



**J.B.METZLER**

# I. Werk

## 1. Die frühesten Texte

### Kampf gegen die »Diesseits-auffassung« des Lebens

Dieter Thomä

1. *Einleitung.* Robert Musil bemerkte im *Mann ohne Eigenschaften*: »Es muß der Mensch in seinen Möglichkeiten, Plänen und Gefühlen zuerst durch Vorurteile, Überlieferungen, Schwierigkeiten und Beschränkungen jeder Art eingeeengt werden wie ein Narr in seiner Zwangsjacke, und erst dann hat, was er hervorzubringen vermag, vielleicht Wert, Gewachsenheit und Bestand.« (Musil 1930–43/1981, Bd.1, 20) Folgt man dieser These, so gibt es einen geheimen Zusammenhang zwischen der Größe eines Denkers und den Beschränkungen, denen er in seiner Frühzeit ausgesetzt war. In der Tat ist es aufschlussreich zu sehen, wie jemand zu Beginn seines Philosophierens noch in die Fesseln der Tradition geschlagen ist und dann langsam die eigene Stimme zu Gehör bringt.

Bei Martin Heidegger erklang die eigene Stimme nicht allzu früh, woraus sich – folgt man Musil – sowohl die »Einengungen« in der Jugend wie dann auch der Wert des späteren Werks errahnen lässt. Die ersten Texte, aus denen unverstellt, unverwechselbar Heidegger selbst herauszuhören ist, sind im Grunde erst die Vorlesungen, die er nach Ende des Ersten Weltkriegs, also als Dreißigjähriger hielt (GA 56/57). In den Jahren davor entdeckt man kaum je etwas von der Kraft, von der die Texte ab 1919 auf einen Schlag strotzen. Die akademischen Schriften 1912–1916 (s. Kap. I.2) lassen Eigenständigkeit nur in Nuancen erkennen, sie erwecken freilich auch nicht den Eindruck, als ob Heidegger auf Gedeih und Verderb der Gedankenwelt ausgeliefert wäre, mit der er sich hier beschäftigt. Die Ablösung von den eher unauffälligen sprach- und erkenntnistheoretischen Positionen, an die er anknüpft, kann also kaum eine schmerzliche, leidenschaftliche Angelegenheit gewesen sein. Diese frühen philosophischen Positionen – etwa die Verteidigung des Realismus und die Betonung der Zeitlosigkeit der Logik – sind nun aber ihrerseits nur

Ausdruck tiefsitzender Überzeugungen, die sich aus ganz anderen Quellen speisen. Dort also müssen die »Überlieferungen, Schwierigkeiten und Beschränkungen« (Musil) gesucht werden, in denen Heidegger gefangen war.

Aufschluss darüber geben die frühesten Texte, die nicht zu seinem akademischen Werk im engeren Sinne zu zählen sind. Einige wenige von ihnen – die Ansprache über »Abraham a Sankta Clara« aus dem Jahr 1910 und ein paar Gedichte – wurden schon 1983 in die Gesamtausgabe aufgenommen (GA 13, 1–7). Dass es eine recht beachtliche Zahl von Gedichten, vor allem aber von Zeitschriften-Artikeln und -Rezensionen aus den Jahren 1910 bis 1913 gibt, ist durch Entdeckungen von Hugo Ott (1988, 62 ff.) und Victor Fariás (1989, 83 ff.) allgemein bekannt geworden. Die meisten dieser Texte sind seinerzeit in der katholischen Zeitschrift *Der Akademiker* erschienen; sie sind inzwischen in der Gesamtausgabe neu gedruckt worden (GA 16, 3–31, 33–36). Neben diesen von Heidegger selbst verfassten Texten sind noch einige Zeitungsberichte aus dem *Heuberger Volksblatt* ausfindig gemacht worden, die von dessen öffentlichen Auftritten in Meßkirch 1909–1913 handeln (Fariás 1989, 76 f.; Denker 2000).

