen Weg zur Wahrheit und stellte sich im schwelenden innerkatholischen Konflikt auf die Seite der Antimodernisten. Seine wenigen verfassten Schriften dieser Zeit beschränken sich fast ausschließlich auf Veröffentlichungen in der konservativen Zeitschrift des Katholischen Akademiker-Verbands und sie alle waren auf die Abwehr gegen liberalistische Einflüsse gerichtet. Diese Positionierung Heideggers mag auf zwei Umstände zurückzuführen sein. Einerseits bricht hier der starke sozio-kulturelle Einfluss seiner Jugendzeit durch, andererseits dürfte er auch aus einem gewissen Kalkül die eigene berufliche Zukunft betreffend heraus gehandelt haben. Nachdem er sich endgültig von der Theologie abgewandt hat, schreibt er aber unmissverständlich:

*Die damals vorgeschriebenen Vorlesungen befriedigten mich wenig, sodaß ich mich auf das Selbststudium der scholastischen Lehrbücher verlegte. Sie verschafften mir eine gewisse formale logische Schulung, gaben mir aber in philosophischer Hinsicht nicht das, was ich suchte.*²⁴

Es darf jedoch nicht gering geschätzt werden, wie sehr Heideggers Denken in jener Zeit geformt wurde. Er setzte sich hier nicht nur intensiv mit der Scholastik auseinander, die ihn ja auch seine ganze Frühphase lang begleiten sollte, sondern er unterhielt zudem auch Kontakte zu Gelehrten, die ihn maßgeblich beeinflusst hatten: „*Von den theologischen Lehrern beeindruckte ihn besonders der Dogmatiker Carl Braig [1853-1923], der die systematische Theologie vertrat und Heideggers Denkweg entscheidend mitbestimmt hat, all dies nach dem Selbstzeugnis des Philosophen*“.²⁵ Diese theologische Prägung ist ein entscheidender hermeneutischer Faktor für das Verständnis von Heidegger, vor allem in Betracht auf seine Sicht auf die Gottesfrage.

²³ M. Heidegger: Aus einem Gespräch von der Sprache (GA 12), S. 91

²⁴ M. Heidegger: Lebenslauf - Zur Habilitation 1915 (GA 16), S. 37

²⁵ H. Ott: Martin Heidegger, S. 60

2.2.2. Einstieg in die Philosophie

Im Sommer 1911 pausierte Heidegger abermals aufgrund gesundheitlicher Probleme mit dem Theologiestudium. Diese Unterbrechung hatte weitreichende Folgen, führte sie doch letztendlich zu einer vollkommenen Neuorientierung der akademischen Wegrichtung. Als Heidegger im Herbst desselben Jahres wieder an die Hochschule zurückkehrte, belegte er zunächst einige mathematische Kurse, wandte sich jedoch zunehmend dem philosophischen Studium zu. Hier begann die Suche nach den eigenen Ansätzen im Denken: *„In seinen ersten Studienjahren können wir Martin Heidegger dabei beobachten, wie er nach einer Philosophie sucht, mit der er sich in der Arena der Moderne behaupten kann und die ihm zugleich erlaubt, irgendwie unter dem Himmel von Meßkirch zu bleiben.“*²⁶

Einen wesentlichen Anteil an dieser Neuorientierung Heideggers lieferte der Neukantianer Heinrich Rickert (1863-1936), in dessen Lehrveranstaltungen sich der junge Student Grundlagen der modernen Erkenntnistheorie und der Metaphysik, aber auch wesentliche Kenntnisse über die Logik aneignete. Hier ist auch erstmals ein Gesinnungswandel bei Heidegger zu bemerken, indem er den Modernismus so wie früher nicht mehr radikal verdammt. In einen Brief an Rickert schreibt er:

*Leider kann ich erst heute Ihnen meinen herzlichsten Dank aussprechen für die starke philosophische Anregung und Belehrung, die ich aus Ihren Vorlesungen und vor allen aus dem Seminar mitnehmen durfte. Zwar sind meine philosophischen Grundausrichtungen andere; trotzdem möchte ich der letzte sein, der die bekannte armselige Methode mitmacht, in der modernen Philosophie nur eine Kette von »Irrtümern«, die Ausgeburt der »Gottlosigkeit« und dergleichen zu sehen.*²⁷

Diese Begegnung hatte einen nachhaltigen Effekt, denn *„der junge Heidegger hat in Wirklichkeit neuscholastische Tendenzen mit dem Neukantianismus seines Lehrers Rickert verbunden. So konnte er in seiner Dissertation mithelfen wollen, die Logik aus dem Psychologismus zu befreien. Die Unterscheidung des Logischen und Psychischen führte zu der höchsten philosophischen Aufgabe [...] der Gliederung des »Gesamtbereichs« des Seins »in seine verschiedenen Wirklichkeitsweisen«.*²⁸

Damit war ein erster Grundstein für Heideggers philosophischen weiteren Denkweg gelegt. Natürlich sollte noch ein anderer Wegbereiter den viel entscheidenderen und endgültigen Impuls geben: Edmund Husserl mit seinen logischen Untersuchungen.

²⁶ R. Safranski: Ein Meister aus Deutschland, S. 57

²⁷ M. Heidegger: Brief an H.Rickert am 12.10.1913; in: Briefe 1912 bis 1933, S. 11 ff.

²⁸ O. Pöggeler: Heidegger in seiner Zeit, S. 7

2.2.3. Wegweisung durch Husserl

Edmund Husserl (1859-1938) ist mit Sicherheit die prägende Instanz in Heideggers akademischer Entwicklung. Husserl war ein Schüler Franz Brentanos (1818-1917), den Heidegger wiederum bereits im Konvikt kennengelernt und gelesen hat. Diese Verkettung von Umständen ist nicht nur erstaunlich, sondern wirkt sich auch auf den Gegenstand der Gottesfrage bei Heidegger aus: „[D]ie Frage, die Brentano umtrieb, war die nach der Seinsweise Gottes. Wenn es Gott gibt - was bedeutet dann dieses >es gibt<?“²⁹ Dieses >es gibt< ist auch der entscheidende Punkt, an dem sich die Entfaltung des letzten Gottes beim späten Heidegger lichtet. Darauf wird am Ende dieser Arbeit noch eingegangen werden.

Husserl zählte, wie auch Brentano, zu den Urvätern der Phänomenologie. Der ursprünglich aus Wien stammende Philosoph folgte direkt auf Rickerts Lehrstuhl in Freiburg und kurze Zeit später gelang es Heidegger, dessen Assistent zu werden. Diese Zusammenarbeit sollte die deutlichste und sichtbarste Wirkung auf Heideggers Denken haben. Nicht nur, dass er dem Lehrer Husserl sein Hauptwerk „Sein und Zeit“ widmete; darüber hinaus bekennt er, dass ohne diesen das darin enthaltene Denken erst gar nicht auf den Weg gekommen wäre:

Wenn die folgende Untersuchung einige Schritte vorwärts geht in der Erschließung der »Sachen selbst«, so dankt das der Verf. in erster Linie E. Husserl, der den Verf. während seiner Freiburger Lehrjahre durch eindringliche persönliche Leitung und durch freieste Überlassung unveröffentlichter Untersuchungen mit den verschiedensten Gebieten der phänomenologischen Forschung vertraut machte.³⁰

Die Phänomenologie betreffend gab es allerdings zwischen Husserl und Heidegger essentielle Unterschiede: „Husserl sprach von Analyse des Bewußtseins. Heidegger sprach von Weisen des Daseins. Bewußtsein hier, Dasein dort, das war mehr als eine terminologische Unterscheidung. Für Husserl war es das reine Bewußtsein, in dem sich die Welt aufbaut. [...] Heidegger sprach vom Dasein und nicht von dem Dasein, das in Wissensakten sich die Welt vorstellt, sondern vom Dasein, dessen Seinsweise Sorge ist, dem es um etwas geht. Und er definiert Dasein als dasjenige Sein, dem es in seinem Sein um dieses Sein geht.“³¹

Der Einfluss Husserls ist sicher maßgeblich, wenngleich nicht in traditionsmäßigem Sinne, da Heidegger ein von seinem Lehrer unabhängiges Denken entwickelte.

²⁹ R. Safranski: Ein Meister aus Deutschland, S. 40

³⁰ M. Heidegger: Sein und Zeit (GA 2), S. 52

³¹ H. Jonas zit. nach H. D. Zimmermann: Martin und Fritz Heidegger, S. 73

2.3. Bruch mit dem System des Katholizismus

Bevor nun die Auseinandersetzung mit Heideggers Philosophie einsetzt, ist noch auf den 1919 erfolgten Bruch mit dem Katholizismus zu verweisen: „Inzwischen weiß Heidegger, daß ihn an der Theologie nicht das Theologische, sondern das Philosophische fesselt. [...] Der »Wahrheitsschatz der Kirche« soll durchaus unangetastet bleiben. Man könnte die Philosophie zu seinem Schutz einsetzen.“³²

Das eigentliche Problem sah Heidegger für sich weniger im Glauben, als vielmehr im vom katholischen Lehramt als verbindlich festgelegten neuscholastischen System. So schreibt er an den Dogmatiker, Priester und Freund Engelbert Krebs (1881-1950):

Die vergangenen zwei Jahre, in denen ich mich um eine prinzipielle Klärung meiner philosophischen Stellungnahme mühte [...] haben mich zu Resultaten geführt, für die ich, in einer außerphilosophischen Bindung stehend, nicht die Freiheit der Überzeugungen und der Lehre gewährleisten könnte. Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens, haben mir das System des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne).³³

Der Entschluss einer Trennung vom Katholizismus kam jedoch nicht plötzlich. Bereits Jahre zuvor hatte Heidegger die von kirchlicher Seite geforderte Einschwörung auf die Lehre des Thomas als eine Ein- und Beschränkungen des Denkens empfunden, die er keinesfalls mitzumachen beabsichtigte:

Das Motu proprio über die Philosophie fehlte noch. Vielleicht könnten Sie als -Akademiker noch ein besseres Verfahren beantragen, daß sämtlichen Leuten, die sich einfallen lassen, einen selbständigen Gedanken zu haben, das Gehirn ausgenommen und durch italienischen Salat ersetzt wird.³⁴

Trotz solcher scharfen Worte und trotz seiner heftigen Kritik trat Heidegger nie formell aus der Kirche aus, „aber, er ist sich bewußt, ein Apostat, also ein Abtrünniger zu sein, der sich freilich nicht als Nestbeschmutzer aufführen will, sondern sich eines »objektiven vornehmen« Urteils und einer »Hochschätzung der katholischen Lebenswelt« befleißigen will.“³⁵

Der Bruch war für Heidegger schlussendlich ein notwendiger Befreiungsschlag, um keinen Begrenzungen im Denken zu unterliegen. Das Ende mit dem Katholizismus markiert gleichzeitig den Anfang von Heideggers neuem Weg in die Philosophie.

³² R. Safranski: Ein Meister aus Deutschland, S. 59

³³ M. Heidegger: Brief an E. Krebs vom 09.01.1919; in: Casper, Bernhard: Martin Heidegger, S. 541

³⁴ M. Heidegger: Brief an E. Krebs vom 14.06.1914; in: Ott, Hugo: Martin Heidegger, S. 536

³⁵ H. Ott; Martin Heidegger, S. 107 ff

3. Philosophie beim frühen Heidegger

3.1. Hinführung zu Heideggers Denken

Die Wirkung von Heideggers Denken auf die deutschsprachige Philosophie ist enorm. Aber auch international erfährt er immer noch eine starke Rezeption. Sein Einfluss reicht vom Wirken auf den französischen Existentialismus bis hin zur Auseinandersetzung mit seinem Werk in der zen-buddhistischen Philosophie. Der Grund für diese breite Heidegger-Rezeption liegt vor allem darin, dass er mit seinem Denken „zu den Sachen selbst“ und seine Besinnung auf den Ursprung eine neue Sicht auf die Philosophie eröffnete. Dieses „Zurück zum Ursprung“ kann hinsichtlich der Gottesfrage als ein „Zurück zum Wesentlichen“ umgelegt werden, sodass die Entfaltung seines Denkwegs eine unerlässliche Vorbedingung zur Klärung der Gottesfrage bei Heidegger darstellt.

3.1.1. Entfaltung des Denkweges

Bereits zu Lebzeiten war Heideggers Ruf legendär, vor allem während seiner Lehrtätigkeit in Freiburg und Marburg. Hannah Arendt (1906-1975) bezeichnete ihn einst als „heimlichen König im Reich des Denkens“³⁶, da er mit seiner Art, Philosophie zu betreiben, „die nihilistische Entwicklung der modernen Philosophie“³⁷ zu überwinden vermochte. Dem Rationalismus, der mit der Naturwissenschaften an den deutschen Universitäten Einzug gehalten hatte, beabsichtigte er entgegen zu halten. So schreibt er 1916 an seine Verlobte und spätere Frau Elfride Petri:

Ich weiß heute, daß es eine Philosophie des lebendigen Lebens geben darf – daß ich dem Rationalismus den Kampf bis aufs Messer erklären darf – ohne dem Bannstrahl der Unwissenschaftlichkeit zu verfallen – ich darf es – ich muß es – u. so steht heute vor mir die Notwendigkeit des Problems: wie ist Philosophie als lebendige Wahrheit zu schaffen u. als Schöpfung der Persönlichkeit wert u. machtvoll.³⁸

Heidegger Vorgehen war kein stetes und kontinuierliches methodisches Vorwärtsschreiten, sondern ein Kreisen um Themenbereiche, bei denen er um eine anschauliche Begrifflichkeit rang. Das Besondere an Heideggers Philosophie lag darin, dass er gerade in dieser frühen Phase – wie im übrigen auch in den späteren Jahren – nicht ein abgeschlossenes System präsentierte, sondern einen Weg ging,

³⁶ H. Arendt: Martin Heidegger ist 80 Jahre alt; in: Merkur, S. 895

³⁷ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 9

³⁸ M. Heidegger: Brief an E. Petri vom 05.03.1916; in: »Mein liebes Seelchen!«, S. 36 ff.

der sich dem Leben und dem Sein verpflichtet fühlte. Er wollte keinen theoretischen Überbau schaffen, der sich gleichsam von außen auf die Dinge oder eben auf das Göttliche setzte, sondern sein Anspruch war es, den in der Welt erscheinenden Phänomenen gerecht zu werden. Im selben Maß, wie sich bei ihm bestimmte Gedankenfiguren immer mehr auszuprägen begannen, veränderte sich seine Terminologie. *„Dieser Wandel auf dem Weg ist kein Mangel, sondern ein Reichtum, der von der Stärke des »wesentlichen Fragens« zeugt, das sich »jedesmal wenn es ursprünglicher fragt, von Grund aus wandeln muß.«*³⁹

Ein wichtiges Moment in Heideggers Philosophie ist es, den Graben zwischen Natur- und Vernunftgesetzen, wie er sich im Deutschen Idealismus zeigte, zu überwinden. Seit den Zeiten Kants und Hegels war der Mensch entzweigerissen in ein unabhängiges Subjekt und in ein Wesen, das von der Natur und ihren Kräften abhängig war. Heidegger hat dieses Dilemma dadurch gelöst, indem er erkannte, dass das eigentliche Problem in einem ursprünglicheren bzw. grundsätzlicheren Denkfehler der Philosophie selbst lag.

*Es handelt sich bei der Klärung dieser Positionen nicht so sehr darum, sie ins reine zu bringen oder die eine oder andere Lösung zu finden, sondern einzusehen, daß beide nur auf Grund eines Versäumnisses bestehen können, daß sie nämlich einen Begriff von >Subjekt< und >Objekt< voraussetzen ohne Klärung dieser Grundbegriffe aus dem Grundbestande des Daseins selbst.*⁴⁰

Wenn ausgeführt wurde, Heidegger habe sich gegen den Realismus seiner Zeit gestellt, so ist damit nicht gesagt, dass er sich als Idealisten verstand, sondern vielmehr, dass er gegen dessen einseitige Vorherrschaft anging: *„Heidegger will beides vermeiden: den Absturz in den Materialismus und die falsche Himmelfahrt des subjektiven Idealismus.“*⁴¹

Anstatt einem der beiden einen Vorzug zu geben, fand er im Sein alles Seienden jenen gemeinsamen Boden, auf dem sich sowohl das freie Subjekt als auch die materielle Welt bewegten. So fasste Heidegger den Menschen als ein Da-Sein, das sich durch sein In-der-Welt-Sein konstituiert. Dieser Ansatz, das Sein selbst in den Blick zu nehmen, ist jenes erste und grundlegende Motiv, das sich durch die gesamte Philosophie Heideggers bewegt und in der Fundamentalontologie von »Sein und Zeit« schließlich einen ersten Höhepunkt fand.

³⁹ F. v. Herrmann: Wege ins Ereignis, S. 8

⁴⁰ M. Heidegger: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (GA 20), S. 305

⁴¹ R. Safranski: Ein Meister aus Deutschland, S. 57

3.1.2. Heidegger und die Philosophie seiner Zeit

3.1.2.1. *Die Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts*

Anfang des letzten Jahrhunderts befand sich die Philosophie in einer erstarren Situation. Man begnügte sich mit dem Tradieren der großen philosophischen Schulen und lehrte die Philosophie streng in einzelne Fachbereiche eingeteilt. Dem diametral entgegenlaufend entwickelte sich ein Zeitgeist, der von einer Aufbruchsstimmung geprägt war, um sich von den vorherrschenden Traditionen zu emanzipieren. Die „Philosophie des Lebens“ wurde zum neuen Leitideal erklärt: „>Leben< war zu einem Zentralbegriff geworden wie vormals >Sein<, >Natur<, >Gott< oder >Ich<.“⁴²

Heidegger stand diesen Entwicklungen zwiespältig gegenüber. Zu Beginn seines akademischen Wegs war er noch ganz der Tradition verbunden, erkannte doch schon bald eine Festgefahrenheit in der Philosophie und an den Universitäten. So stand er Reformen grundsätzlich nicht abgeneigt gegenüber, jedoch lag ihm mehr an einer Rückbesinnung auf das Wesentliche des akademischen Denkens.

Die vielberedete Universitätsreform ist gänzlich mißleitet und eine totale Verkennung des Geistes, wenn sie sich jetzt ausweitet in Aufrufen, Protestversammlungen, Programmen, Orden und Bünden: geistwidrige Mittel im Dienste ephemere Zwecke. [...] Erneuerung der Universität bedeutet Wiedergeburt des echten wissenschaftlichen Bewußtseins und Lebenszusammenhanges.⁴³

Heidegger betonte immer wieder, wie wenig eine zweckmäßige Inanspruchnahme der Philosophie den Sachen selbst zuträglich ist. Stattdessen wollte er sich auf eine Ursächlichkeit des Denkens besinnen, das sich aus dem faktischen Leben speist und nicht aus einem wissenschaftlichen Theoretisieren. Daran habe sich eine recht verstandene Universitätsreform zu orientieren.

Die Frage ist, ob die Universität weiter auf Bedürfnisse zugeschnitten werden soll, zurechtgemodelt auf das jährlich sinkende Niveau einer nur halbwegs noch genügenden geistigseelischen Vorbereitung. [...] Prinzipiell ist zu entscheiden entweder: wir leben, wirken und forschen relativ auf ungeprüfte Bedürfnisse und suggerierte Stimmungen, oder wir sind imstand, eine radikale Idee konkret zu ergreifen und in ihr Dasein zu gewinnen.⁴⁴

⁴² R. Safranski: Ein Meister aus Deutschland, S. 67

⁴³ M. Heidegger: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56-57), S. 4 ff.

⁴⁴ M. Heidegger: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (GA 61), S. 70

Heidegger ist es ein Anliegen, deutlich zu machen, wie sehr die tatsächliche Lebenssituation eines Menschen sein Denken bestimmt. Diese Gedankenfigur des faktischen Lebensvollzuges bestimmt seine frühe Schaffensperiode maßgeblich. Daraus resultiert auch Heideggers Appell an die Philosophen, sich eines echten historischen Bewusstseins, das sich deutlich vom Geschichtsverständnis eines Historikers unterscheidet, zu bemächtigen.

Wir sind heute anders in unserem Dasein als jede Generation vor uns, von allem Prinzipiellen zunächst abgesehen lediglich dadurch, daß wir so die Nachkommen von Früheren sind, wie keine Generation vor uns, und daß wir das in einem uns ganz eigenen Sinn sind, sofern wir bei uns selbst ein ausgesprochen historisches Bewußtsein haben.⁴⁵

Der Philosoph muss sein geschichtliches Ich historisch – als von und in einer bestimmten Zeit in Anspruch genommen – begreifen, wenn er wahrhaft „geistvoll“ sein will. Dieses historische Bewusstsein versteht das Gewesene nicht mehr als ein bloß Vergangenes, sondern sieht die Eingebundenheit in eine Zeitlichkeit, aus der heraus sich alles Dasein und somit auch das Denken vollzieht.

Das Erwachen und die Emanzipation des historischen Bewußtseins aus der metaphysischen wie naturwissenschaftlichen Bevormundung ist nichts anderes als das erste echte Sehen des grundeigentümlichen Wachstums aller geistigen Tatsachen.⁴⁶

Die Zeit in ihrer Zeitlichkeit wird bei Heidegger zum Interpretationshorizont jeglicher Erscheinungen. Sie ist – neben dem Seinsverständnis – das zweite Hauptmotiv in Heideggers Denken.

3.1.2.2. Die Philosophie im Umfeld der modernen Naturwissenschaften

Die Stellung der Geisteswissenschaft befand sich zu Heideggers Zeit auf dem Prüfstand. Diese hatte sich im Schatten der Naturwissenschaft, die den akademischen Kurs maßgeblich dominierte, zu bewähren. Die Philosophie wurde als Leitwissenschaft abgelöst und geriet besonders schwer in Bedrängnis, denn „*man hatte sich die altherwürdige philosophische Frage »Was etwas ist« abgewöhnt. [...] Für jene modernen Wissenschaftler, die sich als Funktionäre eines Forschungsprozesses zu verstehen begannen, war die Frage »Wie etwas funktioniert« vielversprechender.*“⁴⁷

⁴⁵ M. Heidegger: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (GA 61), S. 74 ff.

⁴⁶ M. Heidegger: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56-57), S. 164

⁴⁷ R. Safranski: Ein Meister aus Deutschland, S. 42

Die Abhängigkeit der Geisteswissenschaft und Philosophie von der Naturwissenschaft war für Heidegger ein Problem, denn dadurch wurden die Gedanken und Schlussfolgerung der Philosophen einseitig instrumentalisiert.

Die Arbeit der Philosophie konzentriert sich mehr und mehr auf die Wissenschaftstheorie; beide [Anm.: Geisteswissenschaft und Philosophie] nehmen ihre Orientierung an der Naturwissenschaft; und zwar die Erkenntnistheorie so, daß sie die eigentliche Erkenntnis in der Naturwissenschaft verwirklicht sieht.⁴⁸

Alle Einsichten, die nicht naturwissenschaftlichen Erwägungen dienlich waren, wurden zurückgedrängt. Dies lag am naturwissenschaftlich methodischen Anspruch, der nur die empirische Realität anerkannte und jegliche immaterielle Sphäre zurückwies. Eine Philosophie, die solchen Prämissen ausgesetzt war, kann nur zum Scheitern verurteilt sein. Was Heidegger daher forderte war, dass sich das philosophische Denken aus der Umklammerung der Naturwissenschaft zu befreien und sich wieder auf den eigenen Geltungsanspruch zu besinnen hatte. Philosophie ist kein Werkzeug der Wissenschaft, sondern eine anthropologische Gegebenheit.

In Konsequenz dieser Auffassung der Philosophie kann dann eine bedeutsame philosophische Gesamtleistung nicht am Maßstab des wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffes gemessen werden. [...] Sie hat ihren originalen Wert in sich selbst als ursprüngliche, objektivierte Gestaltung eines typischen menschlichen Bewußtseins.⁴⁹

Die Inanspruchnahme des Denkens für verzweckte Interessen war eines der Undinge, gegen die Heidegger vehement ankämpfte. Genau davon wollte er sich befreien, um wieder das Wesentliche in den Blick zu bekommen. Dazu bedurfte es eines vollkommenen neuen philosophischen Ansatzes, ja sogar einer Transformation der Philosophie selbst. So beabsichtigte er die Umgestaltung der Philosophie in eine Phänomenologie, die Heidegger kurzerhand zur Ursprungswissenschaft der anderen Wissenschaften erklärte. Darin dient sie nicht mehr der Erkenntnisabsicherung oder Machtinteressen, sondern sie zeigt lediglich an, wie sich das Wissen bzw. Denken im Leben ereignet und vollzieht.

⁴⁸ M. Heidegger: *Ontologie* (GA 63), S. 68 ff.

⁴⁹ M. Heidegger: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56-57), S. 22

3.2. Von der Philosophie zur Phänomenologie

3.2.1. Philosophie und Weltanschauung

Neben dem Traditionalismus und der Dominanz der Naturwissenschaft gab es auch innerphilosophischen Klärungsbedarf. Denn auch viele weltanschauliche Disziplinen und Vereinigungen des täglichen Lebens lieferten allerhand Erklärungsmodelle zu Welt und Gott: „*Wem an der Lösung aller Rätsel gelegen war, dem stand eine reichliche Auswahl in den Angeboten der Weltanschauungen und Weltanschauungsparteien zur Verfügung; um da zu wählen, bedurfte es keines Philosophiestudiums.*“⁵⁰

Damit war die Philosophie einer Beliebigkeit ausgesetzt und eine methodische Einheitlichkeit kaum mehr zu gewährleisten. Man hatte die Philosophie kurzerhand zu einer unter vielen Weltanschauungen im Sinne eines ästhetisch-rezeptiven Empfindens erklärt. Für Heidegger tat sich daher die zwingende Frage auf, was und wie sich philosophisches Denken von jeder anderen Art zu denken noch unterscheiden sollte. Geling es nicht, dies darzulegen, so geriet die Philosophie in Gefahr, zu einem bloß weltanschaulichen Denken zu verkümmern.

*Die Weltanschauung wird zum Problem der Philosophie in einem ganz neuen Sinne. Aber der Kern des Problems liegt in dieser selbst - sie selbst ist ja Problem.*⁵¹

Für Heidegger durfte Philosophie und Weltanschauung nicht einfach gleichgesetzt werden. So war es für ihn zunächst nachrangig, sich spezifische philosophische Fragen zu stellen, solange nicht geklärt wurde, worin das eigentliche Phänomen des Denkens ganz allgemein bestünde. Die Philosophie musste deshalb zur Grundlagenforschung ihres eigenen Wesens werden, mehr noch, sie musste ihren eigenen Fragehorizont klar benennen können.

*Das bedeutete innerhalb der geistesgeschichtlichen Situation [...] eine Abgrenzung gegen andere philosophische Grundziele, die unter dem Titel >Weltanschauungsphilosophie< zusammengefaßt wurden.*⁵²

Heidegger sah in der Philosophie jene Einsicht in die Grundlagen, die den einzelnen Weltanschauungen methodisch „vor“-ging und ihnen ein denkerisches Fundament lieferte. Dazu musste das Denken selbst Gegenstand der Philosophie und somit das Philosophieren „inhaltsfrei“ gefasst werden. Die Trennung von Weltanschauung und

⁵⁰ W. Biemel: Martin Heidegger, S. 10

⁵¹ M. Heidegger: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56-57), S. 12

⁵² M. Heidegger: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks (GA 59), S. 9

Philosophie war folglich unerlässlich. „Diese Trennung »widersprüche« aller bisherigen Auffassung der Philosophie; denn sie schlosse die Forderung in sich, einen ganz neuen Begriff der Philosophie zu entdecken, und zwar einen solchen, der sie außerhalb jeder Beziehung mit den letzten Menschheitsfragen stellen müßte“⁵³

Das Absehen von den letzten Fragen bezieht sich folglich auch auf das Auslassen der Gottesfrage, da sie ohnehin durch Fehlentwicklungen der Philosophie falsch bedacht wurde. Dies erklärt, warum sich Heidegger philosophisch über Gott nicht vorschnell äußern wollte. Zudem lag für Heidegger eine Ursache, warum die Philosophie ihren fundamentalen Charakter verloren hatte, darin, dass sie im Laufe ihrer Geschichte vom Christentum, als eine Form religiöser Weltanschauung, in Anspruch genommen und für deren Zwecke benutzt worden war. Die Philosophie konnte sich so über den Lauf der Zeit ihr ureigenstes Wesen nicht bewahren.

Das hängt damit zusammen, daß die abendländische wissenschaftliche Philosophie, sofern sie sich von den Griechen her als echte gerettet hat, unter den maßgebenden Einfluß des Christentums kam, und zwar des Christentums als einer Kulturreligion, als einer weltlich-geistigen Macht. Dadurch erfuhr die klassische griechische Philosophie eine ganz bestimmte Umbildung,⁵⁴

Durch das Auseinanderhalten von weltanschaulicher und philosophischer Sichtweise würde sich nach Heideggers Überzeugung nicht nur ein „Sehen der Dinge“ wieder einstellen, sondern auch die christliche Botschaft in ihrem Kern hervortreten. „Deswegen lehnt Heidegger auch nicht die christliche Weltanschauung als solche ab, sondern er behauptet, dass die Philosophie keine bestimmte Weltanschauung annehmen darf und neutral bleiben soll, insofern sie [...] die Möglichkeit der Philosophie im Allgemeinen erforscht.“⁵⁵

Mit dieser Scheidung von strengwissenschaftlicher Philosophie und Weltanschauungsphilosophie wurde die Möglichkeit, Berechtigung und Notwendigkeit der konkreten Weltanschauungsbildung im faktischen Leben mit seinen faktischen geistig-seelischen Nöten keineswegs bestritten. [...] Im Gegenteil, es sollte durch sie gerade eine echte Fundierung des totalen geistigen Lebens und Seins erarbeitet werden.⁵⁶

Um der Philosophie gerecht zu werden, musste ein Zugang zu ihr gefunden, der an ihre Ursprünglichkeit heranführte. Heidegger fand diesen in einem „historischen Verständnis“, das den geschichtlich bedingten Zugang zur Philosophie bedachte.

⁵³ F. v. Herrmann: Wege ins Ereignis, S. 8

⁵⁴ M. Heidegger: Platon - Sophistes (GA 19), S. 254

⁵⁵ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 13

⁵⁶ M. Heidegger: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56-57), S. 11

3.2.2. Philosophie als Phänomenologie

Wie bereits erwähnt, wurde Heidegger durch seine Arbeit als Assistent bei Husserl mit der Phänomenologie vertraut, der er von da an sein ganzes Denken unterstellte. Bei ihr handelt es sich um eine Methode, *„die es sich zum Ziel gesetzt hat, nicht die Theorien über die »Sachen«, sondern die »Sachen selbst«, die Art und Weise, wie die »Sachen« gegeben werden, wie sie erscheinen, zu ihrem Thema zu machen.“*⁵⁷

Heideggers Anliegen als Philosoph war es, ganz allgemein zu den Ursprüngen zurückzukehren, auch zu jenen der Philosophie, da er sich aus einem falsch verstandenen Traditionalismus und von der Vorherrschaft der Naturwissenschaften befreien wollte. Sein ganzes Anliegen stand in den frühen Jahren unter diesem Ansinnen. *„Heidegger hat in seinen intensiven Interpretationen der philosophischen Tradition sich immer wieder die Frage gestellt, was Philosophie ist und wie man Philosophie überhaupt noch betreiben kann, ohne zum bloßen Verwalter des Überlieferten zu werden.“*⁵⁸

Gerade die Phänomenologie erschien ihm dazu die geeignete Methode, da sie sich einerseits keiner traditionsreichen Schule verpflichtet fühlte und es somit möglich war, sich noch relativ frei in ihr zu bewegen. Andererseits entsprach sie Heideggers Versuch, den in der Welt erscheinenden Dingen und dem Dasein selbst auf den Grund zu gehen. Die Phänomenologie bringt keine übereilten Theorien hervor, sondern sie lenkt ihre methodischen Mittel darauf, die Dinge zu betrachten, wie sie in Erscheinung treten. Heidegger machte deutlich, dass echtes Philosophieren nur durch ein selbstbezogenes Bewusstsein, das sich den Umständen aus dem heraus es geschieht, wahrhaft möglich ist. Das „Phänomenale“ an der Philosophie ist ihr doppeltes Moment, denn sie selbst ist sowohl Phänomen als auch die Beschreibung derselben:

*Es hängt aber die Möglichkeit des radikalen Verständnisses und der echten Aneignung des philosophischen Sinnes der phänomenologischen Tendenz daran, daß nicht nur die »anderen«, irgendeiner philosophischen Tradition entsprechend abgeteilten »Erlebnisgebiete« (die ästhetischen, ethischen, religiösen) in »analoger«, Weise durchforscht werden, sondern daß das volle Erfahren in seinem eigentlich faktischen Vollzugszusammenhang im historisch existierenden Selbst gesehen wird, um welches Selbst es sich letztlich in der Philosophie irgendwie handelt.*⁵⁹

⁵⁷ P. Trawny: Martin Heidegger, S. 21

⁵⁸ G. Figal: Heidegger zur Einführung, S. 9

⁵⁹ M. Heidegger: Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« (GA 9), S. 35

Gerade deshalb muss die Philosophie nach Heidegger einem Neuanfang unterzogen werden, da genau diese ihrer Bestimmungen durch die Tradition verschüttet worden war. Einzig die Phänomenologie war für ihn in der Lage, die Dinge in ihrem ur-eigenen Licht erscheinen zu lassen.

Ich wollte mir selbst gegenüber zur Klarheit kommen und habe ein Doppeltes sehen gelernt: einmal daß die Phänomenologie philosophisch werden muß, soll sie nicht in einer Spezialistik mit engem Problemhorizont enden; und dann sah ich – mit phänomenologischen Augen lesend, daß im »Gegenstand« Entscheidendes bereits da ist.⁶⁰

Damit ist ein ganz veränderter Sinn auf das philosophische Denken geworfen. Es selbst hat phänomenalen Charakter, gleichzeitig jedoch eine eigene Stellung, da es einzig dazu in der Lage ist, sich dieses Umstandes bewusst zu machen: „Die Phänomenologie zeigt, daß unser Wahrnehmen und Denken anders verlaufen, als wir gemeinhin - denken; sie zeigt, daß das Bewußtsein ein Phänomen des »Dazwischen« ist.“⁶¹

Immer wieder betont Heidegger, wie unerlässlich es ist, dass die Phänomenologie sich auf ihre Theorielosigkeit besinnt, d.h. nicht selbst zur Theorie wird, sondern allenfalls die einzelnen Theorien in ihrem Entstehen begreift.

Zugleich wird ersichtlich, warum in der Phänomenologie das Methodenproblem eine so zentrale Stellung hat wie in keiner anderen Wissenschaft. [...] Weil die Phänomenologie allein sich selbst und nur durch sich selbst sich bewähren kann, ist jede Standpunktnahme eine Sünde wider ihren eigensten Geist. Und die Todsünde wäre die Meinung, sie selbst sei ein Standpunkt.⁶²

Die Phänomenologie darf nicht als eine Theorie unter vielen verstanden werden, sondern sie ermöglicht ein Verständnis von und über Theorien, um deren ursprüngliche Anschauung zu begreifen. Sie hat mit einem Beobachten-Können und nicht mit einem Theoretisieren zu tun. In diesem Sinne fungiert sie als eine Ursprungswissenschaft für andere Wissenschaften.

⁶⁰ M. Heidegger & H. Rickert: Brief vom 27.01.1920; in: Briefe 1912 - 1933, S. 47

⁶¹ R. Safranski: Ein Meister aus Deutschland, S. 100

⁶² M. Heidegger: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56-57), S. 110

3.3. Grundmotive der Heideggerschen Phänomenologie

3.3.1. Phänomenologie als Urwissenschaft

Gleich zu Beginn seiner Vorlesung vom Wintersemester 1919/20 schreibt Heidegger über das Wesen der Phänomenologie:

*Das ursprünglichste und endgültigste Grundproblem der Phänomenologie ist sie selbst für sich selbst. Sie ist die Urwissenschaft, die Wissenschaft vom absoluten Ursprung des Geistes an und für sich.*⁶³

Deutlich werden Stellenwert und Funktion der Phänomenologie. Sie ist Urwissenschaft im Sinne einer Ursprungswissenschaft, da sich aus ihr alle anderen Wissenschaften entfalten. Gleichzeitig zeigt sie auch den Ursprung selber an, aus dem wissenschaftliches Forschen hervorgeht. Es ist das Erfassen jener Aktivität des Geistes, welches als Phänomen jeglicher Art des Denkens vorausgeht und ihm zugrunde liegt.

Für Heidegger vermag die Philosophie als Phänomenologie sich nicht nur auf ihre ureigenste Genese zu besinnen, sondern sie nimmt darüber hinaus einen unverstellten Blick auf die zur Beobachtung kommenden Phänomene ein: „*Philosophie erscheint als der faktisch-geschichtlich motivierte Rückgang in jenen Bereich vorthoretisch-lebensweltlicher Phänomene, der mit dem Präfix »Ur-« angemessen bezeichnet ist, weil er allen Weltanschauungen und Einzelwissenschaften ermöglichend vorausliegt.*“⁶⁴

Wesenhaft an der Philosophie als Phänomenologie ist ihre Ur-sächlichkeit, mit der sie zur sachlichen Erkenntnis gelangt. In der Einsicht, die sie von sich selber hat, liegt ihr Wesen begründet.

*Die Kardinalfrage geht auf das Wesen, den Begriff der Philosophie. Das Thema ist aber formuliert: »Die Idee der Philosophie ...«, und näherhin: »Die Idee der Philosophie als Urwissenschaft.«*⁶⁵

Diese Kardinalfrage ist nichts anderes als „*die Frage [...] nach der Urwissenschaft, der Urintention des Lebens, nach dem Prinzip der Prinzipien.*“⁶⁶ Um das Wesen der Phänomenologie vollends zu bestimmen, stellt Heidegger letztlich die Frage nach ihrer Verfasstheit. Diese sieht er als vor-theoretisch gegeben an.

⁶³ M. Heidegger: Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58), S. 1

⁶⁴ M. Jung: Die frühen Freiburger Vorlesungen; in: Heidegger Handbuch, S. 15

⁶⁵ M. Heidegger: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56-57), S. 12

⁶⁶ R. Safranski: Ein Meister aus Deutschland, S. 125

3.3.1.1. Die vor-theoretische Verfasstheit der Phänomenologie

Der phänomenologischen Methode folgend, fragt Heidegger nach dem Ursprung der Erkenntnis. Er kommt zu dem Schluss, dass sie nicht durch die Wissenschaften begründet sein kann, weil sie diesen notwendigerweise ermöglichend vorausgeht. So bleibt zu fragen, wie es um den Ort von Erkenntnis insgesamt steht.

Es muss eine vor-theoretische oder übertheoretische, jedenfalls eine nichttheoretische Wissenschaft, eine echte Ur-wissenschaft geben, aus der das Theoretische selbst seinen Ursprung nimmt.⁶⁷

Durch die Phänomenologie ist einzusehen, wie es um die Erkenntnistheorie bzw. das Theoretische im Allgemeinen bestellt ist, vorausgesetzt, sie wird vor-theoretisch angesetzt. Sie muss sich hüten, selbst zu theoretisieren und stattdessen in einem lebendigen Erkennen verbleiben. „Der vorrangige thematische Gegenstand der Philosophie als vor-theoretische Urwissenschaft ist das von der herkömmlichen Herrschaft der theoretischen Einstellung freizuhaltende Leben.“⁶⁸

3.3.1.2. Die Abgrenzung gegenüber der Transzendentalphilosophie

Für Heidegger ist es deshalb so dringlich, die vor-theoretische Verfasstheit der Phänomenologie zu betonen, da Husserl sie als transzendente Theorie fassen wollte. Diesem Vorhaben verwehrt sich Heidegger, weil für ihn die Transzendentalphilosophie nicht nur eine in einer bestimmten Zeit gegebene Theorie ist, die sich durch die geschichtliche Verfasstheit der Philosophie aufgefunden wurde, sondern es handelt sich bei ihr um ein „nachgeschaltetes“ Denken, dem ebenfalls ein theoretisierendes Vermögen in Form der theoretischen Vernunft vorausgeht. Darum besteht er auch auf dem Umstand, dass die Phänomenologie von jeglichen (erkenntnis)theoretischen Schlussfolgerungen frei zu bleiben hat.

Überall ist die fundamentale Forderung der Phänomenologie übersehen, von allem Standpunkthaften abzusehen.⁶⁹

Zudem wäre es für ihn ein falscher Rückschluss, wenn man innerhalb der Phänomenologie einem wissenschaftliche Wirklichkeitsverständnis den Vorrang lassen würde, da dieses dem Leben in seiner Vielfältigkeit ohnedies nicht Rechnung trage könnte.

⁶⁷ M. Heidegger: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56-57), S. 96

⁶⁸ F. v. Herrmann: Wege ins Ereignis, S. 8

⁶⁹ M. Heidegger: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56-57), S. 109

Die Idee der Phänomenologie als absolute Ursprungswissenschaft des Geistes überhaupt schließt alles andere ein als die überschwängliche Meinung, es lasse sich in ihr und durch sie alles und jedes (Erlebbare) streng wissenschaftlich erkennen, d. h. das genuine Erleben durch theoretisches Erkennen aufbessern, vertiefen oder gar ersetzen.⁷⁰

Eine „lebendige“ Phänomenologie darf somit auch nicht als Wissenschaft, sondern nur als vor-theoretische Ur-Wissenschaft angesehen werden.

3.3.1.3. *Das Praktische als Ermöglichung des Theoretischen*

Heidegger gibt dem Praktischen in der Philosophie den Vorzug, indem er es zur eigentlichen Grundlage erklärt, da alles aus dem ursprünglicheren Vollzug des Lebens stammt. *„Die praktische Philosophie ist auch die eigentlich theoretische.“⁷¹*

Nach Heidegger ist das Praktische bzw. der Lebensvollzug in seiner „Eigentlichkeit“ der Wurzelgrund, aus dem jegliche Erkenntnis des Daseins in der Welt entspringt. Eine *„theoretische Geisteshaltung [ist] nicht alles, eine die Gesamtheit des Wißbaren aufraffende Zusammenfassung sei zuwenig, denn es geht um den Durchbruch in die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit.“⁷²* Heidegger widerspricht damit der philosophischen Tradition, der Theorie den Vorzug einzuräumen:

Innerhalb des Reichtums der Gestaltungsrichtungen des lebendigen Geistes ist die theoretische Geisteshaltung nur eine, weshalb es ein prinzipieller und verhängnisvoller Irrtum der Philosophie als „Weltanschauung“ genannt werden muß, wenn sie sich mit einem Buchstabieren der Wirklichkeit begnügt.⁷³

Dem Leben in seinem praktischen Erleben ist alles unter- bzw. vorzuordnen, vor allem auch jede Theorie über das Leben selbst. Der Phänomenologie als vor-theoretische Philosophie soll es darauf ankommen, *„das Erleben in seinem nicht-versachlichten Eigencharakter phänomenologisch zu schauen und zu fassen.“⁷⁴*

Das Erstellen einer Theorie ist ebenso Teil des Lebensvollzugs. Phänomenologisch daran ist, dass sich Gedanken so zeigen, wie sie sich zeigen, d.h. Form und Inhalt einander entsprechen

Alles, was sich in der Intuition originär gibt, ist so hinzunehmen, wie es sich gibt. Daran kann keine Theorie als solche etwas ändern.⁷⁵

⁷⁰ M. Heidegger: Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58), S. 22

⁷¹ G. Figal: Heidegger zur Einführung, S. 61

⁷² R. Safranski: Ein Meister aus Deutschland, S. 86

⁷³ M. Heidegger: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (GA 1,1), S. 406

⁷⁴ F. v. Herrmann: Wege ins Ereignis, S. 8

⁷⁵ M. Heidegger: Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (GA 56-57), S. 216

Heidegger fordert folglich, dass der Philosoph nicht wieder ins Theoretisieren verfällt, sondern durch seine Art des Denkens „bei der Sache“, nämlich dem Vollzug des Denkens bleibt.

3.3.1.4. *Destruktion durch phänomenologische Reduktion*

Das Herzstück seiner Phänomenologie nennt Heidegger „phänomenologische Reduktion“. Dabei werden die Prozesse der Wahrnehmung und nicht die Bewusstseinsinhalte in den Blick genommen werden. *„Es geht um eine bestimmte Aufmerksamkeit gegenüber den Bewußtseinsvorgängen, auch »phänomenologisches Sehen« genannt.“*⁷⁶

Die Methode hat Husserl entwickelt und obwohl Heidegger den Terminus übernimmt, gebraucht er ihn inhaltlich anders. *„Während für Husserl die phänomenologische Reduktion die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der natürlichen Einstellung des in die Welt der Dinge und Personen hineinlebenden Menschen auf das reine, transzendente Bewußtseinsleben in seiner Korrelation von intentio und intentum ist, faßt Heidegger zufolge seiner andersartigen Fragestellung die phänomenologische Reduktion als die Rückführung des Phänomenologischen Blickes von der natürlichen Bezogenheit auf das Seiende zurück auf das diese natürliche Bezogenheit ermöglichende Seinsverständnis des Daseins.“*⁷⁷

Heidegger verwendet diesen Ansatz also diametral zu Husserl, weil es ihm im Gegensatz zu jenem nicht darum geht *„zu beschreiben, was durch sie und in ihr zugänglich wird, sondern umgekehrt das durch sie >Ausgeschaltete< zu dem Thema der Phänomenologie erhebt: das »Sein«.*⁷⁸

*Für uns bedeutet die phänomenologische Reduktion die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins (Entwerfen auf die Weise seiner Unverborgenheit) dieses Seienden.*⁷⁹

Heidegger hat letztlich die Explikation der Frage nach dem Sein des Seienden im Sinn. Die phänomenologische Reduktion richtet sich daher nicht auf die in Erscheinung tretenden Dingen – also auf das Seiende, sondern führt zum eigentlichen Sein.

⁷⁶ R. Safranski: Ein Meister aus Deutschland, S. 99

⁷⁷ F. v. Herrmann: Wege ins Ereignis, S. 48

⁷⁸ M. Sonner: Heidegger und Hans Blumenberg; in: Heidegger Handbuch, S. 404

⁷⁹ M. Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24), S. 29

„Die phänomenologische Reduktion in der Neufassung Heideggers gehört zur phänomenologischen Zugangsmethode, die wir unterscheiden müssen von der phänomenologischen Behandlungsart, wie sie in der Maxime »Zu den Sachen selbst« zum Ausdruck kommt.“⁸⁰

Damit unterscheidet sich die phänomenale Reduktion erheblich von anderen Formen, wie z.B. von der analytischen Reduktion, wie sie von der Naturwissenschaft betrieben wird. Die Unterscheidung von phänomenaler und analytischer Reduktion ist vor allem auf die Fragerichtung – jenes »Etwas«, auf das hin gefragt wird - relevant: *„Im Unterschied zu jenem Etwas, das die Wissenschaft am Ende ihrer Reduktionen übrig behält, bezeichnet Heidegger dieses >Etwas<, das an jedem Punkt des Erlebens seine staunenswerte Präsenz offenbart, als etwas Vorweltliches.“⁸¹* Dieses »Vorweltliche« ist nicht mit dem Apriori der Transzendentalphilosophie zu verwechseln.

Diese Reduktion im Sinne des Nicht-Mitmachens jeder transzendenten Thesis ist die erste Stufe innerhalb des Prozesses der phänomenologischen Reduktionen. Wenn ich so den konkreten Erlebniszusammenhang meines Lebens selbst reduziere, habe ich nach der Reduktion immer noch denselben konkreten Erlebniszusammenhang, der der meine ist, aber nicht so, daß ich nun in der Welt aufgehe, der natürlichen Richtung der Akte selbst folge, sondern die Akte selbst in ihrer vollen Struktur präsent habe.⁸²

Heidegger beschreibt die phänomenale Reduktion als Destruktionsverfahren, mit der es möglich ist einen Zugang zum ursprünglichen Sein und damit zum Wesen der Dinge, die unser Leben angehen, zu finden, ohne dabei transzendental zu denken.

Destruktion ist also nicht Überleitung und Vorbereitung, theoretischer Sauberkeit und Begriffsbestimmung zu Erkenntniszwecken, [sondern die] mit ihr zugänglich werdende und sich gebende Ursprünglichkeit! Das >Wesen< hat nichts mehr zu tun mit apriorisch gültig oder generell oder absolut notwendig, auch nicht >wesentlich< für einen bestimmten theoretischen Sachgebietspunkt, sondern das existenziell Entscheidende und ihm vollzugsmäßig (primär so bestimmt) >Zugehörige<⁸³.

Es ist das Sein, das Heidegger in den Blick nimmt. Keine „äußerliche“ Theorie kann erhellen, wie es sich in und mit der Welt verhält, sondern nur die zur Bewusstwerdung gebrachte reine Wahrnehmung in Form eines phänomenalen Sehen-Könnens.

⁸⁰ F. v. Herrmann: Wege ins Ereignis, S. 48

⁸¹ R. Safranski: Ein Meister aus Deutschland, S. 130

⁸² M. Heidegger: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (GA 20), S. 137

⁸³ M. Heidegger: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks (GA 59), S. 185

3.3.2. Phänomenologie und Geschichtlichkeit

Das destruktivistische Verfahren möchte das Da-Sein unverfälscht in ihrem Vollzug erkennen. Der Mensch wird anhand seiner zeitlichen Existenz bzw. seiner geschichtlichen Situiertheit verstanden. Heidegger hat die Philosophie nicht nur als Phänomenologie verstanden, sondern darüber hinaus *„eine neue Sicht auf die Geschichte der Philosophie eröffnet.“*⁸⁴

3.3.2.1. Das Dilemma der traditionellen Geschichtsphilosophie

Die traditionelle Geschichtsphilosophie ist ebenso der Theoriefindung verpflichtet wie andere philosophische Disziplinen auch. Damit gelangt sie aber nicht zu einer Einsicht, die versteht, was phänomenologisch mit „historisch“ gemeint ist.

*Die heutige Geschichtsphilosophie leistet für die positive Geschichtsforschung nichts [...] Nur aus den konkreten geschichtlichen Wissenschaften selbst sind die Probleme der Geschichtsphilosophie zu holen.*⁸⁵

Das eigentliche Phänomen der Geschichtlichkeit muss wieder recht verstanden werden. *„Heidegger geht es um die »unmittelbare Lebendigkeit« des »Historischen« oder, wie er anschaulich sagt, um die »lebendige Geschichtlichkeit.«*⁸⁶

Damit ist jenes historische Bewusstsein gemeint, bei dem sich der Mensch seiner geschichtlichen Verfasstheit bewusst wird. In dieser Bewusstwerdung liegt das Wesentliche des eigentlichen Geschichtsverständnisses.

*Das >historische Bewußtsein< soll unsere gegenwärtige Kultur vor anderen auszeichnen. Das historische Denken bestimmt tatsächlich unsere Kultur.*⁸⁷

Weil die Geschichtswissenschaft das Historische zum Objekt ihrer Forschung erklärte, geriet außer Acht, dass der Menschen ein in Geschichte lebendes Wesen ist. Da sich der Mensch nicht mehr bewusst ist, dass er wesentlich geschichtlich existiert, gilt es anhand der Phänomenologie einen Befreiungsschlag zu vollziehen, der dieses historische Bewusstsein wieder befördert.

*Wir versuchen, ganz schematisch diese Wege der Befreiung von der Beunruhigung des Historischen zu verstehen, um den Sinn des Historischen selbst zu verstehen.*⁸⁸

⁸⁴ G. Figal: Heidegger zur Einführung, S. 7

⁸⁵ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 77

⁸⁶ P. Trawny: Martin Heidegger, S. 27

⁸⁷ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 33

⁸⁸ Ebd. S. 39

Die zeitliche Existenz des Menschen ist nicht nur „*die Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit. Diese existenzial interpretierte Geschichtlichkeit ist ursprünglicher als das, was man gemeinhin Geschichte nennt.*“⁸⁹

*Es könnte sein, daß uns sogar die Zugangsrichtungen zu den Sachen der Philosophie verdeckt lägen und es eines radikalen Ab- und Rückbauens bedürfte, einer eigentlichen, im Sinne des Philosophierens selbst mitvollzogenen Auseinandersetzung mit der Geschichte, die wir selbst »sind«.*⁹⁰

Für Heidegger ist und lebt der Mensch als Da-Sein seine eigene Geschichte. Dabei bezieht es sich wesentlich auf drei Denkansätze – Hegel, Aristoteles und Dilthey.

3.3.2.2. *Anfang mit Hegel*⁹¹

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ist für Heidegger jener Denker, „*dem er bescheinigt, das gewaltige System einer historischen Weltanschauung entwickelt zu haben, in der alle vorausgegangenen fundamentalen philosophischen Problemotive aufgehoben seien.*“⁹² Hegels Zusammenschau einzelner Theorien in den höheren Zusammenhang eines die Geschichte umfassenden absoluten Geistes würdigt Heidegger als die wahre Weltanschauung schlechthin.

*Die wahre Weltanschauung ist weit entfernt von bloßer punktueller Existenz einer vom Leben abgelösten Theorie. Der Geist ist nur zu begreifen, wenn die ganze Fülle seiner Leistungen, d. h. seine Geschichte, in ihm aufgehoben wird, mit welcher stets wachsenden Fülle in ihrer philosophischen Begriffenheit ein sich fortwährend steigerndes Mittel der lebendigen Begreifung des absoluten Geistes Gottes gegeben ist.*⁹³

Schon in seiner Habilitationsschrift 1915 verweist Heidegger auf Hegels Theorien. Dessen absoluten Geist akzentuiert er aber als lebendigen Geist neu, um dem existentiell vollzogenen Leben Gewicht zu verleihen.

*Die Philosophie des lebendigen Geistes, der taktvollen Liebe, der verehrenden Gottinnigkeit [...] steht vor der großen Aufgabe einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem an Fülle wie Tiefe, Erlebnisreichtum und Begriffsbildung gewaltigsten System einer historischen Weltanschauung, als welche es alle vorausgegangenen fundamentalen philosophischen Problemotive in sich aufgehoben hat, mit Hegel.*⁹⁴

⁸⁹ K. Löwith: Heidegger, S. 47

⁹⁰ M. Heidegger: Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« (GA 9), S. 9

⁹¹ vgl. G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), Der Staat (dritter Abschnitt), Die Weltgeschichte (Teil C)

⁹² R. Safranski: Ein Meister aus Deutschland, S. 87

⁹³ M. Heidegger: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (GA 1,1), S. 407 ff.

⁹⁴ Ebd. S. 411

Von Hegel übernimmt Heidegger den Gedanken, dass die Geschichtlichkeit des Denkens nicht in einem abgeschlossenen Vergangenen liegt, sondern dass es in ein übergeschichtliches Ganzes eingebunden ist. Jener „lebendige absolute Geist“ ist aber nicht mehr – wie bei Hegel – durch spekulatives Philosophieren mittels dialektischer Bewegung einzusehen, sondern durch phänomenologische Betrachtung, der es um den lebendigen Vollzug geht.

Das phänomenologische Verstehen selbst und das .Leben wird nicht in seiner Lebendigkeit gesehen, wenn man die Probleme der Geschichte aus dem Gesichtskreis der Phänomenologie hinausdrängt. Darin liegt die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für die Phänomenologie. Allerdings darf sie nicht in oberflächlicher Weise aufgefaßt werden (als »Panlogismus« etc.), sondern die letzten Motive Hegels muß man neu zu ergründen suchen.⁹⁵

Was Heidegger von Hegel übernimmt ist ein Verständnis von Lebendigkeit, das weniger physisch als vielmehr geistig ist. *„Es ist also nicht das Leben des Leibes, sondern das Leben des »Geistes«, das den jungen Philosophen interessiert.“⁹⁶* Dennoch macht er den spekulativen Gedankengang nicht bis zum letzten mit, erhält aber erste wichtige Impulse für das Bedenken des geschichtlichen Bewusstseins.

3.3.2.3. Rückgang auf Aristoteles⁹⁷

Durch und im Rückgang auf die Philosophie der Griechen entdeckt Heidegger in seiner Frühen Freiburger Zeit (1916-1922) jene Ursprünglichkeit des Denkens, in der das Leben zu einem geschichtlichen Sein wurde. *„Die Uminterpretation des »Lebens« zum »Sein« geht zurück auf Anstöße, die Heidegger von der Philosophie des Aristoteles empfing. [...] Diese besondere Theorie des Seins unterscheidet das Denken des Aristoteles von anderen Wissenschaften.“⁹⁸*

Aristoteles (384v.Chr.-322v.Chr.) ist für Heidegger auch deshalb von zentraler Bedeutung, da seiner Meinung nach mit Aristoteles die gesamte europäische Philosophie ihren Anfang nimmt. Sein Denken wird im wörtlichen Sinne zur ersten Philosophie (πρώτη φιλοσοφία), weil sie die ersten Gründe zu benennen weiß. Dabei ist nicht gemeint, dass es um das Erfassen von Denkinhalten geht – vielmehr wird durch das historische Bewusstsein, das Aristoteles als in seiner Zeit stehend wahrnimmt, einsichtig, was es mit der Geschichtlichkeit der Philosophie auf sich hat.

⁹⁵ M. Heidegger: Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58), S. 238

⁹⁶ P. Trawny: Martin Heidegger, S. 21

⁹⁷ vgl. Aristoteles: Metaphysik, Buch IV "Über das Seiende" (1003 a 21 – 1012 b 30)

⁹⁸ Ebd. S. 40

*Wir bemühen uns geschichtlich, nicht aus irgendeinem antiquarischen Interesse, um zu wissen, was Aristoteles meinte, sondern die geschichtlich gefragte Frage soll uns zu uns selbst, in unsere Geschichte zwingen.*⁹⁹

In der Philosophie des Aristoteles entdeckt Heidegger zweierlei. Einerseits, dass das Leben wesentlich ontologisch gedacht wird, und andererseits, dass die Aristotelische Philosophie aus einem unmittelbaren Lebensbezug entstammte. Somit war das philosophische Fragen ganz auf das Sein selbst hin fokussiert, ohne durch die Theorie der Tradition verstellt zu sein. Denn gerade in der Verstellung liegt ja für Heidegger die ganze philosophische Herausforderung seiner gegenwärtigen Zeit.

*Schließlich wird zu zeigen sein, wie mit dieser philosophischen Problematik die Tendenz der phänomenologischen Forschung in ihre eigene Ursprünglichkeit zurückverlegt ist und in welchem Sinne sich die Aristoteles-Interpretation als phänomenologisch bezeichnet.*¹⁰⁰

Aristoteles historisch zu interpretieren ist unter phänomenologischer Methodik keineswegs ein bloßes Zurückfallen in antike Denkmuster, sondern im Prozess der Interpretation wird die Geschichtlichkeit in ihrer ontologischen Relevanz gehoben.

*Die Interpretationen der aristotelischen Abhandlungen und Vorlesungen entspringen vielmehr einer konkreten philosophischen Problematik, so allerdings, daß diese Durchforschung der aristotelischen Philosophie nicht etwa nur eine zufällige Ausladung, »Ergänzung« und Beleuchtung »von der historischen Seite« darstellte, sondern selbst ein Grundstück dieser Problematik mitausmacht.*¹⁰¹

Ein geschichtliches Zugehen auf Aristoteles ist für das Verständnis von Philosophie als Phänomenologie deshalb unerlässlich, weil hier der Ursprung der Geschichtlichkeit der Philosophie zu finden ist.

3.3.2.4. Zugang zu Dilthey¹⁰²

Heidegger sieht die Leistung von Wilhelm Dilthey (1833-1911) schließlich nicht nur darin, dass er Natur- und Geisteswissenschaften voneinander unterschied, sondern entscheidender war dessen Verständnis des Lebens als geschichtlich-einmaliger Wirkzusammenhang.

*Dilthey sah klar schon (1883) die Bedeutung des Singulären und Einmaligen in der geschichtlichen Wirklichkeit; er erkannte seine »ganz andere Bedeutung« in den Geisteswissenschaften als in den Naturwissenschaften.*¹⁰³

⁹⁹ M. Heidegger: (GA 21), S. 124

¹⁰⁰ M. Heidegger: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (GA 61), S. 115 ff.

¹⁰¹ Ebd. S. 11

¹⁰² vgl. W. Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1910)

Diltheys Betrachtung der Geisteswissenschaft ist „*nicht nur für das Verständnis von Geschichte relevant, sondern auch dafür, wie Heidegger die Phänomenologie verstanden haben möchte, [...] als eine verstehende Wissenschaft.*“¹⁰⁴

Als solche vermag die Phänomenologie das Leben wesentlich historisch zu verstehen, aber in einem anderen Sinn als Dilthey dies tat.

*Man müßte die Entwicklung des historischen Bewußtseins in der lebendigen Geistesgeschichte betrachten. Ich verweise Sie auf Dilthey, der allerdings, meiner Überzeugung nach, den Kern des Problems nicht gefaßt hat.*¹⁰⁵

Die Weltanschauung, die zuvor noch als die Grenze der Philosophie gesehen wird, erfährt durch den historischen Bewusstseins-Sinn eine neue Charakteristik. Heidegger verwirft „*die Weltanschauung nicht länger als ein bloßes Endprodukt der spezifischen Anschauung einer Epoche, sondern bezeichnet sie als etwas, das in einer ursprünglichen Lebensauffassung wurzelt.*“¹⁰⁶

Diese ursprüngliche Lebensauffassung wahrgenommen durch das historische Bewusstsein muss sich nur noch vom traditionellen Geschichtsbewusstsein befreien.

*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft hat somit gar nichts von dem homogenen Charakter des naturwissenschaftlichen Zeitbegriffes. Die historische Zeit kann deshalb auch nicht mathematisch durch eine Reihe ausgedrückt werden, da es kein Gesetz gibt, das bestimmt, wie die Zeiten aufeinanderfolgen. [...] Das Qualitative des historischen Zeitbegriffes bedeutet nichts Anderes als die Verdichtung - Kristallisation - einer in der Geschichte gegebenen Lebensobjektivation.*¹⁰⁷

„*Der Begriff der »Lebensobjektivation« [verrät] unverkennbar den Einfluß Diltheys.*“¹⁰⁸

Doch während bei diesem das Historische zum Objekt einer theoretischen Betrachtung wird, sieht Heidegger es unter der Prämisse eines geistesgeschichtlich konstituierten Daseins. Mit dem historischen Bewusstsein hat Heidegger einen vollkommen neuen, phänomenologischen Verstehenshorizont eröffnet, der nicht nur die historische Zeit vom naturwissenschaftlichen Verständnis unterscheidet, sondern das Leben geschichtlich begreift.

¹⁰³ M. Heidegger: Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (GA 56-57), S. 165

¹⁰⁴ R. A. Makreel: Dilthey, Heidegger; in: Heidegger und die Anfänge seines Denkens, S. 309

¹⁰⁵ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 33

¹⁰⁶ R. A. Makreel: Dilthey, Heidegger; in: Heidegger und die Anfänge seines Denkens, S. 310

¹⁰⁷ M. Heidegger: Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (GA 1,1), S. 431

¹⁰⁸ M. Jung: Die ersten akademischen Schritte; in: Heidegger Handbuch, S. 8

3.3.3. Phänomenologie des Lebens

Heidegger geht es darum, das gelebte Leben zur Anschauung bringen. Er betreibt sozusagen eine Phänomenologie des Lebens. *„Der junge Heidegger baut in gewisser Weise die moderne Philosophie ab, um das erkenntnistheoretische Subjekt durch die Fülle des Lebens zu ersetzen.“*¹⁰⁹

Phänomenologisch stellt er das Leben unter drei Prämissen: eine unthematische Bestimmtheit, einen lebensweltlichen Bezug und die Grundstimmung der Sorge.

3.3.3.1. Das unthematische Leben

Das konkret gelebte Leben kann nicht abgelöst vom menschlichen Dasein betrachtet werden, denn es realisiert sich ja in bestimmten menschlichen Handlungen.

*Das Leben erfährt gewisse bestimmte Ausprägungen und Charakterisierungen und Stellungen seiner zu ihm selbst. Kunstwerke, Wissenschaften, Maschinen, religiöse Gegenstände - sie alle sind im Leben.*¹¹⁰

Mit „Leben“ meint Heidegger somit nicht die individuelle Biographie einer Person, sondern ihm geht es um den phänomenalen Gehalt. *„»Leben« bedeutet hier einen zumeist unthematischen Bezug des Menschen zu sich selbst. Es ist eine Art von »Selbstgenügsamkeit«. Wir leben von uns selbst auf uns selbst zu.“*¹¹¹

*Im Bereich der Geisteswissenschaft liegt nicht nur das Wissen von der Erkenntnis, sondern auch vom Wert und von Zwecken (von der Regelgebung), vom religiösen Glauben usw. als Aufgabe vor. – Alles Leben wird durchherrscht von der Reflexion des Lebens über seine eigene Setzung.*¹¹²

Unthematisch heißt, dass Leben in seiner Grundsätzlichkeit zu betrachten. Konkret wird es durch die Fragen, wie z.B. der Frage nach Gott, die der Mensch sich stellt.

*Faktisches Leben kommt gerade im Fragen zu seiner genuin ausbildbaren Selbstgegebenheit, wobei jetzt Selbstgegebenheit nicht mit der Gegebenheitsweise des Unmittelbaren von Welt identifiziert werden darf, und ebensowenig mit der Weise der spezifisch theoretischen, einstellungsmäßigen Selbstgebung.*¹¹³

Obwohl Heidegger hier sagt, dass das Leben nicht mit der Welt identifiziert werden darf, so vollzieht es sich doch in einer Lebenswelt.