2. *Einsatz gegen den Modernismus.* Heidegger verfügt in seinen frühesten Texten über zwei Register. Die *Gedichte* sind gezeichnet von einem melancholischen Ton, einer geradezu barocken Klage über das Irdische und Vergängliche. »Die sterbende Pracht« der herbstlichen Welt, »des Lebens Flur«, die nichts als »ein Feld von Scherben« ist, versetzen den Menschen in »mutlose[s] Zagen«, das sich mit seinem Gegenstück, dem »sehrende[n] Träumen« und dem Vertrauen auf den »Engel ›Gnade‹«, paart (GA 16, 36; 13, 5 f.). Neben diesen besinnlichen Ton der Gedichte tritt der durchweg polemische Ton der Artikel, die Heidegger als Student veröffentlicht. Zur Klage über das Vergängliche gesellt sich hier die Anklage gegen diejenigen, die am Irdischen festhalten und sich ihm hingeben. An Abraham a Santa Clara schätzt Heidegger das »furchtlose Dreinschlagen auf jede erdhafte, überschätzte Diesseitsauffassung des Lebens« (GA 13, 3). »Willst du geistig leben, deine Seligkeit erringen«, so empfiehlt Heidegger, dann

»verbanne den Willen des Fleisches, die Lehre der Welt, des Heidentums [...], ertöte das Niedere in dir« (GA 16, 5). Heidegger verachtet die »Götzenbilder des Greuels und der Sünde«, die »unbezähmte unbezähmbare Natur, die heisse, nie gesättigte Leidenschaft«, die ihm bei Jens Peter Jacobsen begegnet (GA 16, 4). Gefordert wird die »Freiheit gegenüber der Triebwelt« (GA 16, 7).

Innerhalb der prinzipiellen Gegenüberstellung zwischen dem Glauben (»Grabe tiefer und du wirst auf katholischen Boden stossen«; GA 16, 8) und den Gottlosen lassen sich vier Gegner identifizieren, mit denen Heidegger sich vor allem herumschlägt: *Darwin* wirft er vor, eine geschlossene biologische Welt zu etablieren, obwohl doch der Übergang vom Tier zum »wesentlich höher stehenden vernunftbegabten Menschen innerlich unmöglich« sei: so ist auch Heideggers Antwort auf die von ihm gestellte Frage »Können die Pferde denken?« negativ (zit. nach Denker 2000, 10, 13; vgl. GA 16, 5); den *Sozialismus* verwirft er wegen dessen »naturalistisch[er]« Lebensordnung (GA 16, 7; vgl. Denker 2000, 11 f.); *Nietzsches* »Gottesleugnung« und Neigung zum Leben als »Rausch« ist nach Heidegger »Gift für die Jugend« (vgl. GA 16, 3 f.; Denker 2000, 11), welches letzteres schließlich in Form von »Augenblicksreize[n]« von der Bewegung der *Dekadenz*, etwa dem »Dandy« Oscar Wilde, unters Volk gebracht wird (GA 16, 3; 13, 3). All diese Gegner fügen sich nach Heidegger in die von ihm angegriffene Phalanx des »Modernismus« (GA 16, 7; 16, 19), und daran wird deutlich, dass er sich hier eng an die offizielle katholische »Modernismus«-Kritik hält, wie sie von Papst Pius X. seinerzeit kundgetan wurde (s. Kap. I.2.1; Schaeffler 1980; Thomä 1990, 35 ff.).

Doch der teils theologische, teils ideologische Boden, auf dem Heidegger sich bewegt, scheint bereits brüchig zu werden. In einem Brief an Engelbert Krebs vom 19.7.1914 macht er sich lustig über päpstliche Maßnahmen, mit denen wohl »sämtlichen Leuten, die sich einfallen lassen, einen selbständigen Gedanken zu haben, das Gehirn ausgenommen und durch italienischen Salat ersetzt« werden solle (zit. nach Ott 1988, 83). Und in einem Lebenslauf aus dem Jahr 1922 macht Heidegger gar geltend, dass er sein Theologie-Studium im Jahr 1911 nicht – wie er an anderer Stelle erklärt – aus gesundheitlichen Gründen aufgab, sondern wegen seiner bereits ausgeprägten Abneigung gegen die Dogmatik der Amtskirche (vgl. GA 16, 38 gegen GA 16, 41; Ott 1988, 67 ff.; s. Kap. IV, Einträge zu den Jahren 1911, 1913, 1919).