¹⁰⁹ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 12

¹¹⁰ M. Heidegger: Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58), S. 35

¹¹¹ P. Trawny: Martin Heidegger, S. 21

¹¹² M. Heidegger: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks (GA 59), S. 153 ff.

¹¹³ M. Heidegger: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (GA 61), S. 153

3.3.3.2. Die Lebenswelt als Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt

Das Wort Lebenswelt spielt bei Heidegger in der phänomenologischen Betrachtung des Lebens eine wesentliche Rolle, denn *„eine Phänomenologie des Lebens hat es mit den Lebenswelten zu tun, in denen sich der Mensch auf seine jeweilige Art und Weise praktisch und theoretisch verstrickt.“*¹¹⁴

Leben und Welt gehören konstitutiv zusammen bzw. bedingen einander, wobei sie nicht gleichzusetzen sind. Leben heißt nichts anderes, als in der Welt zu sein. Umgekehrt realisiert sich das, was wir Welt nennen, im Vollzug des Lebens.

*Das Leben begegnet in jedem Moment seines Ablaufs einem anderen Weltstück oder »ist es«. Das Leben ist etwas, das nicht erst noch etwas zu suchen brauchte - daß es zuvor leer wäre und dann erst eine Welt suchen müßte, sich mit ihr zu erfüllen -, sondern es lebt immer irgendwie in seiner Welt.*¹¹⁵

Da die Welt untrennbar mit dem Leben in Verbindung steht, wird sie von Heidegger in „weltliche“ Lebensbereichen differenziert, sodass der Mensch in einer Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt lebt.

*Die Welt kann man formal artikulieren als Umwelt (Milieu), als das, was uns begegnet, wozu nicht nur materielle Dinge, sondern auch ideale Gegenständlichkeiten, Wissenschaften, Kunst etc. gehören. In dieser Umwelt steht auch die Mitwelt, d. h. andere Menschen in einer ganz bestimmten faktischen Charakterisierung: als Student, Dozent, als Verwandte, Vorgesetzte etc. - nicht als Exemplare der naturwissenschaftlichen Gattung homo sapiens u. ä. Endlich steht auch das Ich-Selbst, die Selbstwelt, in der faktischen Lebenserfahrung.*¹¹⁶

Wenn Heidegger von der Welt in ihrer Welthaftigkeit spricht, verwendet er den Terminus des »Weltens«. Dahinter steht ein Realitätsverständnis, das einerseits den Dingen ihre eigenständige Vorhandenheit attestiert, andererseits dem menschliche Realitätssinn die Fähigkeit zuerkennt, auch materiell Nicht-Vorhandenes, wie beispielsweise den religiösen Glauben, als faktisch real anzuerkennen.

*Eine theoretische Existenzfrage über meine Umwelt - und in diese gleichsam eingebohrt - verkehrt deren Sinn. Was nicht weltet, kann sehr wohl und gerade dadurch real sein und existieren. Es besteht also der Wesenssatz: Alles, was real ist, kann welten; nicht alles, was weltet, braucht real zu sein.*¹¹⁷

So wird die Welt das, was ihr aus dem Leben des Menschen zukommt.

¹¹⁴ P. Trawny: Martin Heidegger, S. 22

¹¹⁵ M. Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24), S. 34

¹¹⁶ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 71

¹¹⁷ M. Heidegger: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56-57), S. 91

3.3.3.3. Die Sorge als Lebens-Grund

Das Leben gestaltet sich in seinem konkreten Vollzug ganz unterschiedlich. Heidegger sucht nach einem phänomenologischen Einheitsgrund, der alles Da-Sein miteinander verbindet. Er entdeckt es in der allgemeinen Bedingtheit der Sterblichkeit und dem »Sein zum Ende«. *„Mit dem Vorlaufen zum Tode gewinnt das Dasein eine »vorgeschichtliche Standfestigkeit«.*¹¹⁸

*Allein der Tod ist doch nur das »Ende« des Daseins, formal genommen nur das eine Ende, das die Daseinsganzheit umschließt.*¹¹⁹

Der lebende Mensch ist sich bewusst, dass er sterblich ist. Dadurch lebt er in einer grundsätzlichen Stimmung der Angst. Diese ist von der Furcht zu unterscheiden, denn während man sich vor ganz bestimmten Dingen fürchtet, ist die Angst ein existentieller Lebens-Grund.

*Das Phänomen der Angst kann ich nicht fassen als ein Bezogensein-auf-etwas, sondern es ist ein Phänomen des Daseins selbst.*¹²⁰

Aus diesem von Søren Kierkegaard (1813-1855) übernommenen Gedanken¹²¹ expliziert Heidegger die Sorge als den ursprüngliche Grundstimmung des Lebens.

*Das Sorgen, formal angezeigt und dann nicht beansprucht: der Grundbezugssinn des Lebens an sich*¹²²

Wenn Heidegger sagt *»Leben ist Sorgen«*, meint er damit, dass alles, was der Mensch tut, von eben diesem Lebensbezug der Sorge getragen wird. *„Sorge ist der Inbegriff solcher Haltungen wie: >es geht einem um etwas<, >man kümmert sich um<, >ist besorgt<, >hat etwas vor<, >schaut nach dem Rechten<, >geht mit etwas um<, >will etwas herausbekommen<. In diesem Sinne verstanden, ist Sorgen und Besorgen nahezu identisch mit Handeln überhaupt.“*¹²³

Die Sorge ist der phänomenologische Urgrund für den Lebensvollzug. Weil sie jedoch dazu tendiert den Menschen zu belasten, besteht die Neigung, vor der Sorge zu flüchten. Jede Weltanschauung, allen voran die religiöse, ist bestrebt, dieser „Lebensflucht“ beizukommen.

¹¹⁸ K. Löwith: Heidegger, S. 67

¹¹⁹ M. Heidegger: (GA 2), S. 493

¹²⁰ M. Heidegger: Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17), S. 288

¹²¹ vgl. S. Kierkegaard: Furcht und Zittern (1843) bzw. Der Begriff der Angst (1844)

¹²² M. Heidegger: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (GA 61), S. 67

¹²³ R. Safranski: Ein Meister aus Deutschland, S. 140

4. Phänomenologie der Religion

Der Religionsphilosophie kommt bei Heidegger schon aufgrund seiner eigenen Prägung von jeher eine Sonderstellung zu. Sie „*ist die einzige philosophische Spezialdisziplin, die Heidegger zum Gegenstand einer ganzen Vorlesung gemacht hat. Sie konnte ebenso wie die Umweltanalyse dazu verhelfen, jene einseitige Orientierung der Philosophie am theoretischen Bereich rückgängig zu machen.*“¹²⁴

In der Ausübung von Religion erkennt Heidegger grundsätzlich einen ähnlichen ursprünglichen Vollzug des Lebens, wie er ihn auch im „lebendigen“ Denken der Aristotelischen Philosophie ausmacht. Damit aber die Religionsphilosophie philosophisch fruchtbar gemacht werden kann, gilt es auch sie phänomenologisch umzuinterpretieren. In den Notizen zur (nicht gehaltenen) Vorlesung über die philosophischen Grundlagen des mittelalterlichen Mystik lässt Heidegger erkennen, dass ihm nicht daran liegt, eine »hochtrabende Religionsphilosophie«¹²⁵ zu entwickeln, sondern den Fokus auf dem Ursprung von Religion im Leben und die damit verbundene »Konstitution der religiösen Gegenständlichkeit«¹²⁶ zu lenken:

*Wir stehen am Anfang, oder genauer: wir müssen in die echten Anfänge zurück und die Welt kann ruhig warten. Denn ich brauche keine Spur von Religionsphilosophie als religiöser Mensch.*¹²⁷

Das Grundprogramm einer echten Religionsphilosophie kann für Heidegger nicht darin bestehen, sich aus den Begriffen der Philosophie oder Theologie zu bedienen, sondern sie muss phänomenologisch betrieben werden. Dazu eignet sich aber nicht jede Religion, sondern für Heidegger erfüllt nur die christliche die dafür erforderlichen Kriterien.

*Die echte Religionsphilosophie entspringt nicht vorgefassten Begriffen von Philosophie und Religion. Sondern aus einer bestimmten Religiosität - für uns der christlichen - ergibt sich die Möglichkeit ihrer philosophischen Erfassung*¹²⁸

Wenn nun in einem ersten Schritt dargelegt wurde, dass Heidegger deshalb eine Religionsphänomenologie erarbeiten wollte, weil sich seiner Einschätzung nach die Religionsphilosophie seiner Zeit in Aporien verwickelte hatte, so gilt es nun anzuzeigen, worin sich diese Ausweglosigkeiten abzeichneten.

¹²⁴ O. Pöggeler: Heidegger in seiner Zeit, S. 93

¹²⁵ M. Heidegger: Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (GA 60), S. 309

¹²⁶ Ebd. S. 307

¹²⁷ Ebd. S. 309

¹²⁸ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 124

4.1. Aporien der Religionsphilosophie

Nach Immanuel Kant (1724-1804) wurde es zunehmend schwieriger, klassische Religionsphilosophie zu betreiben. Angesichts der Grenzen der theoretischen Vernunft konnte kaum mehr frei von Gott geredet werden. Stattdessen begnügte man sich, das Wesen der Religion zu untersuchen. Jene Denker, die sich religionsphilosophisch betätigten, entwickelten ihre Theorien aus einer philosophischen Außenperspektive, um von dort auf „Religion“ zu blicken. Heidegger wählt einen entgegengesetzten Weg: *„Sein Versuch, die religiöse Erfahrung innerhalb der faktischen Lebenserfahrung auszulegen, zeigt sich von Anfang an von einer ganz anderen Art im Vergleich mit den philosophischen Interpretationen des Wesens der Religion, die in der selben Zeit vollzogen wurden.“*¹²⁹

Indem sie die Religion nur als Objekt der Philosophie und nicht in ihrer Eigenheit betrachtet wurde, verstrickte sich die Religionsphilosophie unweigerlich in Aporien, die sie nicht mehr zu lösen vermochte. Aus diesem Grund hat Heidegger Religion als Vollzug verstanden. Darin unterschied er sich vom religionsphilosophischen Zugang seiner Zeitgenossen. Einzig im Entwurf von Ernst Troeltsch sah Heidegger Berührungspunkte, die er für vielversprechend hielt, insofern aber auch als problematisch erachtete, als sie auf einer falschen Vorgehensweise basierten.

4.1.1. Die Religionsphilosophie von Troeltsch¹³⁰

Der Theologe Ernst Troeltsch (1865-1923) galt als Spezialist auf dem Gebiet der modernen Religionsphilosophie. Sein Anliegen war es, die Religion mit den damals vorherrschenden Ansichten der Wissenschaften zu vereinen, da er das religiöse Erleben nicht in nur dem rein Subjektiven zuordnen wollte, sondern es als ein in der Gesamtheit der menschlichen Kultur auftretendes Phänomen verstand. Um zu der reinen Religiosität vorzudringen, wandte er zunächst der dogmatisierten Theologie den Rücken zu: *„Troeltsch will sich von den Theorien über die Religion befreien und die theologische Systematik beiseite lassen, um einen neuen Zugang zur Sache der Religion gewinnen zu können. Von diesem Standpunkt aus sind die Perspektiven Heideggers und Troeltschs vergleichbar, insofern sie die religiösen Phänomene in sich selbst ("frei von Theorien") beschreiben wollen.“*¹³¹

¹²⁹ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 75

¹³⁰ vgl. E. Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902)

¹³¹ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 79

Troeltsch nahm eine Einteilung der Religion nach vier Zugangsarten vor, konkret in eine psychologische, erkenntnistheoretische, geschichtsphilosophische und in eine metaphysische. Dazu Heidegger:

Erst alle vier Begriffe geben einen Gesamtaspekt der Religionsphilosophie. Wir müssen nun verstehen, in welcher Weise sich diese Religionsphilosophie auf Religion bezieht, ob sie aus dem Sinn der Religion herauswächst oder ob nicht die Religion sogleich gegenständlich gefaßt wird und in philosophische Disziplinen eingezwängt wird; d. h. eingeordnet wird in Sachzusammenhänge, die schon vor der Religion an sich bestanden¹³².

Heidegger kommt zu dem Schluss, dass die Religion so nicht adäquat beschrieben werden kann, da die Terminologie, die hierzu verwendet wurde, kein Teil der Religion ist und somit auch nicht dem ursprünglichen religiösen Gehalt entspricht:

Es gibt auch eine Psychologie, Erkenntnistheorie, Geschichtsphilosophie, Metaphysik der Wissenschaft und der Kunst. Diese religionsphilosophischen Disziplinen entspringen also nicht der Religion qua Religion selbst.¹³³

Letztlich liefert Troeltsch also wieder nur eine theoretisierende Beschreibung über die Religion, nicht aber eine Bestimmung, die aus ihrem Wesen stammt. Für Heidegger lag dieses methodische Problem Troeltschs in erster Linie daran, dass ihm ein rechtes phänomenologisches Verständnis fehlte. Sein Vorhaben, die Religion von ihrem theoretisch-theologischen Überbau befreien zu wollen, musste daher letztlich scheitern. Dieser Umstand wird anhand eines Briefes, den Troeltsch an Heideggers verfasste, deutlich: „*Ich will Ihnen aber sagen, daß Ihre Darlegungen mir aus dem Herzen geschrieben sind. [...] Nur mit der Phänomenologie bin ich noch nicht recht im Reinen. Ich habe hier noch nicht genug studiert, habe nur die Ahnung, daß hier in vieler Hinsicht etwas meinen Tendenzen Verwandtes vorliegt.*“¹³⁴

Troeltsch beabsichtigte, ganz ähnlich wie schon Husserl mit der Phänomenologie, eine Überführung des Religiösen in die Transzendentalphilosophie, da diese als die neue „metaphysische“ Leitdisziplin angesehen wurde. Er stellte sich die Frage, wie man zu den Bedingungen der Möglichkeit von Religiosität kommen könnte. Somit war er aber nach Heideggers Einschätzung in eine erkenntnistheoretische Falle getappt.

¹³² M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 27

¹³³ Ebd.

¹³⁴ E. Troeltsch: Brief an M. Heidegger vom 23.02.1918; in: Heidegger Jahrbuch 1, S. 75 ff.

4.1.2. Das Religiöse Apriori als Problem

Toeltsch unternahm den Versuch, dem Phänomen des Religiösen mittels der Hypothese eines religiösen Apriori beizukommen. *„Zum Mittelpunkt dieser Lehre wählt er den Glauben an die Präsenz Gottes, die von allen religiösen Menschen erlebt wird. Diese psychische Anwesenheit Gottes wird durch ein transzendierendes religiöses Apriori garantiert und gerechtfertigt.“*¹³⁵

Dieses religiöse Apriori muss vom transzendentalen Apriori unterschieden werden, da damit die Bedingung der Möglichkeit von Religion bzw. der damit verbunden Gotteserfahrung anschaulich gemacht werden soll. Heidegger hingegen konstatiert, dass jegliches Apriori – egal ob es sich nun um ein transzendentales oder religiöses handelt – in einer Religionsphilosophie, die sich mit dem Phänomen des lebendigen Religiösen beschäftigt, nichts verloren hat.

*Außerhalb der Transzendentalphilosophie hat das Problem keinen Platz. Innerhalb der modernen Religionspsychologie ist es meist verfälscht und schlecht fundamntiert. Und in dogmatischen, kasuistischen Pseudophilosophien, die sich als solches eines bestimmten Religionssystems (z.B. Katholizismus) ausgeben [...] ist am allerwenigsten von der Lebendigkeit des Problems zu sehen.*¹³⁶

Damit soll nicht gesagt werden, dass Heidegger das Apriori gänzlich zurückwies, denn er wusste durchaus zu schätzen, wie sehr Kants Philosophie dazu beigetragen hat, die Religionsphilosophie aus ihrer theologisch-dogmatischen Umklammerung zu befreien.

*Im Anschluß an Kant erkannte die moderne Theologie die Unbeweisbarkeit der christlichen Dogmen und baute daher die Dogmatik auf die persönliche Gewißheit des religiösen Erlebens auf unter Verzicht auf einen wissenschaftlichen Beweis.*¹³⁷

Heidegger geht es aber um die rechte Verortung des Apriori. *„Auch wenn Troeltsch sich mit der religiösen Erfahrung des Glaubens an die Existenz Gottes befasst hat, so hat er dennoch Gott unter dem Druck der vereinheitlichenden Tendenz der Vernunft in das Koordinatennetz des objektiven Zusammenhangs der Gegenstände eingebaut.“*¹³⁸ Eine Erhellung auf das Phänomenale in der Religion kann von diesem Apriori nicht geleistet werden. Genauso wenig wird damit eine lebendige religiöse Erfahrung treffend beschrieben.

¹³⁵ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 82

¹³⁶ M. Heidegger: Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (GA 60), S. 313

¹³⁷ Ebd. Fußnote S. 22

¹³⁸ P. Capelle: "Katholizismus", "Protestantismus", "Christentum"; in: Heidegger Jahrbuch 1, S. 359

4.1.3. Die Grenzen der Religionswissenschaft

Auf die vier religionsphilosophischen Zugangsarten¹³⁹ Troeltschs Bezug nehmend, vollzieht Heidegger eine weitere Differenzierung, indem er nur den metaphysischen Ansatz als eigentliche Religionsphilosophie ansah, während er die andere drei als Bereiche einer Religionswissenschaft auswies. Dies führte dazu, dass die Religion nicht nur zum bloß Gegenständlichen degradiert wurde, sondern darüber hinaus die Religionsphilosophie ihre Eigenständigkeit zugunsten der Religionswissenschaft einbüßte.

*Von vornherein wird das Religiöse als Objekt betrachtet und eingeordnet. Die Religionsphilosophie selbst ist Religionswissenschaft. So wird die ganze Problematik zurückgeworfen auf die Auffassung der Philosophie selbst.*¹⁴⁰

Heidegger beanstandete, dass Troeltsch im Grunde eine religionswissenschaftliche Philosophie entwickelte, die nicht nur nicht mit dem Phänomen der Religion, sondern auch mit einem philosophischen Anspruch nicht vereinbar war. Da keine scharfe Trennlinie zwischen Wissenschaft und Philosophie gezogen wurde, sondern im Gegenteil die Religionsphilosophie mit der Wissenschaft in Einklang gebracht werden sollte, wurde die ursprüngliche religiöse Erfahrung zusätzlich verstellt, vor allem weil die wissenschaftliche Vorgehensweise sich nur auf jene Dinge bezieht, die aposteriori gegeben sind. Eine vor-theoretische Sicht auf das Phänomen „Religion“ ist folglich nicht durch eine wissenschaftskonforme Erkenntnistheorie zu erzielen. *„Um dieses Phänomen nicht mit einer erkenntnistheoretischen Begrifflichkeit zu zerstören, muss man laut Heidegger ursprünglich nach der Verschiedenheit zwischen Philosophie und Wissenschaft, zwischen philosophischer und wissenschaftlicher Einstellung fragen. Die Religion kann nur das Objekt einer philosophischen Untersuchung werden, wenn sie nicht mehr ein Objekt im wissenschaftlichen Sinn ist, sondern im phänomenologischen Sinn.*¹⁴¹

Heidegger stellt seinen Zugang zu einer Religionsphilosophie weder auf eine philosophische Theorie wie z.B. die Transzendentalphilosophie, noch auf eine allgemein wissenschaftliche Basis, sondern wählt einen phänomenologischen Zugang zur Religion. Dazu setzt er an ihrem ursprünglichen Vollzug an, in dem die ganze Dimension des Religiösen offenbar werden kann.

¹³⁹ vgl. E. Troeltsch: Zur Religionsphilosophie; in: Kantstudien 23 (1918)

¹⁴⁰ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 22

¹⁴¹ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 85

4.2. Phänomenologische Betrachtung der Religiosität

4.2.1. Trennung von Theologie und Religiosität

Bei allen oben geschilderten religionsphilosophischen Einsichten besteht die generelle Gefahr, durch übermäßiges Theoretisieren das originär Religiöse aus dem Blick zu verlieren. Um die Religiosität und ihr Vorhandensein im Leben wiederzugewinnen, muss man sie als ein Phänomen betrachten.

Erst mit dem phänomenologischen Verstehen öffnet sich ein neuer Weg in die Theologie.¹⁴²

Dazu ist es notwendig, die Theologie von der Religiosität zu trennen, da letztere das Ursprünglichere und daher auch das Unverfälschte ist. Die Theologie hingegen steht mit der Philosophie in Beziehung. Von dieser nimmt sie ihre Begrifflichkeiten und vollzieht damit ein theoretisches Durchdenken der Religion, verdeckt somit aber das Phänomen von Religiosität, deren Sphäre man weder durch eine Theologie noch die Religionsphilosophie erreichen kann.

Kein Ersatz, keine Auflösung in Begriffe, keine bessere Begründung, nicht eine aktive, gleich originäre Motivierung des betreffenden Erlebens. Als könnte nun doch Religionsphilosophie und das Religiöse fördern und beleben.

Das Religiöse „ist nach Heidegger überhaupt nichts Theoretisches, das man einfach auf Formeln bringen oder in Dogmen festhalten kann, sondern es soll durch "verstehende Begriffe und alles Verstehen im echt philosophischen Sinn“ erfasst werden, ohne zu versuchen es zu rationalisieren.“¹⁴³

Religiosität muss in ihrer Gegebenheit belassen werden. Dazu ist zu verstehen, dass eine religiöse Haltung nicht durch eine Theorie erreicht werden kann.

Es ergibt sich hier eine Konsequenz bestimmter Aufgaben, die Phänomene des Sichselbsthabens in den lebendigsten Gestalten von Lebenserfahrungen verstehend zu erforschen. Im Nichtsehen und Nichterforschen dieses Phänomengebietes liegen die Wurzeln für die grundverkehrten Ansätze und Richtungen der heutigen und früheren Begriffsbildung, z. B. in der Aesthetik und vor allem in der Religionsphilosophie, von den Scheinproblemen der Theologie und Apologetik ganz zu schweigen.¹⁴⁴

Da die Theologie nichts von der eigentlichen religiösen Haltung versteht, gilt es nun auf den religiösen Erfahrungshorizont, der das konkrete Leben bestimmt, zu blicken.

¹⁴² M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 67

¹⁴³ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 52

¹⁴⁴ M. Heidegger: Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58), S. 158

4.2.2. Die religiöse Erfahrung

Heidegger setzt voraus, dass das Religiöse – wenn es nicht theoretisch bestimmt werden kann – sich in einem konkret lebendigen Akt vollzieht. Phänomenologisch kommt für ihn dazu nur die religiöse Erfahrung in Betracht.

*Religiöse Erfahrung – ihren Sinn und sofern sie sich konkret auswirkt; ihre Weise der Explikation.*¹⁴⁵

Die Phänomenologie ist imstande, diese religiöse Erfahrung angemessen anzuzeigen, während die herkömmliche Philosophie in einer erkenntnistheoretischen Sphäre verhaftet bleibt und sich höchstens zu den Vorgängen einer allgemeinen Bewusstseinsbildung äußern kann. Darin erkennt sie zumindest, dass eine religiöse Weltanschauung ihren Wert darin hat, dass all die anderen möglichen Erkenntnisbereiche mitenthalten sind und das religiöse Bewusstsein somit potentiell die höhere Bewusstseinsform sein muss.

*In der strengen Durchhaltung des erkenntnistheoretischen Kritizismus bleibt die Philosophie im Bereich des Bewußtseins; dessen drei Grundarten von Tätigkeiten: Denken, Wollen, Fühlen, entsprechend die logischen, ethischen und ästhetischen Werte, die sich in ihrer Harmonie zum Wert des Heiligen, dem religiösen Wert, zusammenschließen.*¹⁴⁶

Mit einer rein erkenntnistheoretischen Betrachtung würde man sich also unweigerlich in eine Diskussion über den Vorzug einer bestimmten Weltanschauung verlieren, über den Gehalt des Religiösen würde aber trotzdem nichts ausgesagt. „Daher entwickelt Heidegger auch eine Phänomenologie der Religion, und nicht z.B. eine Philosophie der Religion, da das Religiöse der religiösen Erfahrung nicht der Gegenstand einer Weltanschauung ist.“¹⁴⁷ Die religiöse Erfahrung ist für Heidegger nicht nur deshalb von Interesse, weil er damit das eigentlich Religiöse bestimmen kann, es dient ihm auch auszuführen, welchen Weg er mit der Phänomenologie hinsichtlich des Lebensvollzugs gehen will.

*Das phänomenologische Urverstehen ist so wenig präjudiziert, d.h. nicht neutral, sondern ursprünglich absolut, daß es die Eingangsmöglichkeiten in die verschiedenen Erlebniswelten und Formen in sich trägt.*¹⁴⁸

¹⁴⁵ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 128

¹⁴⁶ M. Heidegger: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56-57), S. 9 ff.

¹⁴⁷ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 18

¹⁴⁸ M. Heidegger: Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (GA 60), S. 305

Das Religiöse hat in diesem Zusammenhang zweierlei Vorzüge. Zum einen zeichnet es sich durch das Zusammenspiel von logischen, ethischen und ästhetischem Werten aus, zum anderen bauen alle Religionen auf religiösen Erfahrungen auf, näherhin auf dem religiösen Erleben ihrer Glaubenden.

4.2.3. Phänomenologie des religiösen Erlebens

Religiöses Erleben meint nach Heidegger ganz konkret den Menschen, der religiös lebt. Nur für ihn das Religiöse überhaupt faktisch relevant.

Nur ein religiöser Mensch kann religiöses Leben verstehen, denn im anderen Fall hätte er ja keine echte Gegebenheit¹⁴⁹.

Es geht dabei nicht um die äußerlichen Gestalten des Erlebens, in denen eine originäre religiöse Erfahrung gemacht wird. Im Gegenteil wird aus dem Erleben heraus die Erfahrung zu einer religiösen.

Die Erlebnisgestalten sind immer nur und nur aus ihren echten möglichen Situationen und Situationskreisen heraus ins Wesen zu nehmen. Es geht um die konkrete Fülle gerade im Eidos und nicht um isolierte abgezogene Gattungsbegriffe.¹⁵⁰

Aufgrund dieses religiösen Erlebens kann überhaupt erst nach dem Wesenhaften der Religion gefragt werden, denn Religion besteht für Heidegger erst an einem konkreten Ort, zu einer konkreten Zeit und in einer konkreten Situation.

Heidegger versucht diejenigen phänomenologischen Bezirke zu erörtern, innerhalb derer das religiöse Erleben in seiner Ursprünglichkeit prinzipiell gegeben ist. Ihm geht es um die Ausdrucksformen, in denen sich das Leben eines religiösen Menschen vollzieht. Man kann in diesem Zusammenhang auch von der religiösen Gegenständlichkeit sprechen. *„Die entscheidenden Momente des Problems der Konstitution der religiösen Gegenständlichkeit in dem religiösen Erlebnis sind das Phänomen der Gottesliebe und das Verhalten zur Welt.“¹⁵¹*

Zwei Bereiche kennzeichnen dann das Urphänomen des religiösen Erlebens: Die Haltung zu Gott, die im Gebet und im Glauben zum Ausdruck gebracht wird, und die spezifische Haltung zur Welt, die der religiös lebende Mensch einnimmt.

¹⁴⁹ M. Heidegger: Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (GA 60), S. 304

¹⁵⁰ Ebd. S. 307

¹⁵¹ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 308

4.2.3.1. Religiöses Erleben durch Gebet und Glaube

Der eigentliche Ort der Gottesbeziehung sitzt für Heidegger im Gebet. „*In dem Phänomen der Gottesliebe spielt das Gebet eine zentrale Rolle, weil es als Ausdruck des religiösen Erlebens par excellence interpretiert wird.*“¹⁵² In seinen Entwürfen zur Vorlesung über die Grundlagen der mittelalterlichen Mystik schreibt er:

*Verstehen religiöser Erlebnisse, Zugang zu ihren Ausdrucksformen. Wie drückt sich ein religiöses Erlebnis aus? >Gebet< als Ausdruck.*¹⁵³

Wer betet, steht in einer konkreten Beziehung zu Gott (bzw. dem Göttlichen). Es bleibt die Frage, ob das Gebet sich aus einer gläubigen Haltung heraus entwickelt oder ob das Gebet erst in den Glauben hineinführt. Von Heidegger gibt es in den Vorlesungsnotizen dazu nur vage Überlegungen:

*Konstitution der religiösen Gegenständlichkeit: Konstituiert sich Gott im Gebet? Oder ist er schon irgendwie vorgegeben im Glauben (>Liebe<)? Und Gebet ein besonderes Verhalten zu ihm?*¹⁵⁴

In der nach »Sein und Zeit« erschienenen Schrift »Phänomenologie und Theologie« wird Heidegger den Glauben als dasjenige bestimmen, das die Grundhaltung des religiösen Erlebnisses ausmacht, und zwar derart, dass das in ihm Geglaubte zum Gegenstand der Erfahrung und somit des religiösen Erlebens wird.

*Der Glaube ist eine Existenzweise des menschlichen Daseins, die, nach dem eigenen — dieser Existenzweise wesenhaft zugehörigen — Zeugnis, nicht aus dem Dasein und nicht durch es aus freien Stücken gezeitigt wird, sondern aus dem, was in und mit dieser Existenzweise offenbar wird, aus dem Geglaubten.*¹⁵⁵

Für das religiöse Erleben ist ganz wesentlich, woran geglaubt wird. Dadurch konstituiert sich für den religiösen Menschen in seinem Lebensvollzug eine ganze Welt bzw. ein ganz bestimmtes Weltverhältnis. Darin sieht Heidegger auch den eigentlichen Wert des (Ur-)Christentums, das er zum zentralen Phänomen seiner Hermeneutik machen wird.

Somit gelangt man zur zweiten Ausdrucksform religiösen Erlebens, die religiösespezifische Haltung zur Welt. Für Heidegger hat die mystische Weltsicht des Mittelalters hier eine wichtige Schlüsselfunktion.

¹⁵² P. Stagi: Der faktische Gott, S. 50

¹⁵³ M. Heidegger: Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (GA 60), S. 305

¹⁵⁴ Ebd. S. 307

¹⁵⁵ M. Heidegger: Phänomenologie und Theologie (GA 9), S. 52

4.2.3.2. Religiöses Erleben als ein Verhalten zur Welt

Das Mittelalter zeichnet sich hinsichtlich des religiösen Erlebens für Heidegger insofern aus, als ein spirituelles Weltverständnis konkret gelebt wurde. *„Er ist sich darüber im klaren, daß die mittelalterliche Weltanschauung kein Vorbild für die heutige Zeit sein kann; Heidegger weiß, daß sie besonderen Zugangsbedingungen unterliegt; er weiß außerdem, daß moderne Denkweisen sich radikal von früheren unterscheiden. Das hält ihn davon ab, einfach nur für eine Wiederbelebung der religiösen Erfahrung zu plädieren.“*¹⁵⁶

*Es darf hier das mittelalterliche Weltbild das An sich der phänomenalen Gegebenheit nicht stören, sofern nur naturalistische und metaphysische Erklärungen genommen werden, nicht als theoretische Ausmachungen über, sondern als motiviert von einem bestimmten Weltaspekt. Dieser selbst ist in den Blick zu nehmen.*¹⁵⁷

Heidegger will vielmehr darlegen, was sich im Mittelalter hinsichtlich des religiösen Erlebens phänomenologisch zeigt.

*Ein konstitutives Moment: Verhalten zur Welt (negativ – repulsiv?). Phänomen einzugliedern und echt zu lokalisieren. Das Problem als ein fundamentales der Konstitution herauszuholen.*¹⁵⁸

Das Verhalten zur Welt wird zum konstitutiven Moment des religiösen Erlebens erklärt. Für Heidegger war es die Mystik, die in der mittelalterlichen Lebenswelt ein religiöses Bewusstsein unmittelbar zu (er)leben wusste. Worin lag phänomenologisch nun aber das Mystische? Zum einen in der »Abgeschiedenheit« des Lebens, zum anderen in der Haltung des absolut religiösen Erlebens.

*Absolut als religiös originär zu verstehen, unabhängig von irgendwelchen naturalistisch-theoretischen Seinsfeststellungen und >Wertungen<. Sie ist eben selbst aus dem religiösen gesehen.*¹⁵⁹

Heidegger beschreibt schließlich nicht nur das Phänomenale am religiösen Erleben, vielmehr zeigt er, wie sich am Religiösen das Phänomenologische selbst offenbar wird, wenn es in seiner Ursprünglichkeit betrachtet wird. Er will damit auch »ein Stück Ontologie der Religion« betreiben, die er auch in der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus entdeckt zu haben meint.

¹⁵⁶ G. Figal: Heidegger zur Einführung, S. 19

¹⁵⁷ M. Heidegger: Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (GA 60), S. 308

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Ebd. S.309

4.3. Auseinandersetzung mit dem Protestantismus

Bereits in den Jahren seines Theologiestudiums setzte sich Heidegger mit dem Protestantismus auseinander, damals jedoch noch „*um in der apologetischen demonstratio catholica zur Verteidigung des katholischen Glaubens einen Irrtum in den ersten Prinzipien des Protestantismus nachzuweisen.*“¹⁶⁰

Zwischen seinem Bruch mit dem Katholizismus (1919) und seiner Lehrtätigkeit in Marburg (1923) wandelte sich sein Zugang. Er begann die protestantische Theologie aus rein phänomenologischen Überlegungen heraus zu studieren.

*Nach der Promotion ging meine nächste Absicht auf die Erforschung der Spätscholastik, vor allem Occams, um auf dem Wege der Aufhellung der spätscholastischen Logik einen konkreten und breiten Unterbau zu haben für das wissenschaftliche Verständnis der Entstehungsgeschichte der protestantischen Theologie und damit zentraler Problemzusammenhänge im deutschen Idealismus.*¹⁶¹

Ausschlaggebend für Heideggers Gesinnungswandel war mitunter der Umstand, dass die akademische Landschaft zu jener Zeit stark von einem protestantischen Geist durchzogen war, unter anderem auch vom Denken Rudolf Bultmanns, von dem Heidegger wichtige Anstöße erhielt. Auch aufgrund der zu jener Zeit betriebenen Religionsphilosophie, die natürlich in erster Linie im Dienst der Theologie stand, konnte der Protestantismus nicht übersehen werden.

*Die religionsphilosophische Arbeit der Gegenwart vollzieht sich vorwiegend in der Theologie selbst, und zwar hauptsächlich in der protestantischen Theologie.*¹⁶²

Durch seine Auseinandersetzung mit dem scholastischen und mystischen Denken sah Heidegger den Protestantismus als Weiterführung der geistesgeschichtlichen Tradition des Mittelalters. Er erkannte im Anspruch der Reformation die Absicht, zu einem ursprünglichen christlichen Bewusstsein, das durch den katholischen Dogmatismus jener Zeit verschüttet worden war, zurückzufinden.

*Hierbei ist allerdings noch zu bedenken, daß in der Reformation durch den deutschen Protestantismus nicht nur das römische Dogma abgewandelt, sondern die romanisch-orientalische Prägungen der christlichen Seinserfahrung umgewandelt wurde.*¹⁶³

Der Protestantismus war für Heidegger phänomenologisch relevanter als der Katholizismus, weil er in ihm ein „vor-dogmatisches“, religiöses Erleben verortete.

¹⁶⁰ J. Schaber: Heideggers frühes Bemühen; in: Heidegger und die christliche Tradition, S. 56

¹⁶¹ M. Heidegger: Vita (GA 16), S. 42

¹⁶² M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 22

¹⁶³ M. Heidegger & E. Blochmann: Brief an E. Blochmann vom 10.05.1930; in: Briefwechsel, S. 36

4.3.1. Protestantismus versus Katholizismus

Obwohl die Lossagung Heideggers vom Katholizismus, der seiner Meinung nach den Bezug zur Lebendigkeit des Glaubens verloren hatte, schon vor geraumer Zeit erfolgt war, wurde er in Marburg weiterhin immer noch in die Nähe einer katholischen Geisteshaltung gerückt.

Man hat gesagt, meine philosophische Arbeit sei katholische Phänomenologie. Vermutlich deshalb, weil ich der Überzeugung bin, daß auch Denker wie Thomas von Aquino oder Duns Scotus etwas von der Philosophie verstanden haben, vielleicht mehr als die Modernen. Der Begriff einer katholischen Phänomenologie ist jedoch noch widersinniger als der Begriff einer protestantischen Mathematik.¹⁶⁴

Die katholischen Philosophen und Theologen standen im Gegensatz zu ihren protestantischen Kollegen im Dienste der scholastischen Tradition. Heidegger „übernimmt die protestantische Kritik an der katholischen Synthese von Metaphysik und Theologie und versucht den Rückgang auf die faktische Lebenserfahrung des Urchristentums.“¹⁶⁵

Obwohl Heideggers Kritik an der katholisch-neuscholastischen Theologie, die von der ursprünglichen Religiosität mehr denn je abgekommen ist, oft scharf ausfällt, sieht er dennoch eine Abhängigkeit des Protestantismus vom Katholizismus. In seinem bei Bultmann gehaltenen Referat zum »Problem der Sünde bei Luther« paraphrasiert er am Ende aus Kierkegaards Tagebuch:

Protestantismus ist nur Korrektiv zum Katholizismus und kann allein als Regulativ nicht bestehen, wie Luther nur auf dem Geistesgrund des Katholizismus Luther ist. Wenn der Katholizismus entartet, so wird daraus »Scheinheiligkeit«, entartet der Protestantismus, so wird daraus »geistlose Weltlichkeit«.¹⁶⁶

Ersichtlich wird, dass für Heidegger Luther der Schlüssel zum Protestantismus ist – nicht im theologischen Sinne, sondern anhand dessen Gläubigkeit.

Glauben und Glauben sind im Protestantismus und Katholizismus grundverschieden. Noetisch und noematisch auseinanderfallende Erlebnisse. [...] Das >Für-Wahr-Halten< des katholischen Glaubens ist ganz anders fundiert als die fiducia der Reformatoren. Phänomene, die erst zum Verständnis gebracht werden innerhalb der Lehre von der Konstitution der religiösen Welt überhaupt.¹⁶⁷

¹⁶⁴ M. Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24), S. 28

¹⁶⁵ K. Baier: Heidegger und das Mittelalter; in: Heidegger und das Mittelalter, S. 14

¹⁶⁶ M. Heidegger: Luther Referat 1924; in: Briefwechsel, S. 271

¹⁶⁷ M. Heidegger: Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (GA 60), S. 310

4.3.2. Vertiefung in die Lehren Luthers

Heideggers Auseinandersetzung mit Luther begann, als er noch Student am katholischen Konvikt war, wie er einmal Otto Pöggeler bei einem Spaziergang erzählte: „*Das erschien mir unglaublich [...] Wie sollte Luther damals in Freiburg aufgetaucht sein, wo sich südwestdeutscher Liberalismus, neukantianische Philosophie und katholische Orthodoxie mischten? Doch Heidegger nickte.*“¹⁶⁸

Der deutsche Reformator begleitete somit das Denken Martin Heideggers von Beginn seiner Schülerzeit an bis in die späten Marburger Jahre hinein. Luther wurde sowohl für Heideggers destruktivistische Aristoteles-Interpretation, als auch für seine katholisch-kritische Theologie bedeutsam.

*Die Theologie sucht nach einer ursprünglichen, 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.*¹⁶⁹

Phänomenologisch bedeutend war jener Vorstoß, der zum Ursprung eines christlichen Glaubens zurückkehren wollte. Der mittelalterlichen Mystik vergleichbar und doch diese übersteigend ging es Luther um die existentielle Glaubenserfahrung.

*In Luther bricht eine – auch bei den Mystikern nicht antreffbare – originale Form von Religiosität auf.*¹⁷⁰

Zwar hat Luther sich von der katholischen Dogmatik befreit, allerdings vermochte er nicht zu erkennen, „*daß die Rezeption der griechischen Philosophie schon in früher Zeit die Ursprünglichkeit des christlichen Glaubens verfremdet und im Grunde auch entstellt hat.*“¹⁷¹

Das Problem Luthers bestand für Heidegger darin, dass er zwar die katholische Scholastik abgebaut hat, jedoch nur um sodann eine protestantische aufzubauen.

*Luther hat in seinen ersten Werken ein neues Verständnis des Urchristentums eröffnet. Später ist er selbst der Last der Tradition zum Opfer gefallen: es beginnt dann das Einsetzen der protestantischen Scholastik.*¹⁷²

¹⁶⁸ O. Pöggeler: Heideggers Luther-Lektüre; in: Heidegger Jahrbuch I, S. 185

¹⁶⁹ M. Heidegger: Sein und Zeit (GA 2), S. 13 ff.

¹⁷⁰ Ebd. S. 310

¹⁷¹ K. Kardinal Lehmann: >Sagen, was Sache ist<; in: Heidegger und die christliche Tradition, S. 155

¹⁷² M. Heidegger: Augustinus und der Neuplatonismus (GA 60), S. 282

4.3.3. Bündnis mit Bultmann

4.3.3.1. *Begegnung in Marburg*

Als Heidegger 1923 nach Marburg berufen wurde, lernte er dort den protestantischen Theologen Rudolf Bultmann (1884-1976) kennen. Aus der Begegnung entstanden eine langjährige Freundschaft und ein ergiebiger Gedankenaustausch. Bultmann war es möglich „mit Heidegger zu seiner Existenz-Theologie zu gelangen“¹⁷³, während Heidegger durch Bultmann „zu einer Sicht des Verhältnisses von Philosophie und Theologie [kam], die bemüht ist, beiden Disziplinen durch die Anerkennung ihrer grundsätzlichen und unüberwindlichen Andersartigkeit gerecht zu werden.“¹⁷⁴

Die Achtung beruhte von Anfang an auf Gegenseitigkeit und zeugte von einer hohen Wertschätzung. So schrieb Bultmann an Hans von Soden, einen befreundeten Exegeten, „sein Seminar (*Die Ethik des Paulus*) sei diesmal besonders lehrreich, »weil unser neuer Philosoph Heidegger, ein Schüler Husserls, daran teilnimmt. Er kommt aus dem Katholizismus, ist aber ganz Protestant«. Er habe nicht nur vortreffliche Kenntnis der Scholastik, sondern auch Luthers.¹⁷⁵ Und auch Heidegger sah in dem Kollegen einen Begleiter auf dem eigenen Denkweg, schon allein wegen des Unterfangens, das Phänomen des Glaubens von jeglicher philosophisch-theologischen Begrifflichkeit frei zu halten. Zudem war die protestantische Theologie in ihrem Versuch, sich selbst ein Fundament zu geben, wenig erfolgreich.

Es ist ein Jammer, wie gänzlich desorientiert die protestantische Theologie in ihren Grundlagen ist. Bultmann ist der einzige hier, von dem ich noch lernen kann - Oldenburger, scharf und vorsichtig, er will um jeden Preis aus der Religionsgeschichtlichen Theologie heraus, in der er aufwuchs.¹⁷⁶

Bultmann inspirierte Heidegger nicht nur in philosophischer Hinsicht, sondern dieser weckte auch sein theologisches Interesse. „Wie man weiß, hatten sich Heidegger und Bultmann in Marburg regelmäßig zu privaten philosophisch-theologischen Lektürenachmittagen getroffen und dabei unter anderem auch das Johannesevangelium in gemeinsamer Diskussion erörtert.“¹⁷⁷ Diese Gespräche können auch als ein Anstoß für Heideggers Paulus-Vorlesungen gesehen werden.

¹⁷³ A. Jäger: Gott., S. 63

¹⁷⁴ M. Roesner: Logos und Anfang; in: Heidegger und die christliche Tradition, S. 38

¹⁷⁵ H. Ott: Martin Heidegger, S. 11

¹⁷⁶ M. Heidegger; Brief an J. Ebbinghaus vom 04.01.1924; zit. nach Ott, in: Heidegger und die christliche Tradition, S. 177

¹⁷⁷ M. Roesner: Logos und Anfang; in: Heidegger und die christliche Tradition, S. 39

4.3.3.2. Theologisch-Philosophische Zusammenarbeit

Nach Bultmann wird der Mensch vom christlichen Glauben in seiner ganzen Existenz in Anspruch genommen. In dieser Ansicht deckt er sich mit Heideggers Absicht, einem lebendig vollzogenen Glauben den Vorzug zu geben. Obwohl es diesem primär um eine phänomenale Betrachtung geht, erkennt Bultmann deren Bedeutung für die Fundierung einer recht verstandenen Theologie: „*H.s Arbeit hat weder theologische noch weltanschauliche Absichten; wohl aber liegen in ihr Ansätze, die für eine ontologische Grundlegung der Theologie als Wissenschaft fruchtbar sind.*“¹⁷⁸

Die Theologie hat sich für Bultmann auf ein ontisches Moment zu beziehen. So will er durch die Phänomenologie Heideggers den christlichen Glauben verstehbar machen, da nur die Botschaften, die im Glauben enthalten sind, von theologischer Relevanz sind. „*Die Theologie interpretiert dann diese Botschaft als Antwort auf die Motive, aus denen heraus der Mensch seine entscheidenden Lebensfragen stellt. Die Inhalte des Glaubens werden zurückgeführt auf die Motive, die philosophisch und geistesgeschichtlich aufgewiesen werden können; so kann die Theologie ihren Ort an der Universität und in deren wissenschaftlicher Arbeit finden.*“¹⁷⁹

Bultmann möchte kein Theologisieren über Gott, sondern auf die echte Begegnung zwischen Gott und dem Menschen hinweisen. Darin liegt das Wesen seiner Existenz-Theologie, die sich von einem dialektischen Zugang erheblich unterscheidet. Heidegger – bezugnehmend auf einen von Bultmann verfassten Johannes-Kommentar – ermutigt ihn, diesem Weg treu zu bleiben:

*Ihr Cornmentar muß die Theologie wieder in die konkreten Probleme stoßen und deutlich machen, daß so etwas wie »dialektische Theologie« ein Gespenst ist.*¹⁸⁰

Nur durch Zusammenarbeit ist es nach Heidegger für Philosophie und Theologie möglich, Klarheit zu gewinnen, um ihre Zuständigkeiten zu definieren.

*Wir bringen die Sachen nur von der Stelle, wenn wir von den extremsten Positionen her radikal arbeiten. Sie von der theologischen Seite, positiv-ontisch, wobei das Ontologische zwar nicht verschwindet, aber unthematish und nur jeweils mit Fragezeichen versehen abgehandelt wird – ich von der philosophischen Seite, ontologisch-kritisch, wobei das Ontische im Sinn der Positivität des Christlichen unthematish bleibt und sein Fragezeichen hat.*¹⁸¹

¹⁷⁸ R. Bultmann: Artikel über M. Heidegger in RGG (1928); in: Briefwechsel, S. 272

¹⁷⁹ O. Pöggeler: Heideggers Luther-Lektüre; in: Heidegger Jahrbuch I, S. 187

¹⁸⁰ M. Heidegger: Brief an R. Bultmann vom 14.03.1927; in: Briefwechsel, S. 22

¹⁸¹ M. Heidegger: Brief an R. Bultmann vom 29.03.1927; in: Briefwechsel, S. 25

5. Hermeneutik des faktischen Lebens

5.1. Von der Phänomenologie des Lebens zur Hermeneutik der Faktizität

5.1.1. Heideggers Hermeneutisches Verständnis

Unter dem Einfluss des Protestantismus gilt Heideggers Grundinteresse zwar weiterhin dem Phänomenalen des tatsächlichen Lebens, aber der Erschließungsmodus des menschlichen Daseins wird für ihn zunehmend zum entscheidenderen Faktor. Der Mensch vollzieht sein Leben verstehend, weshalb eine „Phänomenologie des faktischen Lebens“ eigentlich als eine „Hermeneutik der Faktizität“ betrieben werden muss.

Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst verstehend zu werden und zu sein.¹⁸²

Bei diesem Perspektivwechsel Heideggers darf nicht angenommen werden, das Hermeneutische löse nunmehr das Phänomenologische ab. Beides gehört zusammen. *„Die Philosophie als Urwissenschaft ist der phänomenologischen Methode verpflichtet, jedoch so, daß Heidegger die reflexive Phänomenologie bereits am Beginn seines Weges zur hermeneutischen Phänomenologie umgestaltet.“¹⁸³*

Während der Heidegger der frühen Freiburger Jahre (1916-1922) noch stärker den begrifflichen und fundamentalontologischen Horizont – wie die auf Erfahrung bezogene Terminologie im Speziellen und die Kritik an der Theorie im Allgemeinen – in den Blick nimmt, wendet er sich in Marburg (1923-1928) dem immanenten Auslegungscharakter des verstehenden Lebens zu. *„Weil die Phänomenologie des Daseins den Charakter des ἐρμηνεύειν hat, wird sie nunmehr als Hermeneutik gekennzeichnet, aber ‚Hermeneutik‘ nicht im herkömmlichen Sinne, nicht als Methodologie der Geisteswissenschaften (Dilthey), sondern »in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes«, Hermeneutik als »das Geschäft der Auslegung.«¹⁸⁴*

Hermeneutik bezeichnet bei Heidegger keine Technik, über die das Dasein verfügt, sondern das Dasein selbst ist „be-deutend“. Der Mensch steht von jeher in einem auslegenden Verhältnis zu sich und zur Welt.

¹⁸² M. Heidegger: *Ontologie (GA 63)*, S. 15

¹⁸³ F. v. Herrmann: *Wege ins Ereignis*, S. 9

¹⁸⁴ F. v. Herrmann: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, S. 372

5.1.1.1. Der Einfluss Schleiermachers¹⁸⁵

Heideggers spezifisches Hermeneutik-Verständnis ist unter anderem auch auf seine Auseinandersetzung mit dem Denken von Friedrich Schleiermacher (1768-1834) zurückzuführen. Einige Forscher behaupten sogar, darin läge die Wende von der Phänomenologie Husserls zur Hermeneutik der Faktizität begründet.¹⁸⁶

Schleiermacher verstand die Hermeneutik als eine Methode, die jeglichem Verständnisprozess von Anfang an mitgegeben sein muss, wenn Missverständnisse und Irrtümer vermieden werden sollen. *„Das Geschäft der Hermeneutik darf nicht erst da anfangen, wo das Verständniß unsicher wird, sondern vom ersten Anfang des Unternehmens an, eine Rede verstehen zu wollen. Denn das Verständniß wird gewöhnlich erst unsicher, weil es schon früher vernachlässigt worden ist.“*¹⁸⁷

Die Einschätzung, dass ein hermeneutisches Verständnis immer schon zugegen sein muss, wendet Heidegger auf das Dasein ganz allgemein an. So erübrigt sich – im Gegensatz zu Schleiermacher – der Prozess nicht in einer Technik, sondern vollzieht sich durch das faktische Leben, das selbst hermeneutisch ist.

*Schleiermacher hat dann die umfassend und lebendig gesehene Idee der Hermeneutik (vgl. Augustin!) eingeschränkt auf eine »Kunst (Kunstlehre) des Verstehens« der Rede eines anderen und bringt sie als Disziplin mit Grammatik und Rhetorik in Zusammenhang mit der Dialektik.*¹⁸⁸

Heidegger würdigt Schleiermachers Aufweis als wertvollen Impuls für sein eigenes Verständnis der Hermeneutik. In den Notizen zu den „Grundlagen der mittelalterlichen Mystik“ zitiert er ihn daher folgendermaßen:

*»Darum kann nun jeder jede Thätigkeit des Geistes nur in sofern verstehen, als er sie zugleich in sich selbst finden und anschauen kann.«*¹⁸⁹

In Schleiermachers Werk „Über die Religion“, in der er die christliche Lebensführung schildert und die wenig mit Denken und Theoretisieren, dafür mehr mit universeller Anschauung und Gefühl zu tun hat, findet Heidegger schließlich jene Ansätze eines phänomenologischen Glaubensverständnisses, die er als die urchristliche Faktizität des Daseins ausmacht und die er später zur Grundlage seiner Paulus- und Augustinus-Vorlesung machen wird.

¹⁸⁵ vgl. F. Schleiermacher: Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)

¹⁸⁶ vgl. Dissertation Han Sang Youn: Schleiermachers Religionsbegriff und die Philosophie des jungen Heideggers, Ruhr Universität Bochum, 2005.

¹⁸⁷ F. Schleiermacher; Allgemeine Hermeneutik von 1809/10, S. 1272; zit. nach Grondin, S. 106

¹⁸⁸ M. Heidegger: Ontologie (GA 63), S. 13

¹⁸⁹ M. Heidegger: Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (GA 60), S. 319

5.1.2. Das Phänomen der Faktizität

Das essentielle Moment in Heideggers Hermeneutik ist das Prinzip der Faktizität. Darunter wird jene Dimension des menschlichen Lebens verstanden, die je schon ist bzw. mit dem Da-Sein mitläuft. „*Die Faktizität des Lebens, d. h. seine Tatsächlichkeit bzw. Gegebenheit, besteht im alltäglichen Vollzug des Existierens und seiner Motivationen. Unser Leben geschieht jederzeit gleichsam von selbst uns selbst.*“¹⁹⁰ Das Faktische bei Heidegger ist folglich keine Analyse des Daseins, sondern ein aus dem Dasein stammendes vollzugsmäßiges Phänomen des In-der-Welt-Seins.

*Faktizität ist die Bezeichnung für den Seinscharakter »unseres« »eigenen« Daseins. Genauer bedeutet der Ausdruck: jeweilig dieses Dasein (Phänomen der »Jeweiligkeit«; vgl. Verweilen, Nichtweglaufen, Da-bei-, Da-sein), sofern es seinsmäßig in seinem Seinscharakter »da« ist.*¹⁹¹

Gerade für eine phänomenologische Philosophie, die auch den rückbezüglichen Blick auf sich selbst nicht unbedacht lässt, stellt die Faktizität jenen Bezug dar, aus der sie sowohl die eigene Fraglichkeit als auch das Angefragte gewinnt.

*Für die konkrete Problematik der Philosophie - darin liegt mitbeschlossen die des Zugangs zu ihr (kein Zugang zu Objekt und Ding, sondern Zugang zu existenziellem Grundphänomen) - ist jeweils der Faktizitätszusammenhang der Lebenssituation mitbestimmend.*¹⁹²

Erst durch die Faktizität ist die Phänomenologie eine hermeneutische Disziplin, weil sie sowohl sich als auch das Leben ganz allgemein verstehen kann. Anders ausgedrückt: Der Phänomenologie als Hermeneutik ist es gegeben, das Dasein auf seine Faktizität zu befragen, wobei diese Tätigkeit des Auslegens selbst faktisch ist.

*Die Beziehung zwischen Hermeneutik und Faktizität ist dabei nicht die von Gegenstandserfassung und erfaßtem Gegenstand, dem jene sich lediglich anzumessen hätte, sondern das Auslegen selbst ist ein mögliches ausgezeichnetes Wie des Seinscharakters der Faktizität.*¹⁹³

Das Thema eines solchen Auslegungsprozesses ist das existentielle Leben. Das Dasein wird auf seinen „historischen“ Seinscharakter hin untersucht. Historisch heißt dann, dass die jeweilige gelebte geschichtliche Situation Bestandteil des faktischen Lebensvollzugs ist. Dies gilt von der Phänomenologie angezeigt zu werden.

¹⁹⁰ P. Trawny: Martin Heidegger, S. 21

¹⁹¹ M. Heidegger: Ontologie (GA 63), S. 7

¹⁹² M. Heidegger: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (GA 61), S. 64

¹⁹³ M. Heidegger: Ontologie (GA 63), S. 15

5.1.2.1. Die formale Anzeige

Die von Heidegger entwickelte formale Anzeige ist schließlich jene Methode der phänomenologischen Hermeneutik, die das Leben in seiner Allgemeinheit versteht. Sie stellt das eigentliche „sinnfindende“ Verfahren dar.

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.¹⁹⁴

Mit dem Prinzip der formalen Anzeige wendet sich Heidegger gegen eine These¹⁹⁵ Karl Jaspers (1883-1969), der die Betrachtung als eine Beliebigkeit ansetzt, die variabel sein kann, jedoch über keine sie beherrschende Methodik aufweist. Dagegen steht die formale Anzeige, mit der die bezugnehmende Betrachtung des Daseins methodisch zum Ausdruck gebracht werden kann.

Das in Frage stehende eigentlich Gegenständliche sei in formaler Anzeige fixiert als Existenz. In solcher formal angezeigten Bedeutung soll der Begriff hinweisen auf das Phänomen des »ich bin«, den Seinssinn.¹⁹⁶

Formale Anzeige meint ein die Betrachtung leitendes Verfahren auf das Dasein in seiner Historizität, das keine vorgefassten Theorien zur Bedingung hat. Zum Problem wird in diesem Zusammenhang der Begriff des „Formalen“, denn dieser stammt grundsätzlich aus dem Bereich der Theoriebildung. Heidegger will jedoch mit dem Terminus „formal“ zum Ausdruck bringen, dass eine Allgemeinheit angezeigt wird, die nicht mit Generalisierung verwechselt werden darf. In der Generalisierung werden gegebene Sachgebiete auf ein Höchstes hin geordnet, während die Formalisierung sich auf den allgemeinen Umstand, dass etwas erfasst wird, bezieht.

So entspringt die Formalisierung aus dem Bezugssinn des reinen Einstellungsbezugs selbst, nicht etwa aus dem »Wasgehalt überhaupt«. [...] Diese Unterschiede hängen zusammen mit dem Sinn von »allgemein«. Dagegen hat die formale Anzeige damit nichts zu tun. Sie fällt außerhalb des einstellungsmäßig Theoretischen.¹⁹⁷

Anzeigen meint „ein Aufmerksam machen“ auf die Erschließungsgegebenheit des Daseins, während formal die Gestalt derselben bezeichnet. „*In der formalen Anzeige wird das Verstehen - sagt Heidegger - »auf die rechte Blickbahn« gebracht*“.¹⁹⁸

¹⁹⁴ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 55

¹⁹⁵ vgl. K. Jaspers: Vernunft und Existenz (1935)

¹⁹⁶ M. Heidegger: Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« (GA 9), S. 10

¹⁹⁷ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 58 ff.

¹⁹⁸ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 43

5.1.2.2. Die drei Seinscharaktere: Gehaltsinn – Bezugsinn – Vollzugsinn

Der Verstehensprozess des faktischen Lebens wird dadurch gekennzeichnet, indem Heidegger drei Sinnrichtungen, nach denen gefragt werden kann, differenziert.

1. nach dem ursprünglichen »Was«, das in ihm erfahren wird (Gehalt)
2. nach dem ursprünglichen »Wie«, in dem es erfahren wird (Bezug)
3. nach dem ursprünglichen »Wie«, in dem der Bezugssinn vollzogen wird (Vollzug)¹⁹⁹

Diese drei Bezüge stellen die hermeneutischen Grunderschließungsweisen des Daseins dar. Sie sind nicht getrennt voneinander zu sehen, sondern bilden eine phänomenale Einheit. Als drei fundamentale Seinscharaktere der allgemeinen Lebenswelt werden sie unterschieden in Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt.

»Phänomen« ist Sinn Ganzheit nach diesen drei Richtungen. »Phänomenologie« ist Explikation dieser Sinn Ganzheit, sie gibt den »λόγος« der Phänomene, »λόγος« im Sinne von »verbum internum« (nicht im Sinne von Logisierung).²⁰⁰

Der Gehaltsinn meint dabei das Sein in einer Welt, in der es Bedeutungen gibt bzw. die Weltsicht als solches, der Bezugssinn „bezieht“ sich auf das Handeln in bzw. das Sorgetragen für diese Welt und der Vollzugssinn schließlich zielt auf die jeweiligen Seinsmöglichkeit, in denen der Bezug „vollzogen“ wird. Im Vollzugssinn gibt es dann noch eine zweifache Möglichkeit, das Leben zu gestalten, und zwar in Form des „echten“ und in Form des „irregeleiteten“ Leben.

Mit „echt“ bringt Heidegger zum Ausdruck, dass es um das eigentliche und wirklich gelebte Leben in seiner Faktizität handelt, während er mit „irregeleitet“ ein nach Konzepten und Theorien ausgerichtetes Leben meint.

Irregeleitetes Leben, in jeder seiner Manifestationsformen, auch in der Philosophie und Wissenschaft, kann nur wieder durch echtes Leben und seinen radikalen treuen Vollzug erneuert werden, nicht durch Programme und Systeme.²⁰¹

Um nun bei der Darlegung dieser drei phänomenalen Seinscharaktere selbst nicht im abstrakt Theoretischen zu verbleiben, entschließt Heidegger sich, die Explikation dieses Ansatzes an einer historisch-faktischen Lebenserfahrung kenntlich zu machen, namentlich an der urchristlichen-religiösen. Das Urchristentum zieht er aber nicht nur als beliebiges Beispiel heran, sondern es selbst stellt für ihn das Phänomen in der Geschichte dar, in dem die Faktizität des Lebens zum ersten Mal deutlich wird.

¹⁹⁹ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 63

²⁰⁰ Ebd.

²⁰¹ M. Heidegger: Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58), S. 22

5.2. Die Faktizität des Christentums

5.2.1. Die lebendige Religiosität im Urchristentum

Im Mittelpunkt von Heideggers Auseinandersetzung mit dem Urchristentum steht demnach nicht die Auseinandersetzung mit theologischen Aussagen, sondern ihm ist vielmehr am faktisch vollzogenen Glauben gelegen. Diese Intention macht Heidegger schon von Anfang an unmissverständlich klar.

Wir beabsichtigen im Folgenden nicht, eine dogmatische oder theologisch-exegetische Interpretation, auch nicht eine historische Betrachtung oder eine religiöse Meditation, sondern lediglich eine Anleitung zum phänomenologischen Verstehen zu geben.²⁰²

Heidegger geht es bekanntlich bei seinem Verständnis von Phänomenologie von jeher um das Anzeigen einer Ursprünglichkeit. Für die Auseinandersetzung mit dem Christentum bedeutet das nichts anderes, als sich folglich auch an dessen Quellen abzarbeiten. Bemerkenswerterweise wendet sich aber Heidegger nicht dem Stifter Jesus Christus zu, sondern zwei Urgestalten der christlichen Theologie: Paulus und Augustinus.

Bei seiner Auseinandersetzung mit Paulus setzt er bereits durch die Auswahl der interpretierten Briefe einen Akzent. *„Dass die Betonung auf den Thessalonicherbriefen liegt, mag nicht nur mit der Tatsache zusammenhängen, dass sie die ältesten sind, sondern auch damit, dass man in ihnen weniger dogmatische Inhalte und einen stärker betonten christlichen Existenzvollzug findet.“²⁰³*

In der Interpretation von Augustinus kommt ein weiterer Faktor hinzu. Zwar betont Heidegger auch bei dem Kirchenlehrer dessen gelebte Religiosität, aber hier entdeckt er den Anfang der philosophischen Durchdringung des christlichen Glaubens, weil *„das Christentum, in das Augustinus hineinwächst, schon völlig vom Griechischen durchsetzt ist.“²⁰⁴*

In der nun folgenden Ausführung der urchristlichen Faktizität wird diese zunächst rein formal dargestellt und gemäß den drei Sinnrichtungen des Gehalt-, Bezug- und Vollzugsinns entfaltet. Daran anschließend werden Heideggers konkrete Analysen von Paulus und Augustinus vorgestellt, um sowohl deren phänomenologische Intentionalität als auch die für diese Arbeit wichtigen Implikationen hinsichtlich der Gottesfrage zu heben.

²⁰² M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 67

²⁰³ B. Klun: Metaphysikkritik und biblisches Erbe, S. 19

²⁰⁴ M. Heidegger: Augustinus und der Neuplatonismus (GA 60), S. 171

5.2.1.1. Die Haltung von Zeitlichkeit als Gehalt des Urchristentums

Das Urchristentum zeichnet sich für Heidegger durch zwei Grundzüge aus, die seinen eigentlichen Gehalt darstellen:

1. *Urchristliche Religiosität ist in der urchristlichen Lebenserfahrung und ist eine solche selbst.*
2. *Die faktische Lebenserfahrung ist historisch. Die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit als solche.*²⁰⁵

Einerseits fällt also die in Urchristentum gelebte Religiosität mit dem Lebensvollzug selbst zusammen, weshalb sie der phänomenologischen „Historizität“ entspricht. *„Das Leben selbst in seinem unmittelbaren Vollzug ist das Historische und hier liegt seine ursprüngliche Bedeutung. Damit wird von vornherein jede Möglichkeit einer unhistorischen Betrachtung bzw. einer vom Leben abgelösten Theorie negiert.“*²⁰⁶

Andererseits stellt sich hier eine neuartige Erfahrung von Zeitlichkeit überhaupt ein. Diese Faktizität von gelebter Zeitlichkeit ist nach Heidegger etwas noch nie Dagewesenes. In diesem Sinne übersteigt das Urchristentum sogar die Seinserfahrung der antiken Griechen, weshalb das Eindringen des Hellenismus in die urchristliche Religiosität auch als problematisch gewertet werden muss, da das Griechische den christlichen Erfahrungshorizont nicht angemessen zur Sprache bringen kann: *„Der christliche Glaube wird durch diese Begegnung stark verändert und der Prozess der Entstehung der christlichen Dogmen fängt langsam an.“*²⁰⁷

Der ursprüngliche Gehalt des Christentums lässt sich nicht primär durch Begriffe bestimmen, sondern wesentlich durch die Haltung, aus der es heraus gelebt wird.

*Die urchristliche Faktizität gewinnt bei all ihrer Ursprünglichkeit gar keine Außerordentlichkeit, gar keine Besonderheit. Bei aller Absolutheit der Umbildung des Vollzugs bleibt hinsichtlich der weltlichen Faktizität alles beim Alten. [...] Es geht nicht auf die Bedeutsamkeiten eines zukünftigen Inhalts, sondern auf Gott. Der Sinn der Zeitlichkeit bestimmt sich aus dem Grundverhältnis zu Gott, so allerdings, daß die Ewigkeit nur versteht, wer die Zeitlichkeit vollzugsmäßig lebt.*²⁰⁸

Im Urchristentum zeigt sich demzufolge der Gehaltsinn in seiner phänomenologischen Ursprünglichkeit, da es um die spezifischen „Haltung“, die Erkenntnis der eigenen Zeitlichkeit, zu dem „Gehalt“ der göttlichen Ewigkeit geht.

²⁰⁵ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 80

²⁰⁶ B. Klun: Metaphysikkritik und biblisches Erbe, S. 18

²⁰⁷ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 181

²⁰⁸ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 117

5.2.1.2. Der Wandel im Bezugsinn durch die Entdeckung der Selbstwelt

Dasein im Vollzug des Christ-Seins zeichnet sich nach Heidegger vornehmlich durch die neue Erkenntnis von Selbstweltlichkeit aus. *„Die Selbstwelt wird in der ersten christlichen Gemeinde entdeckt und als bedeutender Faktor des ganzen Lebens gesehen. Deswegen werden auch alle Grundtendenzen des Lebens radikal umgestellt und neu eingerichtet, so dass man von hier ab von ganz neuen Ausdruckszusammenhängen des faktischen Lebens reden kann: die Selbstwelt wird die Grundbekundung, die Hauptmanifestation des faktischen Lebens.“*²⁰⁹

Der Urchrist wirft sein bisheriges Seinsverständnis ab und tritt in ein neues Verhältnis zu sich bzw. zu Um- und Mitwelt. Sein Bezugsinn wird nicht mehr durch die Welt konstituiert, sondern aus seinem Lebensvollzug wird der Bezug zur Welt hergestellt.

*Diese Bezüge zur Umwelt bekommen ihren Sinn nicht aus der gehaltlichen Bedeutsamkeit, worauf sie gehen, sondern umgekehrt, aus dem ursprünglichen Vollzug bestimmt sich der Bezug und der Sinn der gelebten Bedeutsamkeit. Schematisch: etwas bleibt unverändert, und doch wird es radikal geändert.*²¹⁰

Phänomenologisch ist nicht das, woraufhin, sondern das, woraus gelebt wird von ursächlicherer Bedeutung. Ähnlich wie schon beim Gehaltsinn geht es Heidegger beim Urchristentum also nicht darum zu zeigen, dass neue Bezüge zur Welt hergestellt werden, sondern dass die bereits bestehenden anders gewertet werden:

*Das, was geändert wird, ist nicht der Bezugssinn und noch weniger das Gehaltliche. Also: der Christ tritt nicht aus der Welt heraus. Ist einer als Sklave berufen, so soll er gar nicht in die Tendenz verfallen, daß er bei Steigerung seiner Freiheit für sein Sein etwas gewinnen könnte. Der Sklave soll Sklave bleiben. Es ist gleichgültig, in welcher umweltlichen Bedeutung er steht. Der Sklave als Christ ist frei von aller Gebundenheit, der Freie aber als Christ wird Sklave vor Gott.*²¹¹

Im urchristlichen Weltbezug entsteht ein Bewusstsein, dass durch die Entdeckung der endlichen Selbstwelt die Um- und Mitwelt als der Zeitlichkeit unterworfen begreift.

*Die umweltlichen und mitweltlichen Zusammenhänge machen die Faktizität mit aus; aber sie sind zeitliche Güter, sofern sie in der Zeitlichkeit gelebt werden.*²¹²

Das Urchristentum wendet sich nicht von der Welt ab, sondern bezieht sich auf neue Weise aus einem selbstweltlichen Verständnis von gelebter Zeitlichkeit auf die Welt.

²⁰⁹ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 113

²¹⁰ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 118

²¹¹ Ebd. S. 118 ff.

²¹² Ebd.

5.2.1.3. Die urchristliche Religiosität als faktischer Lebensvollzug

Für Heidegger ist das wesentliche Moment des Urchristentums der Vollzugssinn, denn es ist der faktische Lebensvollzug, aus dem die urchristliche Religiosität ihre Eigentlichkeit erfährt.

Die Umwendung zur christlichen Lebenserfahrung betrifft den Vollzug. Zur Hebung des Bezugssinnes der faktischen Lebenserfahrung muß man beachten, daß sie »erschwert« wird, sie vollzieht sich ἐν θλίψεσιν. Die Vollzugsphänomene müssen mit dem Sinn der Faktizität verklammert werden.²¹³

Was Heidegger mit der „erschwerten“ Lebenserfahrung zum Ausdruck bringen möchte, ist der Umstand, dass gerade das Urchristentum dazu aufruft, trotz des Bewusstseins der Endlichkeit aller Dinge – vor allem auch jener des eigenen Seins – „Sinn“ zu finden. Gerade darin wird der Glauben an das Wirken Gottes erfahrbar, da ein unter solcher Einsicht vollzogenes Leben normalerweise nicht durchzuhalten ist.

Der Christ hat das Bewußtsein, daß diese Faktizität nicht aus eigener Kraft gewonnen werden kann, sondern von Gott stammt – Phänomen der Gnadenwirkung. [...] Der Vollzug übersteigt die Kraft des Menschen. Er ist aus eigener Kraft nicht denkbar. Von sich aus kann das faktische Leben nicht die Motive hergeben.²¹⁴

Für Heidegger bedeutet dies, dass die urchristliche Religiosität in ihrem vollzugsmäßigen Glauben liegt und nicht im Postulieren von Wahrheiten des Glaubens, die sich dann als zulässig im Sinne von richtig zu bewähren haben. „Wenn man glaubt, bemerkt Heidegger, ist man schon in dem Vollzugszusammenhang des Glaubens, so dass man nicht mehr von einem falschen oder wahren Glauben reden kann, da in dem Vollzugszusammenhang der Glaube immer wahr ist.“²¹⁵

Die urchristliche Religiosität ist demnach als ein besonderer Modus des faktischen Lebens zu verstehen, die der Welt einen zusätzlichen Sinn zu geben vermag.

Aus dem Sinn der Umwelt in der christlichen Lebenserfahrung ergibt sich, daß die Welt nicht nur zufällig da ist. Sie ist kein ἀδιάφορον. Durch die Zurücknahme der Bezugszusammenhänge in den eigentlichen Vollzug wird die Bedeutsamkeit der Welt – auch die der eigenen – in eigentümlicher Weise gehabt und erfahren.²¹⁶

Urchristliche Religiosität stiftet im Vollzug des Christ-Seins jene Bedeutsamkeits-Dimensionen, welche die Faktizität des Daseins überhaupt bewusst werden lässt.

²¹³ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 121

²¹⁴ Ebd. S. 121 ff.

²¹⁵ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 205

²¹⁶ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 122

5.2.2. Phänomenologische Auslegung der Paulus-Briefe

5.2.2.1. Zeitlichkeitserfahrung durch die Verkündigung der Parusie

In der formalen Analyse wurde die Erfahrung der Zeitlichkeit als der grundlegende Gehalt des Urchristentums bestimmt. Es ist Heideggers Anliegen, diesen Gehalt, den er anhand der phänomenologischen Interpretation der Paulus-Briefe heben möchte, einsichtig zu machen. Dazu sind zunächst jene fundamentalen Annahmen, von denen Heidegger ausgeht, in Betracht zu ziehen.

Eine solche ansetzende Grundbestimmung ist: christliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung, ist sie eigentlich selbst. Wir versuchen, das aus der apostolischen Verkündigung des Paulus zu verstehen. (1. Weise: Wie der Verkündigung - apostolische Mission hineinstellen ins Leben der Mitwelt. 2.: Akzentuierung der Sinnzusammenhänge: das Eschatologische - »absolut teleologisch«.)²¹⁷

Die Parusie als die Erwartung des Wiederkehrenden Christus ist eine zentrale Aussage bei Paulus (5-67). Das bestimmende Lebensgefühl wird dabei sowohl unter dem Diktat einer endenden Zeit als auch durch die drängende Situation der erlittenen Verfolgung zu einer erlebten Bedrängnis.

Paulus lebt in einer eigentümlichen, ihm als Apostel eigenen Bedrängnis, in Erwartung der Wiederkunft des Herrn. Diese Bedrängnis artikuliert die eigentliche Situation des Paulus. Aus ihr heraus ist jeder Augenblick seines Lebens bestimmt. Er steht ständig unter einem Leiden, trotz der Freude als Apostel.²¹⁸

In seiner Auslegung des ersten Thessalonicher-Briefes verweist Heidegger auf den Zusammenhang zwischen der Botschaft („Wiederkunft des Herrn“) und der Verkündigungssituation („drängende Situation“): *„Hier entspricht das "Wie" der Botschaft – ihre zeitliche Offenheit gegenüber der Akzeptanz ihres Adressaten –, dem "Was" der Mitteilung – dem eschatologischen Inhalt –, so daß es möglich wird, noch tiefer in das Phänomen der Zeitlichkeit einzudringen.“²¹⁹*

Diese Bedrängnis, vermittelt durch die Verkündigung der Parusie, kennzeichnet den eigentlichen Gehalt der paulinischen bzw. urchristlichen Existenz. Der damit zum Ausdruck gebrachte Lebensvollzug ist dann der eigentliche hermeneutische Schlüssel, weshalb man phänomenologisch die Erfahrung der bedingten Zeitlichkeit als den Gehalt des Urchristentums schlechthin bestimmen kann.

²¹⁷ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 132

²¹⁸ Ebd. S. 98

²¹⁹ M. Zaccagnini: Christentum der Endlichkeit, S. 46

5.2.2.2. Der „ὡς μή“-Bezug

Ein entscheidender Schritt in der Umwandlung des Bezugssinnes im Urchristentum liegt nach Heidegger bei Paulus darin, dass die Lebenswelt nicht ihren herkömmlichen Bedeutungshorizont verliert, sondern dass dieser erweitert wird.

Die Lebenswirklichkeit besteht in der Aneignungstendenz solcher Bedeutsamkeiten. Aber diese werden innerhalb der Faktizität des christlichen Lebens gar nicht zu herrschenden. Sondern ἐν τῇ κλήσει μενέτω! Es handelt sich nur darum, ein neues Grundverhalten dazu zu gewinnen. Das muß jetzt nach der vollzugsmäßigen Struktur herausgestellt werden. Die zwar daseienden Bedeutsamkeiten des wirklichen Lebens werden gelebt ὡς μή, als ob nicht.²²⁰

Mit dem „ὡς μή“ ist eine phänomenologische Sichtweise angesprochen, die einen neuen Bezugssinn eröffnet: „Während dieses ὡς μή vielfach mit >als ob< übersetzt wird, als sollten die lebensweltlichen Bezüge im christlichen Leben ausgeschaltet werden, betont Heidegger unter Hinweis darauf, daß es nicht ὡς οὐ, sondern ὡς μή heißt, daß dieses μή nicht die weltlichen Bedeutsamkeitsbezüge nichtet, sondern »die Tendenz auf das Vollzugsmäßige« hat und nur jenes Vollzugswie nichtet, das den Weltbezug in sich selbst und nicht im Gottesbezug zentrieren läßt.“²²¹

Nach Heidegger geht es dem paulinischen Verständnishorizontes bei dem „ὡς μή“ nicht um einen moralisch-normativen Wert, sondern um den gesamten urchristlichen Lebensvollzug als ein besonderer Modus der Beziehung zur Welt.

Die Christen sollen solche sein, daß diejenigen, die eine Frau haben, sie so haben, daß sie sie nicht haben etc. Τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου: die Gestalt der Welt geht vorbei; σχῆμα: ist nicht so sehr objektiv gemeint, sondern in der Hinordnung auf ein Sich-Verhalten. Röm 12, 2 zeigt, wie σχῆμα verstanden werden soll: καὶ μὴ συσχεματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ. Hieraus ersieht man den Vollzugscharakter von σχῆμα. Die Zusammenhänge des Paulus dürfen nicht ethisch verstanden werden.²²²

Heidegger versteht das „ὡς μή“ als eine Bezugnahme zur Welt, die geradewegs in den urchristlichen Glaubensvollzug hineinführen will, „Wenn man also die Strukturen des Bezuges zur Mit- und Umwelt verstehen will, sollte man das Phänomen des ὡς μή in Betracht nehmen, das das Verhalten des Gläubigen zur Mit- und Umwelt in seiner Grundrichtung beschreibt.“²²³

²²⁰ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 117

²²¹ F. v. Herrmann: Faktische Lebenserfahrung; in: Heidegger und die christliche Tradition, S. 30

²²² M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 119 ff.

²²³ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 223

5.2.2.3. Der faktische Vollzug des „Gewordenseins“

Anhand des ersten Briefs an die Thessalonicher versucht Heidegger schließlich aufzuzeigen, dass erst durch das Bewusstsein „Christ geworden zu sein“ der eigentliche faktische Lebensvollzug aller Urchristen einsetzt. Dies nennt er das „Gewordensein“, „*das sich darin äußert, daß sie [die Thessalonicher] Nachahmer des Herrn und, unter diesem Gesichtspunkt, vorbildlich (τύπον) für alle anderen Gemeinden der Gläubigen geworden sind (egenéthete).*“²²⁴

*Das Gewordensein ist nun nicht ein beliebiges Vorkommnis im Leben, sondern es wird ständig miterfahren und zwar so, daß ihr jetziges Sein ihr Gewordensein ist. Ihr Gewordensein ist ihr jetziges Sein.*²²⁵

Dieses „Gewordensein“ beinhaltet in seinem Vollzug auch das Moment der Zeitlichkeit, da nunmehr zwischen dem, was vorher war, und dem, was nun ist, unterschieden werden kann. Dadurch kommt es zu einem Bruch mit dem bisherigen Lebensvollzug, in dem sich jegliche vor-theoretischer Sinnsuche anzeigt. „*Eine solche Aufgabe entfernt sich grundsätzlich von dem Anspruch, etwas vom Leben zu wissen oder dem Leben einen Sinn zu verleihen. Der Begriff eines Sinnes des Lebens, und auch des christlichen Sinnes des Lebens, der alles Tun des Lebens durch seine Autorität orientiert, oder christlich orientiert, bleibt für Heidegger die Zerstörung des eigentlichen Sinnes des Lebens, der nicht durch einen theoretischen Erkenntnisprozess vom Leben selbst abgeleitet werden kann, sondern der mit dem Vollzug des Lebens zusammenwächst.*“²²⁶

Das Gewordensein wird so verstanden, daß mit dem Annehmen die Annehmenden in einen Wirkungszusammenhang mit Gott treten. 4, 1: παρελάβετε, ihr habt angenommen das Wie der christlichen Lebenshaltung etc. Das, was angenommen wird, betrifft das Wie des Sich-Verhaltens im faktischen Leben.

Die Welt ist immer noch dieselbe. Geändert hat sich nur der Vollzug in ihr.

*Alle umweltlichen Bezüge müssen hindurchgehen durch den Vollzugszusammenhang des Gewordenseins, so daß dieser dann mit da ist, aber die Bezüge selbst und das, worauf sie gehen, in keiner Weise angetastet werden.*²²⁷

Schlussendlich wird das, was sich in dem „ὡς μή“-Bezug als neuer Sinnhorizont anzeigt, erst durch den Vollzug des „Gewordenseins“ faktisch realisiert.

²²⁴ M. Zaccagnini: Christentum der Endlichkeit, S. 55

²²⁵ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 94

²²⁶ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 237

²²⁷ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 120

5.2.3. Augustinus Bekenntnisse²²⁸ als faktischer Glaube

5.2.3.1. *Die Gottsuche in der memoria als Gehalt des Christentums*

Heideggers Interpretation des Augustinus (354-430) orientiert sich am X. Buch der *Confessiones*, weil seiner Meinung nach darin der gesamte augustinische Glaubensvollzug zur Sprache kommt. Obwohl das die Bekenntnisse leitende gehaltliche Grundthema die Suche nach Gott ist, stellt sich die Reflexion auf zwei Ebenen dar. Einerseits setzt Augustinus sich mit seiner eigenen Glaubenserfahrung auseinander, d.h. er steht im Vollzug der glaubenden Selbstbekundung, andererseits versucht er daraus zu allgemeinen Glaubensaussagen zu gelangen. Somit kennzeichnet das augustinische Denken jene Grenze, die den Übergang von der urchristlich-gelebten Religiosität zur Theologie markiert. „*In diesem Sinne fragt Augustin als Erster in der christlichen Überlieferung nach der Gegenständlichkeit Gottes, die von seiner Zeit an zu einem bedeutenden Thema der mittelalterlichen Philosophie wird. Damit durchbricht er die urchristliche religiöse Erfahrung*“.²²⁹

Bedeutend für Heidegger ist jene Selbstbekundung, die in der *memoria* gipfelt.

Im fort- und überschreitenden Aufstieg kommt Augustin in das weite Feld der memoria. Zunächst unübersetzt. Die Darstellung folgt jetzt nicht streng der Kapitelordnung, sondern ist absichtlich - des Übersichts zweckes halber - noch schematischer gehalten. Bei Augustin selbst hat gerade die >Unordnung< einen bestimmten Ausdruckssinn, das immer neue Aufschließen von >Gehalten< und Vollzugsrätseln.²³⁰

Die *memoria* ist bei Augustinus die Summe aller Gedanken, die sich im Menschen befinden und in der folglich auch Gott anzutreffen ist. Die *crux interpretis* bei Augustinus liegt für Heidegger darin einzusehen, dass dieser die *memoria* sowohl christlich-vollzugsmäßig versteht, als auch hellenistisch-terminologisch fasst.

Memoria nicht radikal existenziell vollzugshaft, sondern griechisch, gehaltlich abfallend, nicht wie >es war< mit ihm und >ist< in einem >war<, sondern abgelöst, was da selbst vorhanden ist, daß Wahrheit unveränderlich >Bestand< hat, wohin er sich dann wegwirft und einordnet. Aber immer dabei: radikal existenzielle Bewegungen.²³¹

Da die Suchbewegung Vollzug ist, kann Heidegger „*Augustins memoria-Analyse in jedem Fall als eine phänomenologisch verfahrenende Auslegung*“²³² würdigen.

²²⁸ vgl. Augustinus: Bekenntnisse (*Confessiones*), X. Buch

²²⁹ P. Stagi: *Der faktische Gott*, S. 264 ff.

²³⁰ M. Heidegger: *Augustinus und der Neuplatonismus* (GA 60), S. 182

²³¹ Ebd. S. 247 ff.

²³² F. W. Herrmann: *Gottsuche und Selbstauslegung*; in: *Studia Phaenomenologica*, S. 207

5.2.3.2. Die Bekümmernung der *tentatio* als christlicher Weltbezug

Ein Grundzug der urchristlichen religiösen Erfahrung ist ein bekümmertes Bezug zur Welt. Schon Paulus sah im Vollzug des Leidens (vgl. Bedrängnis) jenen Katalysator, um in die Gotteserfahrung hineinzukommen.²³³ Bei Augustinus ist diese Bekümmernung wesentlich durch den Zustand der Versuchung (*tentatio*) geprägt.

*[Die tentatio ist] kein Geschehnis, sondern ein existenzieller Vollzugssinn, ein Wie des Erfahrens. Betrifft was? Den Sinn, in dem das Erfahren begegnet. Nicht so, daß es selbstgenügsam, bedeutsam da ist, nicht im Aufgehen, sondern daß eine >Möglichkeit< erfahren wird, Bedeutsamkeit gehaltlich die Hinweisung auf ein anderes hat.*²³⁴

Für Augustinus zeigt sich in der *tentatio* die faktische Erfahrung von Selbstaneignung bzw. Selbstverlust an. Sie ist der Grundmodus christlich Weltbezugs.

*>Leben< - ein Wie des Seins, und zwar Erfahren der tentationes. Es ist eine tentatio, bildet die Möglichkeit des Sichverlierens und -gewinnens. >Leben<: ein Wie des Seins bestimmter Struktur und kategorialen Ausdrucks*²³⁵.

Entsprechend seiner hermeneutischen Sinnbezüge erkennt Heidegger bei Augustinus eine Parallele in der Unterteilung der *tentatio* in eine Begierde des Fleisches (*concupiscentia carnis*), in das Verlangen der Neugier (*concupiscentia oculorum*) und in die Eitelkeit der Welt (*ambitio saeculi*). „In der ersten und zweiten Form der *tentatio* zielen die Bezüge der Bedeutsamkeitserfahrung auf Umweltliches und Mitweltliches, während das Selbstweltliche und dessen Bedeutsamkeit unabgehoben bleibt. Im Unterschied dazu zielen in der dritten Form der *tentatio* die Bezüge der Bedeutsamkeitserfahrung auf das Selbstweltliche.“²³⁶

Augustinus beschreibt die Eitelkeit der Welt als das Verlangen, von anderen Menschen Anerkennung zu erhalten. Phänomenologisch bedeutet dies, dass durch dieses „Wichtignehmen“ seiner Selbst „die Selbstwelt [...] letztlich zur Mitwelt [wird].“²³⁷ Heidegger versteht die *tentatio* deshalb bei Augustinus als einen existentiellen Vollzugsinn, weil sich die eigene Existenz erst durch die Versuchung zeigt. Das bedeutet nichts anderes, als dass sich der Weltbezug überhaupt erst durch die *tentatio* einstellt, weil ihr Wesen es verlangt, aus sich selbst heraus zu treten, um sich der Welt zu stellen.

²³³ Vgl. Röm 8,17

²³⁴ M. Heidegger: Augustinus und der Neuplatonismus (GA 60), S. 248

²³⁵ Ebd. 246

²³⁶ F. W. Herrmann: Gottsuche und Selbstausslegung; in: *Studia Phaenomenologica*, S. 218

²³⁷ M. Heidegger: Augustinus und der Neuplatonismus (GA 60), S. 239

5.2.3.3. Das Streben nach der *vita beata* als Lebensvollzug des Christ-Seins

Bei Augustinus findet sich in seiner Gottsuche eine entscheidende Wende: „*Früher (Kap. 6,8 u. 6,9) fragte Augustinus: Was aber liebe ich, wenn ich Gott liebe? Was aber ist es, wenn ich meinen Gott liebe? Zu Beginn des Kap. 20,29 heißt es jetzt aber: „Wie also soll ich, Herr, Dich suchen? Denn such ich Dich, meinen Gott, so suche ich das selige Leben (vitam beatam).“*²³⁸

Das selige Leben, die *vita beata*, ist nach Heidegger bei Augustinus so zu verstehen, dass es sich hierbei weniger um ein zu erreichendes Ziel, als vielmehr um einen Seelenzustand handelt, der sich im Vollzug eines seligen Lebens einstellt.

*D.h. im Suchen dieses Etwas als Gott komme ich selbst dabei in eine ganz andere Rolle. Ich bin nicht nur der, von dem das Suchen ausgeht und irgendwo sich hinbewegt, oder in dem das Suchen geschieht, sondern der Vollzug des Suchens selbst ist etwas von dem selbst.*²³⁹

Man kann also mit Heidegger sagen, dass – wenn Augustinus danach fragt, wie er Gott suchen soll (*Quomodo ergo te quaero, domine?*) – die Suchbewegung der Frage „Was aber liebe ich, wenn ich dich liebe?“ (*Quid autem amo, cum te amo?*) die eigentliche Antwort liefert. Oder anders ausgedrückt: Im Vollzug dieser Frage stellt sich gleichsam das selige Leben selbst ein und in weiterer Folge ist derjenige in Gott, der die *vita beata* anstrebt: „*In dieser Stelle liegt für Heidegger der Wendepunkt der gesamten Augustin-Interpretation der religiösen Erfahrung verborgen, da Augustin in der Frage nach der *vita beata* das Wesen der religiösen Erfahrung erkennt, und deshalb macht eine solche Suche nach Gott die Faktizität selbst aus.*“²⁴⁰ Das Wesen des seligen Lebens sieht Heidegger bei Augustinus als Freude an der Wahrheit.

*Beata vita ist gaudium, näherhin gaudium de veritate, verstanden als existenziell auf *vita beata* bezogene. (Auf dem Weg der Veritas aber zugleich der Einbruch der griechischen Philosophie.)*²⁴¹

Genau hier zeigt sich mit Augustinus der Bruch in der christlichen Tradition an. Zwar steht der römische Kirchenvater durchaus noch in einer kontinuierlichen Fortführung der urchristlichen Religiosität, gleichzeitig bezieht er sich aber schon auf die griechische Philosophie, mit deren Hilfe er seinen eigenen Glaubensvollzug terminologisch zu beschreiben versucht und ihn folglich zunehmend verdeckte.

²³⁸ F. W. Herrmann: Gottsuche und Selbstausslegung; in: *Studia Phaenomenologica*, S. 209

²³⁹ M. Heidegger: Augustinus und der Neuplatonismus (GA 60), S. 192

²⁴⁰ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 271

²⁴¹ M. Heidegger: Augustinus und der Neuplatonismus (GA 60), S. 201

6. Neubestimmung des Fragehorizonts

Im folgenden Abschnitt wird nun auf Grundlage des bisher Ausgeführten jener Fragehorizont bestimmt, aus dem heraus sich die Gottesfrage im Denken des frühen Heidegger zeigt. Eine zentrale Rolle spielt hierbei seine Kritik jener Philosophie, die der Theologie zuarbeitete. Da die theologische Lehre wesentlich metaphysisch geprägt war, wurde – so Heidegger – das Göttliche verstellt. So führt kein Weg an einer „Kritik der Metaphysik“ vorbei, denn nur durch deren Destruktion kann nach Heidegger die Gottesfrage im rechten Licht erscheinen.

Die Inanspruchnahme der Philosophie durch die Theologie mag eine zusätzliche Erklärung dafür sein, weshalb Heidegger für sein Denken den Begriff Philosophie stets umging, bis er schließlich in seiner Spätphase eine Bezeichnung vollends vermied: *„Da aber die Metaphysik im wesentlichen mit Philosophie zusammenfällt, so ist ein Denken, das den Versuch wagt, die Metaphysik zu überwinden, geneigt, gewissermaßen die Philosophie zu verabschieden, und dementsprechend ist Heidegger nur konsequent, wenn er für sein spätes Denken den Titel Philosophie nicht mehr in Anspruch nimmt.“*²⁴²

Jene Schriften Heideggers, die sich dezidiert von der Metaphysik abwenden, sind nach 1927 erschienen und somit eigentlich seinem spät(er)en Denken zuzurechnen. Dennoch haben sie für die hier behandelte Thematik über das Motiv der Gottesfrage beim frühen Heidegger eine erhellende Funktion, weshalb auf einige dieser Spätwerke zurückgegriffen wird. Ein Schwerpunkt in der folgenden Analyse liegt vor allem in der Auseinandersetzung mit der Schrift *„Phänomenologie und Theologie“* (1927). Obwohl dieses Werk nach *„Sein und Zeit“* verfasst wurde und mithin den Wechsel in Heideggers Denken anzeigt, steht es noch im Bezug zum fundamentalontologischen Denken und zur metaphysischen Sprache. Der zentrale Gedanke der Metaphysik als eine Onto-Theo-Logik taucht in dieser Abhandlung zwar noch nicht auf (der Begriff „Ontotheologie“ erscheint überhaupt erstmals in der 1936 gehaltenen Schelling-Vorlesung), dennoch werden zentrale Gedanken hier bereits vorbereitet, zumal *„Heideggers Kritik der Ontotheologie u.a. mit seiner ihm eigenen Auffassung der Theologie wesentlich zu tun hat und auch mit seiner Kritik des metaphysischen Gottesbegriffs im innigsten zusammenhängt.“*²⁴³

²⁴² I. M. Fehér: Heideggers Kritik der Ontotheologie; in: Religion und Gott, S. 202

²⁴³ Ebd. S. 201

6.1. Die Metaphysik als Onto-Theo-Logik

6.1.1. Das Wesen der Metaphysik

Die Philosophie ist aufs Engste mit der Metaphysik verbunden. Dieser Sachverhalt ist für Heidegger evident. Bereits in seiner Habilitationsschrift weist er auf den Zusammenhang zwischen beiden hin – wenngleich er ihn dort aber noch für eine unhintergehbare Gegebenheit hält.

Die Philosophie kann ihre eigentliche Optik, die Metaphysik, auf die Dauer nicht entbehren.²⁴⁴

Im Laufe seiner Entwicklung versucht Heidegger jedoch, die Philosophie vom metaphysischen Denken abzulösen. Dazu bestimmt er zunächst das Wesen der Metaphysik in ihrem Kern und bringt sie in Bezug zu jeglicher anderen Form (wissenschaftlichen) Denkens. Heidegger kommt zu dem Schluss, dass keine der Wissenschaften einen Vorzug hat, sondern nur einen ihr jeweils besonderen Weltbezug, den sie anhand einer eigentümlichen Sprache und Ausdrucksweise zur Erklärung bringen will.

Die Gebiete der Wissenschaften liegen weit auseinander. Die Behandlungsart ihrer Gegenstände ist grundverschieden. [...] Und doch — in allen Wissenschaften verhalten wir uns, ihrem eigensten Absehen folgend, zum Seienden selbst. Gerade von den Wissenschaften aus gesehen hat kein Gebiet vor dem anderen einen Vorrang, weder die Natur vor der Geschichte noch umgekehrt.²⁴⁵

Bedeutend ist nun, dass Heidegger alle Wissenschaften in einem Bezug zum Seienden sieht. Die Lehre aber, die sich mit dem Seienden als solchen beschäftigt, ist die Metaphysik. Sie ist die Darstellung des Seienden und gerade darin – wie Heidegger betont – unterschiedlich zu all den anderen Wissenschaften.

Allein der radikale Begriff der Metaphysik, den ich im Graeca-Vortrag andeutete, zeigt, daß auch die Philosophie als Ontologie im Ganzen eine von der positiven Wissenschaft total verschiedene Ontik ist²⁴⁶

Heidegger hat damit das eigentliche Wesen der Metaphysik derart bestimmt, das dieses sich nicht nur in der Erforschung des Seienden erübrigt, sondern wesentlich das Seiende als Seiendes deutet. Mit anderen Worten: Die Metaphysik bestimmt anhand der von ihr getätigten Aussagen, wie das Seiende erscheint.

²⁴⁴ M. Heidegger: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (GA 1,1), S. 403

²⁴⁵ M. Heidegger: Was ist Metaphysik? (GA 9), S. 104

²⁴⁶ M. Heidegger: Brief an R. Bultmann vom 23.10.1928; in: Briefwechsel, S. 66

Die Metaphysik sagt, was das Seiende als das Seiende ist. Sie enthält einen λόγος (Aussage) über das ὄν (das Seiende). Der spätere Titel »Ontologie« kennzeichnet ihr Wesen.²⁴⁷

In diesem Verständnis von Ontologie liegt für Heidegger auch die Bestimmung dessen, was Aristoteles mit πρώτη φιλοσοφία bezeichnete, die als „Erste Philosophie“ ein erstes interpretatorisches Verständnis des Seienden gibt. Diese „Tätigkeit“ selbst ist ein Seinsvollzug, der als hermeneutischer Prozess das Seiende auslegt und sich so gleichsam aus dem metaphysischen Sein ergibt. Damit ist die Bestimmung der Metaphysik als eine rein beschreibende Erkenntnislehre nicht länger angemessen. Stattdessen ist sie als ein auslegendes Verfahren zu verstehen, die gleichsam die Voraussetzung schafft, die sie selbst interpretiert.

Die Metaphysik [...] ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie. Dieses onto-theologische Wesen der eigentlichen Philosophie (πρώτη φιλοσοφία) muß wohl in der Art begründet sein, wie sich ihr das ὄν, nämlich als ὄν, ins Offene bringt.²⁴⁸

Wenn man dieser Interpretation der πρώτη φιλοσοφία, wie sie Heidegger darlegt, zustimmt, so ergibt sich daraus, dass ein solches „Erste Philosophie“ genannt wird, das in seiner metaphysischen Prägung sowohl über ein ontologisches als auch über ein theologisches Moment verfügt und in diesem Sinne onto-theo-logisch verfasst ist. Freilich muss hier kritisch rückgefragt werden, ob Heideggers Verständnis der aristotelischen πρώτη φιλοσοφία die einzig schlüssige mögliche ist, oder ob er nicht vielmehr gegen die theologische Instrumentalisierung der Metaphysik angeht: *„»Notwendigkeit« und Weise von Heideggers Rückgang zu den (frühen) Griechen wird nur evident, wenn man sich Heideggers Gebrauch des Wortes Metaphysik als Ausdruck einer geschichtsphilosophischen Konstruktion vergegenwärtigt, die mit einer Schuldzuweisung für den gegenwärtigen Zustand von Denken und Leben an die Metaphysik wesentlich verknüpft ist.“²⁴⁹*

Dennoch ist nicht zu bestreiten, dass die Metaphysik in der philosophisch-theologischen Tradition als der vornehmliche Ort für die Gottesfrage gesehen wurde. Daher auch bezeichnet Heidegger mit dem Begriff „Ontotheologie“ das Wesen der Metaphysik als die Zusammenschau der Ontologie, die Lehre des Seienden, und mit der „Theologie“ die Lehre von Gott im Sinne des höchsten Seienden.

²⁴⁷ M. Heidegger: Einleitung zu »Was ist Metaphysik?« (GA 9), S. 378

²⁴⁸ Ebd.

²⁴⁹ W. Beierwaltes: Heideggers Rückgang zu den Griechen, S. 7

6.1.2. Der Begriff der Onto-Theo-Logik

Die oben erwähnte Gleichsetzung von Gott mit einem höchsten Seienden ist nun für Heidegger die eigentliche Verfehlung der Metaphysik als Ontotheologie. Bevor dieser Einwand näher erörtert wird, muss der ontotheologische Gehalt näher bestimmt werden. Heidegger bezieht sich zunächst auf einen aristotelischen Gedanken, der die Frage nach dem Seienden auf zweifache Weise stellt:

Das Zwiegestaltige der Frage nach dem Sein des Seienden läßt sich in den Titel Onto-Theo-Logie zusammenfassen. Die zwiefältige Frage: Was ist das Seiende? lautet einmal: Was ist (überhaupt) das Seiende? Die Frage lautet zum anderen: Was (welches) ist das (schlechthin) Seiende?²⁵⁰

Obwohl Aristoteles die beiden Fragen noch getrennt voneinander formulierte, waren sie – wenngleich Heidegger behauptet, dass diese Verknüpfung weitestgehend unbeachtet blieb – immer schon durch das Seiende miteinander verbunden.

Die Frage nach dem ὅν ἢ ὅν (nach dem Seienden als einem solchen) hält sich aber dort in einem freilich dunklen Zusammenhang mit der Frage nach dem Seienden im ganzen (θεῖον).²⁵¹

Im Laufe der Zeit kam es Heideggers Einschätzung nach zur Vermischung der zwei Blickrichtungen, sodass die beiden schließlich „als die Frage nach dem Seienden als solchem und im Ganzen“²⁵² kulminierten. Eine Konsequenz daraus war, dass dem Seienden als Ganzes ein alles umfassendes Seiendes hinzugefügt wurde. Hier zeigt sich bereits das metaphysische Gottesverständnis in Grundzügen an, das schließlich zur Annahme Gottes als das höchste Seiende führte. Den Höhepunkt diese Ineinsetzung sieht Heidegger in Hegels Philosophie, die den Absoluten Begriff mit dem Gottesbegriff gleichstellte: „Für Heidegger ist aber Hegels Logik nicht nur Ontologie, sondern auch Theologie und damit Ontotheologie. Sein Argument ist, daß Hegel die logische Idee mit Gott identifiziert. Damit folgt er dem Vorurteil, Hegel löse Gott in dem Begriff auf.“²⁵³

Es soll nun nicht darauf eingegangen werden, inwieweit dieser Befund tatsächlich der Hegelschen Philosophie gerecht wird. Für die hier zu behandelnde Thematik ist lediglich der Umstand relevant, dass für Heidegger die Ontotheologie mit Hegel letztlich als Onto-Theo-Logik gefasst werden kann.

²⁵⁰ M. Heidegger: Kants These über das Sein (GA 9), S. 449

²⁵¹ M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik (GA 3), S. 220

²⁵² M. Heidegger: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (GA 11), S. 63

²⁵³ C. Iher: Interpretationen zum Deutschen Idealismus; in: Heidegger Handbuch, S. 200

Wir verstehen jetzt den Namen »Logik« in dem wesentlichen Sinne, der auch den von Hegel gebrauchten Titel einschließt und ihn so erst erläutert, nämlich als den Namen für dasjenige Denken, das überall das Seiende als solches im Ganzen vom Sein als dem Grund (λόγος) her ergründet und begründet. Der Grundzug der Metaphysik heißt Onto-Theo-Logik.²⁵⁴

Heidegger sagt damit, dass nicht nur die Philosophie nach Aristoteles in den Dienst der Theologie gestellt wurde, sondern dass das Denken selbst metaphysisch geprägt war. Dadurch kam es zu jenen Unschärfen in der Gottesfrage, die Heidegger kritisierte. In diesem Zusammenhang sei hier noch ein Kantisches Gedanke erwähnt, der diese Entwicklung zwar zu korrigieren versuchte, aber letztlich daran scheiterte: „Kant verstand unter »Ontotheologie« bekanntlich jene von der christlichen Offenbarungstheologie (*theologia revelata*) unterschiedene Vernunfttheologie (*theologia rationalis*), insofern sie ‚ohne Beihülfe der mindesten Erfahrung‘ das Vorhandensein eines höchsten Wesens (*summum ens, ens perfectissimum*) bzw. einer obersten Ursache *apriori* ‚durch bloße Begriffe‘ zu erkennen glaubt“.²⁵⁵

Kant sonderte zwar die philosophische Vernunft von der theologischen Offenbarung²⁵⁶ ab, dennoch stand er weiterhin auf metaphysischen Boden. Obwohl er also die ontologische Gottesbeweisführung, die behauptete aus dem Begriff Gottes dessen Dasein zu schließen, zurückwies, vermochte er nicht die verantwortlichen Denkmuster zu überwinden, die genau in diese Aporien führten.

*Die Kantische Grundlegung der Metaphysik setzte ein bei der Begründung dessen, was der eigentlichen Metaphysik, der *Metaphysica specialis*, zugrunde liegt, bei der Begründung der *Metaphysica generalis*. Diese ist aber - als "Ontologie" - bereits die zu einer Disziplin verfestigte Form dessen, was in der Antike, zuletzt bei Aristoteles, als ein-Problem der *πρώτη φιλοσοφία*, des eigentlichen Philosophierens, stehen blieb.²⁵⁷*

Hier zeigt sich Heideggers Haupteinwand gegen die Metaphysik als Onto-Theo-Logik. Sie selbst ist keine voraussetzungsfreie Philosophie, sondern ganz im Gegenteil: Metaphysisches Denken schafft aufgrund seiner Verfasstheit eine bestimmte Sichtweise auf die Welt und auch auf Gott. Solange sie sich den Umstand nicht bewusst macht, dass die Logik, in der sie operiert, keine allgemeingültige, sondern eine ihr zugehörige – ja sogar, dass sie diese selbst entwirft – kann sie nicht beanspruchen, auf die Frage nach Gott eine umfassende Antwort zu geben.

²⁵⁴ M. Heidegger: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (GA 11), S. 66 ff.

²⁵⁵ A. K. Wucherer-Huldenfeld: Fußfassen ; in: "Herkunft aber bleibt stets Zukunft", S. 161

²⁵⁶ vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft (3. Hauptstück, 7. Abschnitt) (1787)

²⁵⁷ M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik (GA 3), S. 220

6.1.3. Kritik an der Metaphysik als Onto-Theo-Logik

Heideggers Hauptkritikpunkte an der Metaphysik als Onto-Theo-Logik lassen sich an drei Punkten festmachen, die einen Einfluss auf den metaphysischen Gottesgedanken nehmen. Diese Punkte stehen in Beziehung zueinander, weshalb eine inhaltliche Abgrenzung in aller Schärfe kaum zu vollziehen ist, dennoch werden sie hier wie folgt klassifiziert. Erstens: die Nichtbeachtung der ontologischen Differenz, zweitens: die Ineinssetzung der beiden Grundfragen nach dem Seienden und drittens und für die Gottesfrage von entscheidender Bedeutung: die Rückführung des Seienden auf ein Göttliches.

6.1.3.1. Die Nichtbeachtung der ontologischen Differenz

Die anfängliche und daher auch für die beiden anderen Kriterien ursächliche Problematik der Metaphysik liegt in ihrem Nicht-Bedenken der ontologischen Differenz, d.h. nicht die Unterscheidung von Sein und Seiendem in Betracht zu ziehen. Diese Differenz wird erst gar nicht in den Blick genommen, da sich die Metaphysik als Ontologie – so Heidegger – ausschließlich mit dem Seienden und nicht mit dem Sein beschäftigt.

Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst.²⁵⁸

Wenn überhaupt, so würde das Sein so nur als ein allgemeines Seiendes gedacht werden, nicht aber als ein vom Seiendes zu Unterscheidendes. „*Alle Metaphysik ist onto-theo-logisch strukturiert, indem sie die ontologische Differenz in einem gewissen Zirkel denkt: Das Seiende gründet im Sein. Dieses begründet das Seiende, wobei dieses Sein wiederum durch das Seiende, nunmehr als das Seiendste vorgestellt, begründet wird. Wird also das Sein des Seienden im Allgemeinen, welches Seiendes hervorbringt, als Grund des Seienden ausgelegt, so bedarf es, vom Begründeten her gedacht, der diesem gemäßen Begründung durch ein Seiendstes (das höchste Seiende).*“²⁵⁹

Darin ist nun die erste Fehleinschätzung der Metaphysik hinsichtlich des Gottesbegriffes zu sehen, die Gott als das allgemeinste Seiende versteht, denn diese Annahmen fußt letztlich auf einer induktiven Schlussfolgerung, die Wesentliches unbeleuchtet lässt.

²⁵⁸ M. Heidegger: Einleitung zu »Was ist Metaphysik?« (GA 9), S. 367

²⁵⁹ A. K. Wucherer-Huldenfeld: Fußfassen ; in: "Herkunft aber bleibt stets Zukunft", S. 163

6.1.3.2. Die Ineinssetzung der beiden Grundfragen nach dem Seienden

Somit ist gleich der zweite Kritikpunkt anzuschließen, der sich aus dem Vorwurf der Zusammenziehung der beiden Fragen nach dem Seienden ergibt.

Der Titel "Metaphysik" bezeichnet einen Problembegriff, in dem nicht nur die beiden Grundrichtungen des Fragens nach dem Seienden, sondern zugleich ihre mögliche Einheit fraglich ist. Hierbei wird noch davon abgesehen, ob die zwei genannten Fragerichtungen überhaupt das ganze der Problematik einer grundsätzlichen Erkenntnis des Seienden erschöpfen.²⁶⁰

Hier bringt Heidegger zweierlei zur Sprache. Einerseits, dass die Metaphysik gar nicht in der Lage ist, einem Vollständigkeitsanspruch in der Beschreibung der Wirklichkeit gerecht zu werden. Dieser Vorwurf greift auch schon in der Beanstandung der Nichtbeachtung der ontologischen Differenz. Andererseits wird durch die Annahme der Einheit von Seiendem als solches und Seiendem im Ganzen ein höchstes Seiendes konstruiert, das kurzerhand mit Gott assoziiert wird. Nicht nur im Hinblick auf den mangelhaften Vollständigkeitsanspruch der Metaphysik erscheint eine solche Gleichstellung jedoch mehr als fragwürdig.

6.1.3.3. Die Rückführung des Seienden auf ein Göttliches

Die Spitze der Heideggerschen Metaphysik-Kritik richtet sich gegen die Auffassung Gottes als etwas Seiendes in Anlehnung eines in der Welt vorhandenen Objekts.

Gott ist das höchste Seiende, summum ens, das vollkommenste Seiende, ens perfectissimum. Was am vollkommensten ist, das eignet sich offenbar am meisten als das exemplarische Seiende, an dem die Idee des Seins abgelesen werden kann. [...] Diese Orientierung der Ontologie an der Gottesidee wurde für die nachkommende Geschichte der Ontologie und ihr Geschick von ausschlaggebender Bedeutung.²⁶¹

Über die Rechtmäßigkeit dieser Annahme hegt Heidegger seine Zweifel, da sie sowohl auf ungenügenden Prämissen als auch auf Einseitigkeiten beruht. Würde man ausschließlich diesem Anspruch folgen, so besteht die Gefahr, Gott zu einem metaphysischen Derivat zu depontenzieren. Es stellt sich also mit Heidegger die Frage, ob es überhaupt angebracht ist, die traditionelle Metaphysik in ihrer Funktion als natürliche Vernunfttheologie zur Alleingesetzgeberin der Philosophie zu machen, oder ob nicht doch zwischen beiden Bereichen scharf zu differenzieren ist.

²⁶⁰ M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik (GA 3), S. 220 ff.

²⁶¹ M. Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24), S. 38

6.2. Phänomenologie und Theologie

6.2.1. Der doppelsinnige Theologie-Begriff

Der folgende Abschnitt wendet sich dem Heideggerschen Verständnis von Theologie in Abgrenzung zur Phänomenologie zu. Darin erscheint allein der Begriff „Theologie“ schon als ein doppelsinniger, da er – gerade unter philosophischer Perspektive – auf zweifache Art gelesen werden kann. Diese doppelte Lesart kam dadurch zustande, indem ein griechischer Terminus für einen faktischen Vollzug verwendet wurde.

Das geht so weit, daß schon Aristoteles die πρώτη φιλοσοφία, die erste Philosophie, θεολογία nannte. Dabei ist zu beachten, daß dieser Begriff der Theologie nichts zu tun hat mit dem heutigen Begriff der christlichen Theologie als einer positiven Wissenschaft. Er hat lediglich mit ihm das Wort gemeinsam.²⁶²

Einerseits fungiert der Terminus „Theologie“ also im Sinne einer Reflexion auf den Offenbarungsglauben, andererseits wird damit die philosophische Betrachtung auf ein erstes Prinzip bezeichnet. Man kann somit sagen, dass Heidegger zwei Theologiebegriffe, einen positiven und einen negativen, unterscheidet. *„Letzterer ist der kirchliche, von der ontotheologischen Metaphysik herrührende, vorwiegend aristotelisch-scholastisch geprägte Lehrbegriff, dem Heidegger zeit seines Lebens äußerst kritisch gegenüberstand. Der andere ist ein in seinem Sinne gefaßter, der - gemäß der von ihm der Theologie zugewiesenen Aufgabe - »aus dem Glauben entspringt«, daraus motiviert ist und »als begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz« einzig auf »die christliche Existenz selbst in ihrer Konkretion« zielt, »nie [auf] ein an sich gültiges System theologischer Sätze über allgemeine Sachverhalte innerhalb eines u.a. vorhandenen Seinsgebietes«²⁶³*

Diese zwei Dimensionen der Theologie wurden im Laufe der Zeit immer mehr zusammengedacht. Die Ursache dafür liegt, wie schon im Augustinus-Kapitel angezeigt, in der griechisch-philosophischen Rezeption der christlichen Glaubensunterweisung begründet: diese sah vor allem im biblischen Schöpfungsmythos, der Gott als die Ursache alles Seienden nennt, eine Entsprechung zu *»dem ontologischen Charakter des Herstellens«*. In weiterer Folge näherten sich beide Systeme – System des Denkens und System des Glaubens – einander immer mehr an, bis sie in der mittelalterlichen Scholastik schlussendlich gleichgesetzt wurden.

²⁶² M. Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24), S. 38

²⁶³ I. M. Fehér: Heideggers Kritik der Ontotheologie; in: Religion und Gott, S. 210

*Die antike Ontologie war in ihren Fundamenten und Grundbegriffen trotz anderer Ursprünge der christlichen Weltauffassung und Auffassung des Seienden als ens creatum gleichsam auf den Leib zugeschnitten. Gott ist als das ens increatum das herstellungsunbedürftige Seiende schlechthin und für alles andere Seiende die causa prima. Allerdings erfuhr die antike Ontologie durch die Rezeption im Mittelalter eine wesentliche Umbiegung.*²⁶⁴

Nicht nur die Philosophie wurde durch diese Allianz kontaminiert, sondern umgekehrt auch die Theologie. Anstatt sich auf den Glauben zu beziehen, orientierte sie sich zunehmend am philosophischen Denken, sodass sie den Bezug zu ihren eigenen Wurzeln immer mehr verdeckte. In dem Kapitel zur Phänomenologie der Religion wurde bereits darauf hingewiesen, dass Heidegger einen erheblichen Unterschied zwischen der religiösen Erfahrung und der theologischer Reflektion darüber macht.

*Scharf zu trennen: das Problem der Theologie und das der Religiosität. Bei der Theologie ist zu beachten ihre ständige Abhängigkeit von Philosophie und der Lage des jeweiligen theoretischen Bewußtseins überhaupt. Die Theologie hat bis jetzt keine originäre theoretische Grundhaltung der Ursprünglichkeit ihres Gegenstandes entsprechend gefunden*²⁶⁵.

Heidegger sagt somit, dass die Theologie sich an ihrem eigentlichen Geltungsbereich, den des Glaubens, vorbeientwickelt hat. Der einzige Ausweg diesem Dilemma zu entkommen, besteht nun darin, sich von der Philosophie abzukoppeln und wieder zurück zu den eigenen Zuständigkeiten zu finden.

Es sei nochmals in Erinnerung gerufen, dass der frühe Heidegger beabsichtigte, die Philosophie als Phänomenologie im Sinne einer vor-wissenschaftlichen Begründungslehre zu fassen, die als Bedingung für die anderen Wissenschaften zu sehen ist. Die Theologie nimmt in diesem Spannungsverhältnis eine Mittelstellung ein: weder ist sie selbst Ursprungswissenschaft ist, noch weist sie über ein mit den anderen Wissenschaften vergleichbares Untersuchungsgebiet auf: „*Heidegger versucht also, den genauen Ort der Theologie in der Architektur der Wissenschaften nach Sein und Zeit zu bestimmen, ohne freilich seine skeptischen Vorbehalte hinsichtlich ihres Charakter als Wissenschaft aufzugeben.*“²⁶⁶

Das eigentliche Anliegen Heideggers ist es demnach, die Vereinigung zwischen Philosophie und Theologie aufzubrechen und sie ihren jeweiligen Bestimmungen zuzuführen.

²⁶⁴ M. Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24), S. 167

²⁶⁵ M. Heidegger: Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (GA 60), S. 310

²⁶⁶ M. Jung: Heidegger und die Theologie; in: Heidegger-Handbuch, S. 475

6.2.2. Die Verhältnisbestimmung von Phänomenologie und Theologie

6.2.2.1. *Das vulgäre Verhältnis*

Aufgrund der obigen Ausführungen könnte man nun annehmen, Heidegger möchte die Theologie und Phänomenologie anhand der ihnen jeweils zugehörigen Geisteshaltungen trennen. Doch genau das Gegenteil ist der Fall, denn gerade dieses Unterscheidungskriterium bezeichnet er als ein vulgäres.

Die vulgäre Auffassung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie orientiert sich gern an den Gegensatzformen von Glaube und Wissen, Offenbarung und Vernunft.²⁶⁷

Jene Art von Differenzierung, bei denen die eine Lehre als eine glaubensfreie und die andere als glaubensmäßige beschrieben werden, hält nach Heidegger einem wissenschaftlichen Anspruch nicht stand, da es ihr an argumentativer Überzeugungskraft fehlt. Bei solch einer Definition stünden sich lediglich zwei voneinander divergierende weltanschauliche Positionen gegenüber, die höchsten einen ideologischer Disput über Ansichten führen könnten, aber keinen wesentlichen Beitrag für eine methodische Bestimmung des Verhältnisses von Phänomenologie und Theologie leisten würden.

Auf diesem Wege eines Vergleiches des faktischen Verhältnisses wäre keine grundsätzliche Einsicht zu gewinnen, wie die christliche Theologie und die Philosophie zueinander sich verhalten.²⁶⁸

Hinzu kommt, dass in der vulgären Auffassung zwar unterschiedliche Zugänge bestimmend sind, die zu untersuchende Thematik der beiden Bereiche aber ein und dieselbe bleibt.

[In] der vulgären Vorstellung [hat] jede der beiden gewisser Weise denselben Bereich — das menschliche Leben und die Welt — zum Thema [...], — nur jede am Leitfaden einer bestimmten Art der Erfassung: die eine aus dem Prinzip des Glaubens, die andere aus dem Prinzip der Vernunft.²⁶⁹

Heidegger möchte aber gerade die Trennung dahingehend vollzogen wissen, wo es um die je ihnen spezifischen Zuständigkeiten geht. Deshalb bestimmt er in weiterer Folge die Beziehung von christlicher Offenbarungstheologie und philosophischer Phänomenologie als das Verhältnis von zwei Wissenschaften.

²⁶⁷ M. Heidegger: Phänomenologie und Theologie (GA 9), S. 47

²⁶⁸ Ebd.

²⁶⁹ Ebd. S. 49

6.2.2.2. Das Wissenschafts-Verhältnis

Um das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie als ein Wissenschafts-Verhältnis zu bestimmen, führt Heidegger zunächst eine Definition von „Wissenschaft“ an.

Wissenschaft ist die begründende Enthüllung eines je in sich geschlossenen Gebietes des Seienden, bzw. des Seins, um der Enthülltheit selbst willen.²⁷⁰

Mit der Bemerkung, dass diese Enthüllung sich auf Seiendes bzw. auf das Sein bezieht, greift Heidegger bereits implizit auf den nächsten Schritt hinsichtlich eines weiteren Unterscheidungskriteriums voraus:

es gibt notwendig zwei Grundmöglichkeiten von Wissenschaft: Wissenschaften vom Seienden, ontische Wissenschaften — und die Wissenschaft vom Sein, die ontologische Wissenschaft, die Philosophie²⁷¹.

Für ihn ist demnach die Phänomenologie ontologisch, d.h. die Wissenschaft vom Sein, während alle anderen – so eben auch die Theologie – ontische Wissenschaft von einem je spezifisch Seiendem ist. Damit rückt er die Theologie zu den anderen ontischen Wissenschaften und grenzt sie zugleich von der Philosophie ab.

Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden.²⁷²

In einem letzten Schritt ist noch zu klären, worin der je spezifische Charakter dieser beiden Formen von Wissenschaften liegt. Die ontischen Wissenschaften, zu denen nunmehr die Theologie zählt, nennt Heidegger auch positive Wissenschaften, weil ihnen ein Positum gegeben ist. Dieses Positum ist nichts anderes als jenes Seiende, das untersucht werden soll und das als ein unreflektiert Gegebenes bereits vorliegt.

Ihr Charakteristikum liegt darin, daß die Richtung der Vergegenständlichung dessen, was sie zum Thema machen, geradezu auf das Seiende zugeht als eine Fortführung der schon existierenden vorwissenschaftlichen Einstellung zu diesem Seienden.²⁷³

Die Phänomenologie als ontologische Wissenschaft richtet ihren Blick hingegen vom Seienden auf das es bedingende Sein. Damit ist sie von der Theologie nicht nur relativ, sondern – wie Heidegger bereits oben zitiert wurde – absolut verschieden.

²⁷⁰ M. Heidegger: Phänomenologie und Theologie (GA 9), S. 48

²⁷¹ Ebd.

²⁷² Ebd. S. 49

²⁷³ Ebd. S. 48

6.2.3. Die Theologie als Glaubenswissenschaft

6.2.3.1. *Das Positium der Theologie*

Wird die Theologie als eine positive Wissenschaft bestimmt wird, so verfügt sie folglich über ein Positium. Heidegger führt auf die Frage, worin nun ihr Gegenstand läge, zunächst eine unzureichende Bestimmung an: die kurzsichtige Annahme, die Theologie untersuche das geschichtliche Christentum.

*Offenbar wäre das eine Fehlbestimmung der Theologie, denn die Theologie selbst gehört mit zum Christentum. Die Theologie selbst ist etwas, was sich weltgeschichtlich, allgemein historisch bekundet im inneren Zusammenhang mit dem Ganzen des Christentums selbst.*²⁷⁴

Wenn die Theologie aber Teil des Christentums ist und von diesem wesentlich »getragen und bestimmt« wird, so kann man die Theologie als das »Selbstbewußtsein des Christentums« bezeichnen. Indem sie sich aber gleichzeitig über dessen Geschichtlichkeit bewusst ist, reflektiert die Theologie diese Kenntnis der christlichen Historizität als ein Zusätzliches mit:

*Theologie ist ein begriffliches Wissen um das, was Christentum allererst zu einem ursprünglich geschichtlichen Ereignis werden läßt, ein Wissen von dem, was wir Christlichkeit schlechthin nennen. Wir behaupten nun: das Vorliegende (Positum) für die Theologie ist die Christlichkeit.*²⁷⁵

Heidegger setzt in Folge die Christlichkeit mit dem Glauben gleich, sodass dieser letztlich als der eigentliche Gegenstand der Theologie ausgewiesen wird. Der Glaube ist aber nicht nur ein theologisches Positium, sondern auch eine »Existenzweise des menschlichen Daseins«. Seine Bestimmung erhält er durch das, was in ihm geglaubt wird. Für das Christentum ist dies der Glaube an »Christus, den gekreuzigten Gott« als ein in der Geschichte offenbar gewordenes Geschehen. Zusammenfassend kann daher gesagt werden:

*Glaube ist gläubig verstehendes Existieren in der mit dem Gekreuzigten offenbaren, d. h. geschehenden Geschichte.*²⁷⁶

Das Positium „Glaube“ als ein vollzugsmäßiges Ek-sistieren im Sinn eines „Über-Sich-Hinausgehens“ ist im Vergleich zu anderen Wissenschaften so spezifisch, dass zu klären ist, inwiefern die Theologie noch „wissenschaftlich“ genannt werden kann.

²⁷⁴ M. Heidegger: Phänomenologie und Theologie (GA 9), S. 51

²⁷⁵ Ebd. S. 52

²⁷⁶ Ebd. S. 54

6.2.3.2. *Der Anspruch der Theologie als Wissenschaft*

Heidegger versteht die Theologie als die »*Wissenschaft des Glaubens*«. Aus der Wendung „des Glaubens“ leitet er einen vierfachen Sinn hinsichtlich ihrer Ausrichtung ab. So unterscheidet Heidegger die Theologie konkret als:

1. *die Wissenschaft vom Geglaubten*
2. *die Wissenschaft vom glaubenden Verhalten*
3. *die Wissenschaft, die aus dem Glauben entspringt*
4. *die Wissenschaft des Glaubens mit dem Ziel, die Gläubigkeit auszubilden*²⁷⁷

Mit diesen vier Betrachtungsweisen will Heidegger aufzeigen, dass die Theologie den christlichen Glauben in all seinen Dimensionen auf- und erschließen möchte. Sie ist gleichsam die theoretisch-wissenschaftliche Durchdringung dessen, was in einem christlichen Dasein faktisch vollzogen wird.

*Die Theologie zielt als begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz, d.h. als historische Erkenntnis, einzig auf die in der Gläubigkeit offenbare und durch die Gläubigkeit selbst in ihren Grenzen umrissene Durchsichtigkeit des christlichen Geschehens.*²⁷⁸

Durch ihre Ausrichtung an der gläubigen Existenz – die sich wiederum wesentlich geschichtlich begreift – fasst Heidegger die Theologie nunmehr als eine »*historische Wissenschaft*«. Als solche liegt ihre primäre Aufgabe nicht darin, dogmatische Glaubenssätze zu formulieren, sondern sich vornehmlich an der tatsächlichen christlichen Lebenspraxis zu orientieren – zumal sie es nicht vermag, den Glauben als solchen hervorzubringen.

*Theologie kann den Glauben nur erschweren, das ist näher bringen, daß die Gläubigkeit gerade nicht durch sie — die Theologie als Wissenschaft — sondern einzig nur durch den Glauben gewonnen werden kann.*²⁷⁹

Nachdem dargelegt wurde, was den Anspruch der Theologie als Wissenschaft ausmacht, sieht Heidegger sich veranlasst, einen letzten Irrtum richtig zu stellen:

*Dem Wortbegriff nach besagt Theo-logie: Wissenschaft von Gott. Aber keineswegs ist Gott Gegenstand ihrer Untersuchung, so etwa wie Tiere Thema der Zoologie sind. Theologie ist nicht spekulative Gotteserkenntnis.*²⁸⁰

Diese Behauptung ist für die Neubewertung der Gottesfrage entscheidend.

²⁷⁷ M. Heidegger: Phänomenologie und Theologie (GA 9), S. 55

²⁷⁸ Ebd. S. 56

²⁷⁹ Ebd.

²⁸⁰ Ebd. S. 59

6.2.4. Phänomenologie als Korrektur der Theologie

In dem Abschnitt über die Verhältnisbestimmung von Phänomenologie und Theologie ist klar geworden, dass beide grundsätzlich zwei voneinander formal zu unterscheidende Wissenschaften darstellen: *„Daß diese beiden Richtungen nicht einfach nebeneinander stehen können, wird durch die verschiedenen Ableitungen bestätigt, die im methodischen Bereich daraus erwachsen: einerseits die theologische, andererseits die phänomenologische Bearbeitung.“*²⁸¹

Es gilt nun nur noch zu klären, ob und in welcher Weise es überhaupt eine Verbindung zwischen beiden geben kann. Heidegger stellt dazu klar, dass der vollzugsmäßige Glaube, als der zu behandelnde Gegenstand der Theologie, aus jeglicher Verhältnisbestimmung herausfällt, da er ein eigenständiges Phänomen darstellt und auf keine Form theoretischer Betrachtung angewiesen ist. Genausowenig braucht die Theologie als Glaubenswissenschaft irgendeine andere Disziplin, um den Glauben als solchen nachweisen zu können.

*Der Glaube bedarf nicht der Philosophie, wohl aber die Wissenschaft des Glaubens als positive Wissenschaft. Und zwar ist hier wieder zu scheiden: die positive Wissenschaft des Glaubens bedarf wiederum der Philosophie nicht zur Begründung und primären Enthüllung ihrer Positivität, der Christlichkeit. Diese begründet sich selbst in ihrer Weise.*²⁸²

Wenngleich also für das Positum der Theologie keine zusätzliche Verstehenshilfe vonnöten ist, erfährt die Theologie in ihrem Wesen als Wissenschaft durch die Hinzuziehung der Philosophie doch eine wesentliche Stütze, durch den ein spezifischer Erschließungsmodus überhaupt erst einsichtig wird

*Erst mit dem phänomenologischen Verstehen öffnet sich ein neuer Weg für die Theologie.*²⁸³

Was ist aber nun dieser Weg, den die Theologie mit Hilfe der phänomenologischen Philosophie zu gehen vermag? Erst indem die Phänomenologie die grundsätzlichen Weisen des Daseins, ganz im Sinne einer Ontologie, angibt, kann die Theologie erkennen, was durch den hinzukommenden Glauben überboten wird, sodass *„die Theologie als die »Wissenschaft des Glaubens« und »als positive Wissenschaft« der Philosophie in Gestalt der existenzialen Ontologie des Daseins [bedarf].“*²⁸⁴

²⁸¹ M. Zaccagnini: Christentum der Endlichkeit, S. 65 ff.

²⁸² M. Heidegger: Phänomenologie und Theologie (GA 9), S. 61

²⁸³ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 67

²⁸⁴ F. W. Herrmann: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins; in: ZusammenKlang, S. 303

Die Phänomenologie leitet die Theologie quasi in ihrer Auseinandersetzung mit dem Glauben an. Diese „mit-leitende“ Funktion bezeichnet Heidegger als Korrektion, um den ontischen Gehalt – bei der Theologie das Dasein als Christ – formal anzuzeigen:

Die gekennzeichnete Funktion der Ontologie ist nicht Direktion, sondern nur »mitanleitend«: Korrektion. Philosophie ist das formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe.²⁸⁵

Der vorchristliche Gehalt bezeichnet einerseits die Existenz, bevor sie zu einer christlichen wurde, andererseits ist damit ein allgemeines Existential gemeint, dass jedes menschliche Daseins angeht. Was nun mit der Korrektion theologischer Grundbegriff im Konkreten gemeint ist, erläutert Heidegger anhand der Sünde. So kennt das Leben „in Sünde“ nur der gläubig lebende Mensch. Damit er aber überhaupt eine Vorstellung davon hat, muss er zuvor ein Verständnis von Schuld in einem „vor-christlichen“ Sinne haben:

Alle theologischen Begriffe bergen notwendig das Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert.²⁸⁶

Wie sieht es aber im umgekehrten Fall aus? Ist die Phänomenologie nun auf die Theologie bzw. die anderen ontischen Wissenschaften angewiesen, weil sie hier ihre Existenzberechtigung erfährt? Die Antwort Heideggers: Philosophie kann diese Aufgabe der Korrektion wahrnehmen, sie muss es aber nicht.

Als Ontologie gibt die Philosophie wohl die Möglichkeit, im Sinne jenes charakteristischen Korrektivs von der Theologie genommen zu werden, wenn anders die Theologie mit der Faktizität des Glaubens faktisch werden soll. Die Forderung aber, daß sie so genommen werden muß stellt nicht die Philosophie als solche. [...] Philosophie kann aber sein, was sie ist, ohne daß sie an dieses Korrektiv faktisch fungiert.²⁸⁷

Damit ist das Verhältnis der Philosophie zur Theologie neu bestimmt. Sie ist nicht länger theologischer Stichwortgeber, sondern unabhängig davon. „Man kann nach Heidegger also sagen, dass die Philosophie keine Religion braucht, weil sie sich selbst über ihre Voraussetzungen klar werden kann und auf diese Unabhängigkeit von den anderen Wissenschaften die eigene Art Wissenschaft zu sein baut.“²⁸⁸

Heidegger hat die Beziehung umgedreht. Die Philosophie erhält ihre Berechtigung nicht durch die Theologie, sondern sie betätigt sich auf anderem Gebiet als diese.

²⁸⁵ M. Heidegger: Phänomenologie und Theologie (GA 9), S. 65

²⁸⁶ Ebd. S. 63

²⁸⁷ Ebd. S. 65 ff.

²⁸⁸ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 14

7. Die Neubewertung der Gottesfrage

Wie sich zeigt, ist bei Heidegger die Gottesfrage aus philosophischer Hinsicht ganz anders zu bewerten, als ob aus einer gläubigen Haltung nach Gott gefragt wird. Tatsächlich besteht eine unzulässige Verkürzung darin, wenn von der Gottesfrage die Rede ist, denn damit ist ein ganzes Feld an Fragestellungen mit gemeint. Zutreffender wäre es daher von DEN Gottesfragen zu sprechen. Es erübrigt sich auch nicht, bei scheinbar elementaren Überlegungen wie „Gibt es Gott?“, „Wie ist Gott?“ oder „Wo ist Gott?“ stehen zu bleiben, sondern man muss bedenken, dass die Frage selbst in sich eine frag-würdige ist: *„Gibt es überhaupt eine Möglichkeit, nach Gott zu fragen? Und was heißt überhaupt: Fragen nach Gott? Und falls sich von diesem Weg aus die Frage stellen sollte: Wie, in welcher Weise stellt sie sich dann?“*²⁸⁹

Mit diesen einleitenden Worten soll deutlich gemacht werden, wie komplex und vielfältig sich ein Fragen nach Gott ganz generell gestaltet. Umso zurückhaltender muss man sich geben, wenn man – so wie Heidegger – die Ansicht vertritt, dass schon der Untersuchungshorizont selbst ein höchst fraglicher ist. Gerade der Umstand, dass bei Heidegger die Gottesfrage nie explizit, sondern immer nur implizit thematisiert wurde, kann als Indiz für eine besondere Achtung gesehen werden: *„Heidegger hat in keiner seiner Schriften diese Frage als Philosoph eigens zum Problem gemacht. Das aber hat mit einer Ausklammerung der Frage an sich nichts zu tun, sondern ist vielmehr für den Tieferblickenden gerade ein Zeugnis für den unvergleichlichen Rang, den der Denker der Frage nach Gott zuerkennt.“*²⁹⁰

Auch die Stellung, die Heidegger der Philosophie einräumt, ist hier zu berücksichtigen.

*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.*²⁹¹

Gerade weil Heidegger die Phänomenologie vor-theoretisch verstand, konnte er die Frage nach Gott nicht zur alles entscheidenden Voraussetzung bzw. Vorbedingung des Denkens machen, sondern er musste sie gerade deshalb offen lassen.

²⁸⁹ B. Welte: Auf der Spur des Ewigen, S. 263

²⁹⁰ W. Strolz: Wort und Wahrheit; in: - Monatschrift für Religion und Kultur, S. 508

²⁹¹ M. Heidegger: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (GA 61), S. 197

7.1. Der Gottesbegriff bei Heidegger

Heidegger gibt zu bedenken, dass in der Verwendung eines Begriffes immer auch eine philosophische Grundhaltung mit ausgesagt wird.

Die Theorie der philosophischen Begriffsbildung hat in der Phänomenologie selbst eine ganz andere Position als in der Reflexionsphilosophie. Sie ist also nicht das Korrelat einer von außen auf fertige Philosophie gestülpten Reflexion, sondern das vollzugsmäßige und existente Erwirken der Philosophie selbst.²⁹²

Seiner Ansicht nach besteht die Grundlage, auf der sich Begriffe ganz allgemein konstituieren, im vorausgesetzten Beziehungsgefüge zwischen Subjekt und Objekt.

Mit dem Vorgriff der Konstitution ist alles - Objektives und Subjektives - zum Beziehungszusammenhang, zu einer Sachlichkeit oder Dinglichkeit im weitesten Sinne prädestiniert. Alles verfällt diesem Schicksal. »Gott« wird zur absoluten Universitas dieser Beziehungen, die der Idee nach absolut wißbar ist.²⁹³

Das hat für den Gottesbegriff weitreichende Konsequenzen, da in der Anwendung des Begriffes unreflektiert eine Verdinglichung stattgefunden hat. „Gott“ wird folglich zu einem Objekt – wenn auch zum allgemeinsten. Diese begriffliche Vorentscheidung prägt die von Heidegger kritisierte christliche bzw. philosophische Tradition.

7.1.1. Der christliche Gott

Heideggers philosophisch-kritisches Verständnis des christlichen Gottes verdankt sich nicht unwesentlich seiner Auseinandersetzung mit Friedrich Nietzsche²⁹⁴ (1844-1900), durch den er zwischen Christlichkeit und Christentum unterscheidet.

Wie denn Nietzsche unter Christentum nicht das christliche Leben versteht, das einmal und für kurz Zeit vor der Abfassung der Evangelien und der Missionspropaganda des Paulus bestand. Das Christentum ist für Nietzsche die geschichtliche, weltlich-politische Erscheinung der Kirche und ihres Machtanspruches innerhalb der Gestaltung des abendländischen Menschentums und seiner neuzeitlichen Kulturen.²⁹⁵

Wie schon in dieser Arbeit im Kapitel zur Faktizität des Christentums vorgestellt wurde, begreift Heidegger unter Christlichkeit den gelebten Glauben in seinem Vollzug, wie er ihn in der Phänomenologie des religiösen Lebens zu fassen

²⁹² M. Heidegger: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks (GA 59), S. 7

²⁹³ Ebd. S. 142

²⁹⁴ vgl. F. Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft, Der tolle Mensch (Aphorismus 125) (1882)

²⁹⁵ M. Heidegger: Nietzsches Wort »Gott ist tot« (GA 5), S. 219

versuchte. Beim Christentum hingegen handelt es sich laut obigem Zitat um Theologie und somit um eine Form philosophischen Theoretisierens über den Glauben. Folglich muss der christliche Gott vom Gott des Christentums, der mit dem Gott der Metaphysik gleichzusetzen ist, differenziert werden. Den Anfang nimmt Heidegger beim christlichen Gott.

Das, was sich über diesen aussagen lässt, ist letztlich auf die Bibel und die darin enthaltene Offenbarung zurückzuführen. Darin tritt Gott in erster Linie als ein Schöpfergott auf und alles Seiende als seine Schöpfung.

Die biblische Offenbarung, die nach eigener Angabe auf göttlicher Eingebung beruht (»Inspiration«), lehrt, das Seiende sei vom persönlichen Schöpfergott geschaffen und werde von ihm erhalten und gelenkt.²⁹⁶

Oder anders ausgedrückt: Indem die gegebenen Dinge als geschaffen angenommen werden, muss es konsequenterweise auch ein sie bedingendes Schaffendes geben:

Wenn das Ding als ens creatum gilt, als gottgeschaffenes Vorhandenes, dann ist das Unbedingte der Gott im Sinne des Alten Testamentes.²⁹⁷

Eine zweite wesentliche Bestimmung Gottes hängt für Heidegger sodann mit der für den christlichen Glauben so bedeutenden Lehre der Erlösung zusammen: „Schöpfer und Erlöser zu sein, sind für Heidegger die wesentlichen Vorstellungsweisen vom christlichen Gott.“²⁹⁸

Der christliche Gott wird in seiner Funktion als ein über alles Seiende Erhabenes begriffen. Er schwebt buchstäblich über den Dingen dieser Welt. Diese „Abgehobenheit“ Gottes wird für das westliche Denken zum leitenden Motiv.

Das Seiende als solches wird im Ganzen aus dem Übersinnlichen begriffen und dieses zugleich als das wahrhaft Seiende erkannt, sei dieses Übersinnliche nun Gott als der Schöpfer- und Erlösergott des Christentums, sei das Übersinnliche das Sittengesetz, sei es die Autorität der Vernunft, der Fortschritt, das Glück der Meisten.²⁹⁹

Das Seiende tritt zunehmend in den Hintergrund – mehr noch, es gilt sogar gänzlich von ihm abzusehen. Nach Heidegger fühlt sich vor allem auch die katholische Dogmatik nunmehr dem Programm der Überwindung der Welt verpflichtet. Dies wiederum hat direkte Auswirkungen auf die Entfaltung der Gotteslehre.

²⁹⁶ M. Heidegger: Nietzsche - Zweiter Band (GA 6.2), S. 131 ff.

²⁹⁷ M. Heidegger: Die Frage nach dem Ding (GA 41), S. 46

²⁹⁸ H. Danner: Das Göttliche und der Gott bei Heidegger, S. 22

²⁹⁹ M. Heidegger: Nietzsche - Zweiter Band (GA 6.2), S. 273

Recht besehen, will die doctrina christiana nicht ein Wissen über das Seiende, darüber, was es ist, vermitteln, sondern ihre Wahrheit ist durchaus Heilswahrheit. Es gilt die Sicherung des Heils der einzelnen unsterblichen Seele. Alle Kenntnisse sind auf die Heilsordnung bezogen und stehen im Dienste der Heils-Sicherung und -förderung. Alle Geschichte wird zur Heilsgeschichte: Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, letztes Gericht. Damit ist auch ausgemacht, auf welche Weise (d. h. durch welche Methode) allein das Wissenswerte zu bestimmen und zu vermitteln sei. Der doctrina entspricht die schola (die Schulung); daher sind die Lehrer der Glaubens- und Heilslehre »Scholastiker«.³⁰⁰

Gott wird so aber in der Theologie nicht erlebt, er wird gelehrt. Er wird zu einem Jenseitigen, der für das Da-Sein nicht länger als relevant gesehen wird: „*Fällt nun folgerichtig die Feststellung von Gottes Vorhandensein nicht in den Erfahrungsbereich der Feststellbarkeit gegebener Gegenstände, so erscheint er weit »entfernt« von aller objektiven Realität, fern von allem, was uns im und als Dasein erfahrungsnah angeht.*“³⁰¹ Der christliche Glaube beginnt mit zunehmender Systematisierung sein Fundament zu verlassen.

*Weil aber die natürliche Theologie als philosophische Disziplin als Quelle ihrer Wahrheiten nicht das Alte Testament gelten lassen kann, deshalb muß sich auch der Gehalt dieser Theologie auf die Aussage verdünnen, daß die Welt eine erste Ursache haben müsse.*³⁰²

Mit der Bestimmung Gottes als erste Ursache wird der christliche Gott in seiner Funktion als Gott des Christentums zu einem philosophischen Prinzip.

7.1.2. Der Gott der Metaphysik

Im vorherigen Abschnitt wurde dargelegt, wie der Gott des Christentums zum Gott der Metaphysik wurde und welche Folgen dies insgesamt für die Frage nach Gott hatte: „*Es ist schon eine erstaunliche Tatsache, daß die Geschichte der Gottesfrage im Abendland in erster Linie philosophisch und nicht biblisch bestimmt ist.*“³⁰³

Dass Gott im Christentum ein nicht zu übergehendes zentrales Moment darstellt, liegt offenkundig auf der Hand, doch dass dies deshalb auch für die Philosophie zu gelten hat, ist bei weitem nicht evident. Es muss der Frage – die sich im Übrigen auch genauso bei Heidegger selbst findet – nachgegangen werden, wie denn Gott überhaupt in die Philosophie kommt?

³⁰⁰ Ebd. S. 173

³⁰¹ A. K. Wucherer-Huldenfeld: Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein, S. 222

³⁰² M. Heidegger: Nietzsche - Zweiter Band (GA 6.2), S. 58 ff.

³⁰³ J. Möller: Der unbewältigte Gott der Philosophen; in: Der Streit um den Gott der Philosophen, S. 7

Die Antwort dazu liegt in der philosophischen Leitdisziplin, der Metaphysik, und der ihr auf Platon zurückgehenden Bestimmung begründet. So liegt es im Wesen der Metaphysik, nach dem Seienden als Seiendes zu fragen. Es wurde bereits dargelegt, wie sich dieser Leitgedanke bis zum Seiendsten, in seiner höchsten (summmum ens) und vollkommendsten (ens pefectissimus) Ausprägung, als ein höchstes Gut (summmum bonum) hinaufsteigern lässt: *„Insofern diese Orientierung an der höchsten Idee des Seienden seit Platon in abgewandelten Gestalten alle Philosophie betrifft, ist sie Meta-Physik. »Alle Metaphysik ist Platonismus«, »Übersteigerung des Seienden zur Seiendheit (Idee)« und dieser Platonismus ist Ontotheologie bzw. ontotheologisch verfaßt.“*³⁰⁴

Die Metaphysik, da sie nun am Seiendsten ausgerichtet ist, kann also gar nicht anders, als nach dem höchsten Seienden zu fragen. Indem sie dieses aber mit Gott gleichsetzt, wird dieser seiner offenbaren Göttlichkeit beraubt:

*In der metaphysischen Betrachtung muß der Gott als der Seiendste, als erster Grund und Ursache des Seienden, als das Unbedingte, Unendliche, Absolute vorgestellt werden. Alle diese Bestimmungen entspringen nicht dem Gotthaften des Gottes, sondern dem Wesen des Seienden als solchen, sofern dieses, als Beständig-Anwesendes, Gegenständliches, schlechthin an sich gedacht und im vor-stellenden Erklären das Klarste dem Gott als Gegenstand zugesprochen wird.*³⁰⁵

Der metaphysische Gott ist demnach bloß philosophisches Prinzip, das sich aus dem metaphysischen Seinsverständnis ergibt. Das metaphysische Sein als das Seiendste ist dann der absolute Urgrund, der sich aus der Vorhandenheit des Seienden ableiten lässt. Das Verhältnis zwischen dem metaphysischen Sein und dem Seienden wird als Kausalität beschrieben. Das Kausalverhältnis aber folgt der ihr inhärenten Logik, dass allem Seienden als Wirkung eine Ursache vorausgehen muss, bis man schließlich bei einer ersten Ursache (causa prima) angelangt ist, die ihre Ursache notwendigerweise in sich selbst haben muss. Mit diesem Ursache-Wirkungs-Denken lässt sich nun der Bogen zur eigentlichen Ausgangsfrage spannen:

³⁰⁴ A. K. Wucherer-Huldenfeld: Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein, S. 222 ff.

³⁰⁵ M. Heidegger: Beiträge zur Philosophie - Vom Ereignis (GA 65), S. 438

Der Gott kommt in die Philosophie durch den Austrag, den wir zunächst als den Vorort des Wesens der Differenz von Sein und Seiendem denken. Die Differenz macht den Grundriß im Bau des Wesens der Metaphysik aus. Der Austrag ergibt und vergibt das Sein als her-vor-bringenden Grund, welcher Grund selbst aus dem von ihm Begründeten her der ihm gemäßen Begründung, d. h. der Verursachung durch die ursprünglichste Sache bedarf. Diese ist die Ursache als die Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie.³⁰⁶

Da dieser Gott der Philosophie zudem ein ständig präsent und immer wirksames Prinzip sein muss, wird er in der thomistischen Scholastik als reiner Akt (actus purus) bestimmt. Damit operiert die Metaphysik mit einer Vielzahl von Begriffen, um dem Denken des Absoluten entsprechen zu können: „*Der metaphysische vorgestellte Gott ist also kurz das höchste Seiende, das Grund ist alles anderen Seienden. Als dieses höchste Seiende erhält dieser Gott all die Prädikate wie causa sui, actus purus, summum bonum usw. Diese Vorstellung des Gottes kommt – nach Heidegger – der biblisch-christlichen Vorstellung einer Schöpfergottes entgegen, so daß der Schöpfungsglaube sich damit die metaphysische Rechtfertigung sichern kann.*“³⁰⁷ Gott als ein philosophisches Prinzip begreifbar zu machen hat zwar geholfen, das Christentum im von der Ratio geprägten hellenistischen Raum zu etablieren, dem lebendigen Gott der Bibel aber wurde damit nicht zur Geltung verholfen.

Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.³⁰⁸

Wozu Heidegger hier aufruft, ist, dass der Philosoph, wenn ihm an einem lebendigen Gott gelegen ist, es vermeiden muss, Gott auf ein Prinzip bringen zu wollen. Erst dann kann der eigentliche Gott, oder der göttliche Gott, wieder in den Blick kommen.

³⁰⁶ M. Heidegger: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (GA 11), S. 77

³⁰⁷ H. Danner: Das Göttliche und der Gott bei Heidegger, S. 30 ff.

³⁰⁸ M. Heidegger: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (GA 11), S. 77

7.2. Das hölzerne Eisen einer christlichen Philosophie

Heidegger, das wurde schon des Öfteren dargestellt, besteht auf einer scharfen Trennung von Theologie und Phänomenologie. Bei ihm gibt es eine methodisch nicht zu überwindende Unvereinbarkeit zwischen dem christlichen Glauben und der Philosophie, die für alle Fragen offen zu bleiben hat. Die beiden Existenzweisen sind so verschieden, dass Heidegger zwischen ihnen sogar Todfeindschaft konstatiert:

*Dieses eigentümliche Verhältnis schließt nicht aus, sondern eben 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. So schlechthin, daß die Philosophie gar nicht erst unternimmt, jenen Todfeind in irgendeiner Weise bekämpfen zu wollen!*³⁰⁹

Um philosophieren zu können muss sich der Philosoph ganz frei von Vorannahmen halten, während Glaube immer auf ein faktisch Gegebenes – im Christentum der Glauben an den im Menschen Jesus offenbare Gott – rekurriert. Christliche Philosophie ist deshalb eine Unmöglichkeit, da hier ein Widerspruch zwischen philosophischer Unentschiedenheit und gläubiger Vorentschiedenheit besteht.

*Es gibt daher nicht so etwas wie eine christliche Philosophie, das ist ein »hölzernes Eisen« schlechthin.*³¹⁰

Philosophieren heißt bei Heidegger ein radikales Frei-Fragen-Können. Genau dies ist dem Gläubigen nicht möglich. So hat auch der gläubige Philosoph bereits im Vorfeld eine Entscheidung über das Vorhanden-Sein Gottes getroffen und ist hinsichtlich der Gottesfrage nicht mehr frei und unvoreingenommen. Genau vor diesem Hintergrund muss auch der Appell verstanden werden, dass die Philosophie a-theistisch sein muss. Das philosophische Frei-Fragen-Können qualifiziert Heidegger als jene Methode, die das Wesen der Philosophie ausmacht. Solch eine offen gehaltene Fraglichkeit hat auch von einer vor-entschiedenen Gottesfrage abzusehen:

*Fraglichkeit ist nicht religiös, sondern vermag überhaupt erst in die Situation religiöser Entscheidung zu führen. Ich verhalte mich nicht religiös im Philosophieren, wenn ich auch als Philosoph ein religiöser Mensch sein kann.*³¹¹

Gipfel einer solchen Voreingenommenheit ist es schließlich, Gott beweisen zu wollen – für Heidegger Gotteslästerung schlechthin.

³⁰⁹ M. Heidegger: Phänomenologie und Theologie (GA 9), S. 66

³¹⁰ Ebd.

³¹¹ M. Heidegger: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (GA 61), S. 197

7.2.1. Die Gottesbeweise

Die Gottesbeweise entspringen generell der Absicht, eine im Vorfeld gewonnene Gotteserkenntnis mit Hilfe logischer Operationen für jedes vernunftbegabte Wesen einsichtig zu machen. Für das metaphysische Denken bedeutet das im Konkreten, Gott zunächst als ein notwendiges Prinzip auszuweisen: *„Die erste Folge ist die, daß Gott in dieser Weltepoche zu einem vorgestellten und (etwa durch Beweise) sichergestellten höchsten Seienden werden muß, in welchem höchsten Seienden zugleich alles Seiende als in seinem Grund sichergestellt wird.“*³¹²

Obwohl es nun eine Vielzahl an Einzelbeweisen wie etwa den kosmologischen oder den teleologisch gibt, folgen diese doch meist demselben Strukturprinzip. An dessen Anfang steht eine Kontingenzerfahrung, die auf der Annahme des Seienden als ein Nicht-Notwendiges beruht. Dabei ist es jedoch nicht ausreichend, einfach nur die Vorhandenheit von Dingen festzustellen, sondern es gilt darin einen Verweis auf ein Übergeordnetes zu erkennen. In einem zweiten Schritt kann dann der Abschluss der Gottesbeweise erfolgen: *„Bei seiner Durchführung wird dann nicht mehr auf die Erfahrung zurückgegriffen; er besteht somit aus rein metaphysischen Überlegungen, die sich bei den einzelnen Gottesbeweisen weitgehend decken.“*³¹³

Gerade der Abschluss stellt die eigentliche Herausforderung in diesen Formen der Gottesbeweisleitung dar, da es gelingen muss, aus der bedingten Erfahrung auf ein unbedingtes Absolutes zu schließen. Einen Versuch, diese Vorbedingung der Erfahrung zu umgehen, liefert der sogenannte ontologische Gottesbeweis, der die Existenz Gottes aus dem Begriff ableiten möchte. Dahinter steht der Gedanke, dass jegliches Dasein schon im Wesen, so auch in dem des Begriffes, enthalten ist. Heidegger selbst beschreibt den ontologischen Beweis als den Versuch, aus dem Wesen des Seins das Dasein Gottes zu schließen.

*Zum Wesen Gottes gehört existentia (Wirklichkeit); er ist seinem Wesen nach dasjenige, was nicht nicht sein kann. Sein Wesen: ens realissimum. Würde Gott nicht wirklich sein, so fehlte ihm etwas; da Ihm nichts fehlen kann, muß er existieren. Ontologischer Gottesbeweis, d. h. der Beweis der Wirklichkeit aus der Seinsverfassung, dem Wesen.*³¹⁴

Was allen Beweisführungen gemein ist, ist der Umstand, dass sie zwar versuchen, auf rein philosophische Überlegungen zurückzugreifen, dennoch aber ein gewisses Gottesverständnis voraussetzen, das sich nicht aus den Beweisen alleine ergibt.

³¹² B. Welte: Auf der Spur des Ewigen, S. 272

³¹³ J. Seiler: Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, S. 16

³¹⁴ M. Heidegger: Einleitung in die Philosophie (GA 27), S. 71 (Fußnote)

7.2.2. Heideggers Kritik an den Gottesbeweisen

Heideggers Kritik an den Gottesbeweisen setzt bei dem mittlerweile bekannten und für seine Argumentation so typischem Einwand an, dass schon die Methode einer Beweisführung nicht aus dem Topos der originären (christlichen) Gotteserfahrung rührt, sondern dem Bereich des metaphysisch-hellenistischen Denkens entstammt:

*Aber der Gottesbeweis ist nicht ursprünglich christlich, sondern hängt von dem Zusammenhang des Christentums mit der griechischen Philosophie ab.*³¹⁵

Gottesbeweis und Gotteserfahrung sind zwei disparate Größen, weil sie – wie auch oben schon mehrfach beschrieben – ihren Ursprung in zwei voneinander verschiedenen Lebensvollzügen haben. Hinzu kommt, dass das Führen eines Gottesbeweises einer Philosophie als Phänomenologie methodisch fremd bleibt, weil diese sich nach Heideggers Verständnis immer am lebendigen Phänomen – im vorliegenden Fall dem Phänomen des religiösen Lebens – orientiert und der theoretisch gewonnene Begriff eine vernachlässigbare Größe darstellt. Dieser Gedanke der Ausrichtung des Religiösen am Praktischen spielte schon bei Kant die entscheidende Rolle: *„Die Interpretation der Religion auf ihren praktischen Charakter hin, dass sie nämlich Sache des Lebens, der Praxis, nicht Sache der Theorie ist, kommt eindeutig bei Kant zum Ausdruck, dessen Absage an die Gottesbeweise im Bereich der theoretischen Vernunft unter gleichzeitigem Festhalten an der Postulatenlehre in der praktischen oft missverstanden bzw. verkannt wurde.“*³¹⁶

Heideggers Kritik folgt dem Kantischen Urteil, das jede Gottesbeweisführung durch die theoretische Vernunft schlichtweg für unmöglich erklärt. Gott kann nicht bewiesen werden, sondern nur durch den religiösen Lebensvollzug erfahren werden. *„Aus den bisherigen Darlegungen geht hervor, daß eine Transzendentalphilosophie mit einer Beweisbarkeit des Daseins Gottes unvereinbar ist [...] Heidegger knüpft an sie an, geht aber durch die Unterscheidung des Seins und des Seienden über sie hinaus.“*³¹⁷

Das rechte Bedenken der ontologischen Differenz ist für Heidegger der Schlüssel, um den Mangel an den Gottesbeweisen erkennen zu können. Zwar ist es durchaus einsehbar, dass es ein aseitatisches Sein gibt, dem sich alles Seiende verdankt – daran hält Heidegger ja selbst fest. Doch daraus auf einen persönlichen Gott zu schließen, ist für ihn als unzulässige Verkürzung zurückzuweisen.

³¹⁵ M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), S. 27

³¹⁶ I. M. Fehér: Heideggers Kritik der Ontotheologie; in: Religion und Gott, S. 218

³¹⁷ F. Sladeczek: Ist das Dasein Gottes beweisbar?, S. 85

„Der philosophische Weg der Erkenntnis Gottes als des persönlichen unendlichen Schöpfergottes muß vom "ens a se" zu dem in sich Seienden (esse in se subsistens) führen, der sich dann leicht als der persönliche Schöpfergott erweisen und erkennen läßt. Dieser Weg führt aber über das Sein als Sein, das nicht bloß als Grund des Seienden, sondern vor allem als Grundlage des formellen kontradiktorischen Gegensatzes und der transzendent-gültigen Wahrheitserkenntnis verstanden werden muß, was von Heidegger nicht anerkannt wird.“³¹⁸

Das eigentliche Problem sieht Heidegger aber ganz woanders verortet. Es steckt weniger im Gottesbeweis selbst, als vielmehr in einem Streben, das sich dahinter verbirgt. Zunächst scheint es um das Ansinnen zu gehen, aufgrund solcher Beweisführung etwas über das Wesen Gottes aussagen zu wollen:

Oder daß man Dich in billigen Blasphemien zum Objekt von Wesenseinsichten macht - was noch um einige Grade schlimmer ist als die überlegen kritisierten Gottesbeweise und auf Deine Kosten den religiösen Erneuerer spielt.³¹⁹

Für Heidegger erübrigt sich das Beweisen Gottes jedoch nicht in der Wesenseinsicht. Vielmehr steckt für ihn dahinter ein Macht- bzw. Kontrollinteresse: *„Heidegger lehnt wohl einen Beweis für das Dasein Gottes auch aus dem Grund ab, weil wir dann mit unseren Begriffen und Axiomen über Gott verfügen würden, indem wir Gott zu einem Einzelfall unseres Kausalgesetzes machen würden, was Gott gegenüber unmöglich ist, wie Heidegger auch ablehnt, Gott als höchsten Wert zu betrachten, weil er dann unserer Bewertung unterliegen würde.“³²⁰*

Nicht daß Gottes Existenz als unbeweisbar erwiesen wird, ist der härteste Schlag gegen Gott, sondern daß der für wirklich gehaltene Gott zum obersten Wert erhoben wird. Denn dieser Schlag kommt gerade nicht von den Herumstehern, die nicht an Gott glauben, sondern von den Gläubigen und deren Theologen, die vom Seiendsten alles Seienden reden, ohne sich je einfallen zu lassen, an das Sein selbst zu denken, um dabei innezuwerden, daß dieses Denken und jenes Reden, aus dem Glauben gesehen, die Gotteslästerung schlechthin ist, falls sie sich in die Theologie des Glaubens einmischen.³²¹

Für die abschließende Bewertung der Kritik Heideggers an den Gottesbeweisen ergibt sich somit mehr ein moralisches als ein methodisches Problem, da sie jener Sicht auf Gott zuwiderläuft, die ihn als ein Unverfügbares verstanden haben will.

³¹⁸ F. Sladeczek: Ist das Dasein Gottes beweisbar?, S. 86 ff.

³¹⁹ M. Heidegger: Augustinus und der Neuplatonismus (GA 60), S. 203

³²⁰ F. Sladeczek: Ist das Dasein Gottes beweisbar?, S. 76

³²¹ M. Heidegger: Nietzsches Wort »Gott ist tot« (GA 5), S. 260

7.3. Gott im Denken Heideggers

Gott im Denken Heideggers anzeigen zu wollen, heißt zunächst einmal Heideggers Standpunkt zu bestimmen. *„Heidegger ist nicht Atheist, aber Agnostiker und Relativist. Er leugnet nicht das Dasein Gottes, aber die Erkennbarkeit Gottes.“*³²²

Eine ihm oftmals unterstellte atheistische Haltung trifft nicht zu, vor allem da Heidegger selbst unter seinem philosophischem A-theismus keine Gottesleugnung bzw. Gottesverneinung verstand, sondern genau das Gegenteil bezweckte – die Freihaltung vor jeder verstellenden Gottesvorstellung und die Bereithaltung für die eigentliche Erfahrung des Göttlichen: *„Heidegger sieht in dem Vorwurf von Atheismus und Indifferentismus eine Verkennung seines Denkens.“*³²³

Die Gottesfrage als solches war ihm somit nicht gleichgültig. Es drängt sich aber die Frage auf, wieso er sich derart verhalten damit auseinandersetze und die Frage nach Gott immer nur beiläufig – und selbst dann auch nur vage – stellte. *„Da auf solche Weise die Frage nach Gott umgangen wird und die damit eingenommene Haltung jenseits der Gegensätze Theismus und Atheismus stehen soll, ist die Heideggersche Betrachtungsweise für viele eine bedeutende Erschwerung der Gotteserkenntnis.“*³²⁴

Heidegger hat die Frage nach Gott nicht eigens gestellt, aber auch nie aus den Augen verloren. Gerade auch im Hinblick auf sein Gesamtwerk wird dies besonders deutlich, denn darin ist erkennbar, wie sehr ihm der Erfahrungshorizont des Göttlichen insgesamt ein Anliegen war: *„Wie kein anderer hat er in einer nichtreligiösen Zeit den Horizont für religiöse Erfahrung offen gehalten“.*³²⁵

Gerade weil Heidegger nicht beabsichtigte, Gott letztgültig beschreiben zu wollen, sondern immer umschrieb, was im Vollzug des Glaubens an ihn erfahren wird, konnte es gar nicht sein Ansinnen sein, Gott endgültig festlegen zu wollen. Die Gottesfrage bei Heidegger muss in Zusammenhang mit seiner philosophischen Entwicklung aus der frühen Phase gesehen werden. So wie sich also Heideggers Denken insgesamt wandelte, so befand sich auch sein Gottesverständnis im Wandel. Dieser letzte Abschnitt behandelt die Gottesfrage in Hinsicht auf ihre mit-leitende Funktion in Heideggers Denkweg. Und wenn der Fokus dieser Arbeit auch auf der Frühphase liegt, so tauchte die Frage nach Gott auch beim späten Heidegger immer wieder auf.

³²² F. Sladeczek: Ist das Dasein Gottes beweisbar?, S. 72

³²³ J. Möller: Existenzialphilosophie und katholische Theologie, S. 132

³²⁴ J. Seiler: Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, S. 9

³²⁵ R. Safranski: Ein Meister aus Deutschland, S. 14

7.3.1. Sein und Gott

Heidegger geht es bei seinen Untersuchungen im Hinblick auf Gott immer um den gleichen Gesichtspunkt. Er will jenen Erfahrungshorizont veranschaulichen, der es überhaupt erst ermöglicht, von Gott sprechen zu können. So beschreibt er einen „Aufstieg“ zum Göttlichen als eine Stufenfolge, die ihren Anfang beim Sein nimmt:

Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort »Gott« nennen soll.³²⁶

Für die Frage nach dem Sein Gottes heißt dies, dass sie weder positiv noch negativ beantwortet werden kann. Sie spielt keine Rolle, denn Heidegger will erst gar nicht auf die Frage eingehen, ob Gott „ist“, sondern er will das Wesen Gottes ergründen.

Wir sind zurückgeleitet auf das Sein Gottes. Wenn wir dieses Sein näher ins Auge fassen, so tun wir das nicht im Sinne einer theologischen Betrachtung, sondern wir ziehen die Bestimmungen des Daseins Gottes und seines Seins nur soweit in Betracht, als wir ablesen wollen, von welchem Boden her das Sein Gottes bestimmt ist. [...] Welches ist der Hintergrund von Sein, der »gemeinsam« das Sein Gottes und das Sein der Welt und das Sein Gottes zur Welt ontologisch trägt?³²⁷

Heidegger hat in seinen Untersuchungen dem Sein gegenüber Gott immer den Vorzug eingeräumt *„Das Sein ist dann das Anfänglichere. Und so wird dann Gottes Sein auch von der vorhin genannten großen Frage betroffen, erschüttert und überschwungen: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht nichts? Ist nicht das Sein anfänglicher als der als seiend gedachte Gott?“³²⁸*

Sein und Gott sind bei Heidegger auf keinen Fall gleichzusetzen, und doch lässt sich eine gewisse Verbindung zwischen beiden nicht ganz von der Hand weisen: *„Daß das Sein nicht eine Wirklichkeit der bestehenden Welt ist, sondern deren Herkunft, und daß das Sein als „waltendes“ die Ankunft oder Gegenwart von Seiendem, auch von Dasein, bedingt. Keine Frage: Gemeint ist die unbedingte Bedingung – also das Absolute: damit als doch irgendwie „Gott“.“³²⁹*

Was sich auf jeden Fall sagen lässt ist, dass Sein- und Gotteslehre bei Heidegger in Beziehung zueinander stehen und zwar in der Art, dass erst ein rechtes Verständnis des Seins auch eine Gottesahnung eröffnet.

³²⁶ M. Heidegger: Brief über den Humanismus (GA 9), S. 351

³²⁷ M. Heidegger: Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17), S. 189

³²⁸ B. Welte: Auf der Spur des Ewigen, S. 269

³²⁹ G. Anders: Über Heidegger, S. 328 ff.

7.3.2. Der faktische Gott

Bis 1927 wird „*der Begriff Gottes von Heidegger als lebensweltliche Kraft behandelt, die in der faktischen Lebenserfahrung einen Platz [...] bekommt.*“³³⁰.

In der Frühphase steht bei Heidegger die Gottesfrage unter der Ausrichtung auf einen aus dem religiösen Leben heraus gewonnenen Sinnhorizont:

*Gott in die Sphäre des Wissens gestellt als Grund des Erkennens und Erkannten ist nicht dasselbe wie des Frommen Art, Gott zu haben und um ihn zu wissen.*³³¹

Die eigentliche Verfehlung in diesem Gottesverständnis bestand für ihn darin, die Aspekte des Verstehens und des Glaubens miteinander verbinden und in eins setzen zu wollen. So kann die Philosophie über den geglaubten Gott eigentlich nichts sagen:

*Jede Philosophie, die in dem, was sie ist, sich selbst versteht, muß als das faktische Wie der Lebensauslegung gerade dann, wenn sie dabei noch eine »Ahnung« von Gott hat, wissen, daß das von ihr vollzogene sich zu sich selbst Zurückreißen des Lebens, religiös gesprochen, eine Handaufhebung gegen Gott ist. Damit allein aber steht sie ehrlich, d.h. gemäß der ihr als solcher verfügbaren Möglichkeit vor Gott.*³³²

Soll Gott als ein Faktum des religiösen Lebens verstanden werden, müssen, so plädierte Heidegger damals, jene Anfänge, in denen die Gotteserfahrung noch lebendig war, für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden: „*Auf diesem Ursprungsboden des faktischen Lebens die philosophische Gottesfrage neu stellen heißt, sich der "urchristlichen Religiosität" im Neuen Testament zuzuwenden, d. h. dem Christentum vor seiner späteren Durchdringung von griechischer, neuplatonischer und aristotelischer Begrifflichkeit und vor seiner Dogmatisierung.*“³³³

*Dadurch, daß sich Gott in der historischen Wirklichkeit offenbart (Heilsgeschichte), wird er aus der theoretischen Transcendenz bei Plato herausgerissen und tritt in den Zusammenhang der Erfahrung.*³³⁴

Die Faktizität Gottes als ein im Leben Erfahrbares bildet die Grundlage für das, was Heidegger über Gott zum Ausdruck bringen will. Alles, was Heidegger später zur Gottesfrage entwickelt, zielt letztlich darauf ab, der Gotteserfahrung einen Raum zu bereiten. Mit einem Ausblick auf diese späteren Stationen schließt diese Arbeit.

³³⁰ P. Stagi: Der faktische Gott, S. 190

³³¹ M. Heidegger: Augustinus und der Neuplatonismus (GA 60), S. 320

³³² M. Heidegger: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles; in: Dilthey-Jahrbuch, S. 246

³³³ F. v. Herrmann: Stationen der Gottesfrage; in: Die Gottesfrage, S. 21

³³⁴ M. Heidegger: Augustinus und der Neuplatonismus (GA 60), S. 164

7.3.3. Der göttliche Gott

Heidegger sieht in der Hellenisierung des Christentums die Zurückdrängung des faktischen Gottes. Die Wiederentdeckung des unverstellt-urchristlichen Gottesbezugs hat für ihn zunächst noch die höchste Priorität: *„Heidegger lehnt den sogenannten ‚Gott der Philosophen‘, d. h. die metaphysische Auffassung Gottes als causa sui bzw. causa prima entschieden ab und will die onto-theo-logisch verfaßte Metaphysik verwinden. Stattdessen fordert er einen „göttlicheren Gott“, vor dem der Mensch beten und opfern kann.“*³³⁵

Ab den 1930er Jahren wird für ihn die Überwindung der Metaphysik zu jener Notwendigkeit, um wieder mit dem Göttlichen in Kontakt zu können. Dazu muss die Frage nach dem Sein geklärt werden, denn Seins- und Gottesfrage stehen in Beziehung zueinander: *„Die Gottesfrage ist für Heidegger in die umfassende Seinsfrage eingebettet, d. h. sie kann erst entschieden werden, nachdem die Seinsfrage geklärt ist. Allerdings ist die Seinsfrage selbst in Vergessenheit geraten und muß daher erst neu ausgearbeitet und gestellt werden.“*³³⁶

7.3.4. Der Fehl Gottes

In seiner späten Hölderlin-Phase ab 1950 entwickelt Heidegger schließlich die Gottesfrage dahingehend weiter, dass er nicht mehr den verstellten christlichen Gott durch einen Umkehrprozess wiedererlangen möchte, sondern – geleitet durch Nietzsche – diese Verstellung Gottes als Überwindung des christlich-metaphysischen Gottes versteht. *„»Also ist Gott nicht tot. Denn seine Gottheit lebt.« Was gestorben ist, ist vielmehr »der Gott als Wert gedacht.«*³³⁷

Fortan spricht Heidegger vom Fehl Gottes, worin er gerade die Voraussetzung dafür sieht, dass sich dasjenige wieder zeigen kann, was mit Gott angesprochen wird.

*Damit ist deutlich, was hier »Gottes Fehl« meint. Nicht Abwesenheit des Gottes, sondern Anwesenheit – das Nichtaussetzen der vom Gott verhängten Bestimmung. Diese ist in der Übernahme immer Fehl und Verfehlung, nicht aus Schwäche, sondern aus dem Tragenmüssen des Übermächtigen. Aber eben »bis«, d.h. so weit, als der Fehl ein vom Gott her kommender ist, besteht die Treu zur Berufung, auch wenn sie im Werk scheitert.*³³⁸

³³⁵ E. Kettering: Nähe als Raum der Erfahrung des Heiligen; in: Auf der Spur des Heiligen, S. 11

³³⁶ Ebd.

³³⁷ H. Helting: Heidegger und Meister Eckehart; in: "Herkunft aber bleibt stets Zukunft", S. 93

³³⁸ M. Heidegger: Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein« (GA 39), S. 232

7.3.5. Der letzte Gott

In dem berühmten Spiegel-Interview³³⁹ gibt Heidegger zuletzt noch einen Einblick darüber, worin seiner Ansicht nach die Quintessenz der Frage nach Gott liegt:

*Nur noch ein Gott kann uns retten. Die einzige Möglichkeit einer Rettung sehe ich darin, im Denken und Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang. [...] Wir können ihn nicht herbeidenken, wir vermögen höchstens die Bereitschaft der Erwartung vorzubereiten.*³⁴⁰

Heidegger geht es um die Bereithaltung für die letzte Lichtung, in der sich Gott bzw. das Göttliche zeigt. Für ihn kann dieses Einstimmen in die Bereithaltung für das letzte Erscheinen Gottes nur mehr anhand einer Art von Dichtung bzw. einem dichtenden Denken geleistet werden. Das bedeutet gleichzeitig eine Überwindung bzw. Nichtung all dessen, was noch vom Gott des Christentums erhalten ist. So bekundet Heidegger unmissverständlich:

*Der letzte Gott. Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen.*³⁴¹

In seinem allerletzten Vortrag „Zeit und Sein“³⁴² schlägt er zum Schluss noch eine zaghafte Brücke zwischen Gottesfrage und Seinslichtung, indem er davon spricht, dass Es (!) Sein gibt. *„Was ist in dem Wort "Es gibt Sein" im Blick des Denkers? Das Sein ist kein Seiendes, es geschieht als Ereignis, welches erst das Seiende gewährt. Das Ereignis ist ein Geben. Aber nicht ein solches Geben, in welchem ein Seiendes ein anderes Seiendes gibt. Das Geben und das Gegebene ist jenseits des Seienden, das Sein als Ereignis. Und das Es? Das, was gibt und was sich gebend im Sich-Vorhalten bekundet? Es scheint noch weiter jenseits des Seienden und darum noch unsäglicher und wortloser als selbst das Sein und sein Ereignis. Es ist vielleicht der scheueste Versuch, das Unaussprechliche zu sagen, ohne es doch zu verletzen. Darum darf, was in diesem unscheinbaren Worte im letzten Vortrag gesagt wurde, vielleicht doch als ein neuer Schritt auf dem langen Wege des Denkers Heidegger gedeutet werden. Der Schritt geschah an einem Ort, der weit entfernt ist vom metaphysischen, d. h. vom vor- und feststellenden Denken. Das Es ist ganz scheu. Es ist ein leises Anrühren. Mehr darüber zu sagen wäre nicht angemessen.“*³⁴³

³³⁹ Spiegel-Interview mit Rudolf Augstein von 1966, erst nach dem Tod Heideggers 1976 veröffentlicht

³⁴⁰ M. Heidegger: Spiegel-Gespräch (GA 16), S. 671 ff.

³⁴¹ M. Heidegger: Beiträge zur Philosophie - Vom Ereignis (GA 65), S. 403

³⁴² Vortrag gehalten am 31. Jänner 1962 in Freiburg

³⁴³ B. Welte: Auf der Spur des Ewigen, S. 276

8. Resümee

Als Ergebnis dieser Arbeit lassen sich nunmehr drei abschließende Thesen formulieren, die bei der Bearbeitung der Thematik schlagend geworden sind: Erstens, dass die dezidierte Nicht-Stellung der Gottesfrage in philosophischer Hinsicht die Gotteserfahrung offen – im Sinne von Erfahrung ermöglichend – lässt. Zweitens, dass es bei Heidegger ein Primat der Gotteserfahrung gegenüber der Gottesbeweissführung gibt.

Und drittens, dass die anfängliche Auseinandersetzung Heideggers aus der eigenen Gläubigkeit heraus und die damit zusammenhängende Gottesfrage, die beim frühen Heidegger virulent ist, den hermeneutischen Schlüssel zu seinen späteren Aussagen über Gott bzw. das Göttlichen darstellt. Diese drei Thesen werden nun näher ausgeführt.

Wenn das Thema der Arbeit lautete, dass das Motiv der Gottesfrage eine mitleitende Funktion im Denken des frühen Heidegger einnahm, so bedeutet das zuvorderst, dass die hinter dem Motiv stehende Motivation gehoben werden musste. Daher war es unerlässlich, sich Heideggers philosophischer Entwicklung als auch der ihn so prägenden katholischen Herkunft hinzuwenden. Dass Heidegger sich genauso wenig auf die Gottesfrage im Sinne einer philosophischen Abhandlung einließ, erklärt sich vor dem Hintergrund seiner Bezugnahme auf den im Glauben erfahrenen christlichen Gott. Daraus kann folgender Schluss gezogen werden: Bei Heidegger weichen die theoretisch-philosophischen Gottesbeweise einer Gotteserfahrung, die mit dem eigenen Glaubenshorizont in Verbindung stehen.

Davon ausgehend konnte dargestellt werden, welchen starken Einfluss das Christentum insgesamt auf sein frühes Denken nahm und wie stark es auch nach seinem Bruch mit dem System des Katholizismus bis in die Zeit nach Veröffentlichung von „Sein und Zeit“ hereinwirkte. Dieser Umstand beweist, dass bei Heidegger nicht das Interesse an der Frage nach Gott verblasste, sondern er sich von einer Voreingenommenheit im Denken über Gott befreien wollte. Die Schlussfolgerung besteht folglich in der Behauptung, dass – obwohl die Gottesfrage von Heidegger nie explizit gestellt wurde – dieser Umstand nicht von ablehnender Haltung, sondern von großer Achtung und Zurückhaltung zeugt und gerade dadurch von ihm der Raum für die lebendige Gotteserfahrung offen gehalten wurde.

Wenn Heidegger schließlich in Absetzung mit der Philosophie und der Theologie seiner Zeit daran arbeitete, die Dominanz des Theoretischen zu überkommen, um sich mehr am praktischen Leben zu orientieren, dann geht es ihm vor allem um jenes Erleben in der menschlichen Existenz, das um das Besondere – ja das Heilige bzw. Göttliche – weis.

So ist denn auch die Frage nach dem Sinn vom Sein als Ausdruck der allgemeinsten existentiellen Suchbewegung des Menschen nicht zuletzt auch eine theologische Frage. Und es ist mit Sicherheit kein Zufall, dass die Gottesfrage immer an markanten Stellen bei Heideggers Denkweg durchschimmert, gerade wenn er alte Denkmuster verlässt und neue Horizonte erschließen möchte. Schließlich kann sie gar als eine Art Orientierungsmaßstab gesehen werden.

Heidegger bleibt in der Auseinandersetzung mit dem Gottesproblem nicht beim Christentum stehen, sondern wendet sich später mehr dem "Göttlichen" der Dichtung zu. Nichtsdestotrotz bleibt seine Beschäftigung mit der faktischen Glaubenserfahrung des Urchristentums der zentrale Ausgangspunkt. Dementsprechend muss hier gesagt werden: Wer sich mit der Gottesfrage bei Heidegger auseinandersetzt, darf die Anfänge in seinem Denken nicht übergehen, da sich alle späteren Gottesaussagen erst dadurch wirklich verstehen lassen.

Zusammenfassend wurde gezeigt, dass die Gottesfrage ein nicht zu unterschätzendes Moment beim frühen Heidegger darstellt, wenn sie auch nur an vereinzelten Stellen als solche dezidiert hervortritt. Größtenteils handelt es sich bei ihr um ein verborgenes Motiv, das aber sein gesamtes Denkgebäude durchzieht und darin durchgehend eingebettet ist.

9. Literaturverzeichnis

9.1. Primärliteratur

- Heidegger, Martin: Frühe Schriften (GA 1,1); hrsg. v.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1978.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit (GA 2); hrsg. v.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1977.
- Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik (GA 3); hrsg. v.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1991.
- Heidegger, Martin: Holzwege (GA 5); hrsg. v.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1977.
- Heidegger, Martin: Nietzsche II - Zweiter Band (GA 6.2); hrsg. v.: Brigitte Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1997.
- Heidegger, Martin: Wegmarken (GA 9); hrsg. v.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976.
- Heidegger, Martin: Identität und Differenz (GA 11); hrsg. v.: Friedrich Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2006.
- Heidegger, Martin: Unterwegs zur Sprache (GA 12); hrsg. v.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1985.
- Heidegger, Martin: Aus der Erfahrung des Denkens 1910 - 1976 (GA 13) hrsg. v.: Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1983.
- Heidegger, Martin: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910 – 1976 (GA 16); hrsg. v.: Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2000.
- Heidegger, Martin: Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17); hrsg. v.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1994.
- Heidegger, Martin: Platon - Sophistes (GA 19); hrsg. v.: Ingeborg Schüßler, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1992.
- Heidegger, Martin: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (GA 20); hrsg. v.: Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1979.
- Heidegger, Martin: Logik - Die Frage nach der Wahrheit (GA 21); hrsg. v.: Walter Biemel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976.
- Heidegger, Martin: Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24); hrsg. v.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1983.
- Heidegger, Martin: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (GA 26); hrsg. v.: Klaus Held, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1978.
- Heidegger, Martin: Einleitung in die Philosophie (GA 27); hrsg. v.: Otto Saame, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1996.
- Heidegger, Martin: Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (GA 39); hrsg. v.: Susanne Ziegler, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1999.

- Heidegger, Martin: Die Frage nach dem Ding - Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (GA 41); hrsg. v.: Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1984.
- Heidegger, Martin: Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56-57); hrsg. v.: Bernd Heimbüchel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1987.
- Heidegger, Martin: Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58); hrsg. v.: Hans-Helmuth Gander, Vittorio Klostermann, Gander, Hans-Helmuth, 1993.
- Heidegger, Martin: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks - Theorie der philosophischen Begriffsbildung (GA 59); hrsg. v.: Claudius Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1993.
- Heidegger, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60); hrsg. v.: Matthias Jung, Thomas Regehy & Claudius Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1995.
- Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles - Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 61); hrsg. v.: Walter Bröcker & Käte Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1994².
- Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik (GA 62); hrsg. v.: Günther Neumann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2005.
- Heidegger, Martin: Ontologie - Hermeneutik der Faktizität (GA 63); hrsg. v.: Käte Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1988.
- Heidegger, Martin: Beiträge zur Philosophie - Vom Ereignis (GA 65); hrsg. v.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1985.
- Heidegger, Martin: Besinnung - Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes (GA 66); hrsg. v.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1997.
- Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles - Anzeige der hermeneutischen Situation; in: Dilthey-Jahrbuch Bd. 6, Hans-Ulrich Lessing [Hrsg.], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989; S. 237 - 269.

9.2. Sekundärliteratur

- Anders, Günther: Über Heidegger; Beck Verlag, München, 2001.
- Arendt, Hannah: Martin Heidegger ist 80 Jahre alt; in: Merkur - deutsche Zeitschrift für europäisches Denken Nr. 23 / Bd. 2, Klett-Cotta, Stuttgart, 1969; S. 893 - 902.
- Baier, Karl: Heidegger und das Mittelalter; in: Heidegger und das Mittelalter - Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997, Helmuth Vetter [Hrsg.], Peter Lang Verlag, Frankfurt a.M. [u.a.], 1999; S. 13-40.
- Beierwaltes, Werner: Heideggers Rückgang zu den Griechen - Vorgetragen in der Gesamtsitzung am 18. Februar 1994; Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1995.
- Biemel, Walter: Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten; Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1973.

- Capelle, Philippe: "Katholizismus", "Protestantismus", "Christentum" und "Religion" im Denken Martin Heideggers; in: Heidegger Jahrbuch 1 - Heidegger und die Anfänge seines Denkens; Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander & Holger Zaborowski [Hrsg.], Karl Alber Verlag, Freiburg [u.a.], 2004; S. 346 - 372.
- Casper, Bernhard: Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923; in: Freiburger Diözesan-Archiv, Band 100, Freiburg, 1980.
- Danner, Helmut: Das Göttliche und der Gott bei Heidegger; Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1971.
- Denker, Alfred [Hrsg.]: Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente; Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2002.
- Fehér, István M.: "Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers"; in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Nr. 39, Hans-Dieter Klein [Hrsg.], Braumüller Verlag, Wien, 2007; S. 141 - 164.
- Fehér, István M.: Der göttliche Gott - Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers; in: Das Spätwerk Heideggers, Damir Barbarić [Hrsg.], Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007; S. 163 - 190.
- Fehér, István M.: Heideggers Kritik der Ontotheologie; in: Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Albert Franz & Wilhelm G. Jacobs [Hrsg.], Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 2000; S. 200 - 224.
- Figal, Günter: Heidegger zur Einführung; Junius, Hamburg, 1996.
- Greisch, Jean: Das große Spiel des Lebens und das Übermächtige; in: "Herkunft aber bleibt stets Zukunft" - Martin Heidegger und die Gottesfrage, Paola-Ludovica Coriando [Hrsg.], Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1998; S. 45 - 65.
- Grondin, Jean: Einführung in die philosophische Hermeneutik; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001².
- Großmann, Andreas & Landmesser, Christof [Hrsg.]: Briefwechsel 1925 - 1975; Vittorio Klostermann, Mohr Siebeck, Frankfurt a.M., Tübingen, 2009.
- Heidegger, Gertrude [Hrsg.]: »Mein liebes Seelchen!« Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915 - 1970; Deutsche Verlags-Anstalt, München, 2005.
- Helting, Holger: Heidegger und Meister Eckehart; in: "Herkunft aber bleibt stets Zukunft" - Martin Heidegger und die Gottesfrage, Paola-Ludovica Coriando [Hrsg.], Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1998; S. 83 - 100.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Wege ins Ereignis - Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"; Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1994.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins - Ein Kommentar zu "Sein und Zeit" Band 1; Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1987.
- Herrmann, Friedrich Wilhelm von: "Gottsuche und Selbstausslegung - das X. Buch der Confessiones des heiligen Augustinus im Horizont von Heideggers hermeneutischer Phänomenologie."; in: Studia Phaenomenologica Nr. I [3-4], Cristian Ciocan & Gabriel Cerel [Hrsg.], Societatea Română de Fenomenologie, Bukarest, 2001; S. 201-219.

- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität - Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe; in: Heidegger und die christliche Tradition - Annäherungen an ein schwieriges Thema, Norbert Fischer & Friedrich-Wilhelm von Herrmann [Hrsg.], Meiner Verlag, Hamburg, 2007; S. 21 - 32.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Stationen der Gottesfrage im frühen und späten Denken Heideggers; in: Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts, Rudolf Langthaler & Wolfgang Treitler [Hrsg.], Böhlau, Wien [u.a.], 2007; S. 19 - 32.
- Herrmann, Friedrich Wilhelm von: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins und christliche Theologie; in: ZusammenKlang - Festschrift für Albert Raffelt, Michael Becht & Peter Walter [Hrsg.], Herder, Freiburg [u.a.], 2009; S. 296 - 307.
- Iber, Christian: Interpretationen zum Deutschen Idealismus Vernunftkritik im Namen des Seins; in: Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Dieter Thomä [Hrsg.], Verlag J.B. Metzler, Stuttgart [u.a.], 2003; S. 194 - 201.
- Jäger, Alfred: Gott. Nochmals Martin Heidegger; Mohr Siebeck, Tübingen, 1978.
- Jung, Matthias: Die ersten akademischen Schritte (1912-1916) - Zwischen Neuscholastik, Neukantianismus und Phänomenologie; in: Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Dieter Thomä [Hrsg.], Verlag J.B. Metzler, Stuttgart [u.a.], 2003; S. 5-8.
- Jung, Matthias: Die frühen Freiburger Vorlesungen und andere Schriften 1919 - 1923: Aufbau einer eigenen Philosophie im historischen Kontext; in: Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Dieter Thomä [Hrsg.], Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 2003; S. 13–21.
- Jung, Matthias: Phänomenologie der Religion - Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben; in: Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Dieter Thomä [Hrsg.], Verlag J.B. Metzler, Stuttgart [u.a.], 2003; S. 8-13.
- Jung, Matthias: Heidegger und die Theologie - Konstellation zwischen Vereinnahmung und Distanz; in: Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Dieter Thomä [Hrsg.], Verlag J.B. Metzler, Stuttgart [u.a.], 2003; S. 474 - 481.
- Lehmann, Karl Kardinal: >Sagen, was Sache ist<: der Blick auf die Wahrheit der Existenz - Heideggers Beziehung zu Luther; in: Heidegger und die christliche Tradition - Annäherungen an ein schwieriges Thema, Norbert Fischer & Friedrich-Wilhelm von Herrmann [Hrsg.], Meiner Verlag, Hamburg, 2007; S. 149-166.
- Kettering, Emil: Nähe als Raum der Erfahrung des Heiligen - Eine topologische Besinnung; in: Auf der Spur des Heiligen - Heideggers Beitrag zur Gottesfrage, Günther Pöltner [Hrsg.], Böhlau, Wien, 1991; S. 9 - 22.
- Klun, Branko: Metaphysikkritik und biblisches Erbe; Lit Verlag, Wien, 2010.
- Kordić, Ivan: Philosophie und Theologie im Denken von Martin Heidegger; in: Prolegomena - Casopis za filozofiju (Journal für Philosophie) Vol. 2/Nr.1, Udruga za Prominence Filozofij (Gesellschaft zur Förderung der Philosophie) [Hrsg.], Top Dan, Zagreb, 2003; S. 19 - 39.
- Löwith, Karl: Heidegger - Denker in dürrer Zeit; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965³.

- Makreel, Rudolf A.: Diltthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte; in: Heidegger Jahrbuch I (Heidegger und die Anfänge seines Denkens), Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander & Holger Zaborowski [Hrsg.], Karl Alber Verlag, Freiburg [u.a.], 2004; S. 307-321.
- Möller, Joseph: Der unbewältigte Gott der Philosophen - Anregungen und Antworten; in: Der Streit um den Gott der Philosophen, Joseph Möller [Hrsg.], Patmos Verlag, Düsseldorf, 1985; S. 7 - 16.
- Möller, Joseph: Existenzialphilosophie und katholische Theologie; Verlag für Kunst und Wissenschaft, Baden-Baden, 1952.
- Ott, Hugo: Martin Heidegger - Unterwegs zu seiner Biographie; Campus Verlag, Frankfurt a.M. [u.a.], 1992.
- Pausch, Eberhard Martin: Wahrheit zwischen Erschlossenheit und Verantwortung; Walter de Gruyter, Berlin [u.a.], 1995.
- Pöggeler, Otto: Heidegger in seiner Zeit; Wilhelm Fink Verlag, München, 1999.
- Pöggeler, Otto: Philosophie und hermeneutische Theologie - Heidegger, Bultmann und die Folgen; Wilhelm Fink Verlag, München, 2009.
- Pöggeler, Otto: Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt; in: Heidegger Jahrbuch I (Heidegger und die Anfänge seines Denkens), Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander & Holger Zaborowski [Hrsg.], Karl Alber Verlag, Freiburg [u.a.], 2004; S. 185–196.
- Roesner, Martina: Logos und Anfang - Zur Johanneischen Dimension in Heideggers Denken; in: Heidegger und die christliche Tradition - Annäherungen an ein schwieriges Thema, Norbert Fischer & Friedrich-Wilhelm von Herrmann [Hrsg.], Meiner Verlag, Hamburg, 2007; S. 33 - 54.
- Rombach, Heinrich: Substanz, System, Struktur - Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft (Bd. 2); Verlag Karl Alber, Freiburg, München, 1965.
- Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland - Heidegger und seine Zeit; Carl Hanser Verlag, München, 1994.
- Schaber, Johannes: Heideggers frühes Bemühen um eine >Flüssigmachung der Scholastik< und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus; in: Heidegger und die christliche Tradition - Annäherungen an ein schwieriges Thema, Norbert Fischer & Friedrich-Wilhelm von Herrmann [Hrsg.], Meiner Verlag, Hamburg, 2007; S. 91 - 128.
- Seiler, Julius: Das Dasein Gottes als Denkaufgabe - Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise; Rüber Verlag, Luzern [u.a.], 1965.
- Siewerth, Gustav: Gott in der Geschichte - Zur Gottesfrage bei Hegel und Heidegger; Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1971.
- Sladeczek, Franz-Maria: Ist das Dasein Gottes beweisbar? - Wie steht die Existentialphilosophie Martin Heideggers zu dieser Frage?; Konrad Triltsch Verlag, Würzburg, 1967.
- Sonuner, Manfred: Heidegger und Hans Blumenberg - Abweisung auf Umwegen; in: Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Dieter Thomä [Hrsg.], Verlag J.B. Metzler, Stuttgart [u.a.], 2003; S. 403 - 405.

- Stagi, Pierfrancesco: Der faktische Gott; Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007.
- Storck, Joachim W. [Hrsg.]: Briefwechsel 1918-1969; Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar, 1989.
- Strolz, Walter: „Der Denker des Seins - Zum 70. Geburtstag Martin Heideggers.“; in: Wort und Wahrheit - Monatsschrift für Religion und Kultur Nr.2 / 14, Otto Mauer, Otto Schulmeister, Karlheinz Schmidhüs & Anton Böhm [Hrsg.], Herder, Wien, 1959; S. 502 - 511.
- Thomä, Dieter: Die frühesten Texte. Kampf gegen die »Diesseitsauffassung« des Lebens; in: Heidegger-Handbuch Leben. Werk - Wirkung, Dieter Thomä [Hrsg.], Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, 2003; S. 1 - 4.
- Trawny, Peter: Martin Heidegger; Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York, 2003.
- Vetter, Helmuth: Grundbewegtheit des faktischen Lebens und Theoria. Zu Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen und zur "theologischen Jugendschrift"; in: Heidegger und das Mittelalter Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997, Helmuth Vetter [Hrsg.], Peter Lang Verlag, Frankfurt a.M., 1999; S. 81 - 99.
- Welte, Bernhard: Auf der Spur des Ewigen - Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie; Herder Verlag, Freiburg [u.a.], 1965.
- Welte, Bernhard: Gott im Denken Heideggers; in: Briefe und Begegnungen, Alfred Denker & Holger Zaborowski [Hrsg.], Klett-Cotta, Stuttgart, 2003; S. 91 - 114.
- Wetz, Franz Josef: "Wege - Nicht Werke." Zur Gesamtausgabe Martin Heidegger.; in: Zeitschrift für philosophische Forschung Nr. 41/H. 3, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1987; S. 444 - 455.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein - Ausgewählte philosophische Studien; Böhlau Verlag, Wien, 1997.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: "Fußfassen im anderen Anfang" - Gedanken zur Wieder-holung der denkgeschichtlichen Überlieferung philosophischer Theologie; in: "Herkunft aber bleibt stets Zukunft" - Martin Heidegger und die Gottesfrage, Paola-Ludovica Coriando [Hrsg.], Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1998; S. 159 - 182.
- Zaccagnini, Marta: Christentum der Endlichkeit - Heideggers Vorlesungen "Einleitung in die Phänomenologie der Religion"; Lit Verlag, Münster, 2003.
- Zimmermann, Hans Dieter: Martin und Fritz Heidegger - Philosophie und Fastnacht; C.H. Beck, München, 2005.

Abriss

Die Diplomarbeit hat das Ziel, der Philosophie des frühen Heidegger nachzugehen, um zu zeigen welchen Einfluss die Gottesfrage auf sein Denken nahm. Dabei soll gezeigt werden, dass sie ein starkes Motiv darstellt, sodass durchaus die These berechtigt erscheint, Heideggers Frühwerk nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer mit-geleitenden Gottesfrage zu interpretieren.

Die Untersuchung nimmt Bezug auf Heideggers eigene Herkunft. Dabei soll dem Umstand Rechnung getragen werden, dass der frühe Heidegger von vielen Quellen beeinflusst wurde, deren Gedankengut er jedoch eigenständig verarbeitete. Zudem wird analysiert, inwieweit Grundzüge seines Denkens theologischen Fragehorizonten entstammen.

Außerdem wird darauf eingegangen, welche Wirkung Heideggers Denken auf die Gottesfrage selbst hat und inwiefern seine Interpretation die Frage in einem neuen Licht erscheinen lassen.

Abstract

The thesis examines the philosophy of the early Heidegger in order to show the influence that the question of God had on his thinking. It demonstrates that it was a question that very much preoccupied Heidegger in his early writings. After having illustrated this, the thesis offers a reading of the early work from the perspective of Heidegger's thoughts upon the question of God.

In pursuing this aim, the thesis looks closely into Heidegger's own origins. He was influenced by a wide variety of cultural traditions, all of which he developed in an individual way. The theological horizons that these traditions offered him is its more particular concern.

The thesis also investigates the impact Heidegger's thinking about God had on later discussions of this issue, and how he had made it appear in a new light.

Lebenslauf

Ich kam am 19.05.1977 in Salzburg als Sohn von Franz Gaderer jun. und Rolande Gaderer, geborene Pointl, auf die Welt.

Nachdem ich die Volksschule in Neumarkt/Wallersee besucht hatte, absolvierte ich 1995 die Reifeprüfung am Privatgymnasium der Herz Jesu Missionare in Salzburg/Liefering.

Ein angefangenes Studium der Deutschen Philologie brach ich nach zwei Semestern ab, und widmete mich zunächst meiner beruflichen Karriere. Im Zuge dessen schloss ich 2000 den Fachlehrgang für Marktkommunikation an der Werbeakademie/WIFI Wien mit ausgezeichnetem Erfolg ab.

Nach langjähriger Tätigkeit in der TV- und Medienbranche im In- und Ausland beschloss ich erneut ein Hochschulstudium aufzunehmen. Ich inskribierte 2006 für die Studiengeweige Philosophie, sowie Katholische Fachtheologie und 2007 für Selbständige Katholische Religionspädagogik an der Universität Wien.

Seit 2011 bin ich zusätzlich als Externer Mitarbeiter für ein Publikationsprojekt am Institut für Theologische Ethik der Katholischen Fakultät Wien beschäftigt.

Danksagung

Ich bedanke mich in erster Linie bei Balázs Aaron Ördögh für seine organische Unterstützung in allen Lebenslagen, sowie bei meinen Eltern, ohne deren Liebe diese Arbeit erst gar nicht entstanden wäre.

Meinen Freunden Katja Greco, Mag. Barbara Petschenig, Mag. Peter Neuberger und all den anderen danke ich für all die Mußestunden zur rechten Zeit und dass sie mich auch in der schreibbedingten sozialen Isolation nicht vollständig vergessen haben.

Ganz besonderer Dank gilt Mag. Barbara Lumesberger, Mag. Susanna Cantele und Dr. Daniela Finzi für ihre Hilfestellungen bei der Überarbeitung und Korrektur dieser Arbeit.

Zu guter Letzt bedanke ich mich auch bei Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger für die wertvolle Betreuung meiner Diplomarbeit .