Ein solch früher Bruch mit dem »System des Katholizismus«, von dem er dann 1919 sprechen wird (vgl. Casper 1980, 341), ist durch Heideggers eigene Texte aus den Jahren 1910–1913 in keiner Weise gedeckt. Doch man mag ihm zubilligen, dass es bei ihm eine Diskrepanz zwischen lauthals vorgebrachter Polemik und innerer Unsicherheit gab. Eine der wenigen Stellen, in denen letztere sich – fast schon im Tone des reifen Heidegger – Bahn bricht, ist die folgende: »Bei diesem Hin- und Herflattern, bei dem allmählich zum Sport gewordenen Feinschmeckertum in philosophischen Fragen bricht doch bei vieler Bewusstheit und Selbstgefälligkeit unbewusst das Verlangen hervor nach abgeschlossenen, abschließenden Antworten auf die Endfragen des Seins, die zuweilen so jäh aufblitzen, und die dann manchen Tag ungelöst wie Bleilast auf der gequälten, ziel- und wegarmen Seele liegen.« (GA 16, 11) Hier beginnt man zu ahnen, warum Heidegger – seinen in hohem Maße linientreuen publizistischen und schulmäßigen akademischen Texten zum Trotz – von den »erregenden Jahre[n] zwischen 1910 und 1914« sprechen konnte (GA 1, 56). »Erregend« waren sie zumal aufgrund dessen, was Heidegger seinerzeit las und aufnahm und was erst später in seine eigenen Texte Eingang finden sollte. Er selbst hebt die Lektüre von Kierkegaard, Dostojewski, Nietzsche, Hegel, Schelling, Rilke, Trakl und Dilthey hervor (ebd.); dazu muss man noch Hölderlin zählen, dessen Dichtung er 1908 kennenlernt und in die er sich zu vertiefen beginnt, als Norbert von Hellingraths 1911/12 Vorarbeiten zu seiner historisch-kritischen Ausgabe (1913 ff.) veröffentlicht (vgl. dazu der aufschlussreiche Briefwechsel mit Hellingraths Witwe: Heidegger/Bodmershof 2000).

3. *Bruch und Kontinuität*. Man könnte überspitzt sagen, diese frühesten Texte stammten aus der Zeit, bevor Heidegger »Heidegger« wurde. In ihnen übernimmt er Positionen, die ihm später in weiten Teilen fremd sein werden. Im Rückblick kann man diese Texte damit als »das Andere« Heideggers bezeichnen – als Ausdruck einer Gedankenwelt, in die er ungewollt (man könnte fast sagen: »gedankenlos«) hineingewachsen ist. Von ihr muss er dann freilich ausgehen und sich abstoßen.

Die klassischen Reaktionsweisen, die im Umgang mit übermächtigen Einflüssen, denen man ausgesetzt war, zur Verfügung stehen, sind strikt gegenläufig: nachhaltige Identifikation einerseits, entschiedener Widerspruch andererseits. In der positiven wie in der negativen Reaktion behalten jene

Einflüsse präskriptive Kraft, denn auch die Ablehnung muss sich bekanntlich vom Verneinten dessen Inhalte vorgeben lassen. Geht man dem Echo der Themen der frühesten Texte bei Heidegger selbst nach, so findet man beide hier skizzierte Reaktionsweisen: Bruch und Kontinuität. Heidegger meint später geradezu einen »Pfahl« im Fleische zu spüren, und damit meint er nun gerade nicht, im Sinne der Bibel (2. Kor. 12, 7), »Satans Engel«, sondern – in geradezu blasphemischer Verkehrung – »die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft« (Brief an Jaspers vom 1. 7. 1935; HJ 157). Es ist hier nicht der Raum, Heideggers Kritik der Theologie und sein Verhältnis zur Religiosität zu resümieren (s. Kap. I.3; III.31; Kap. IV, Einträge zu 1909–11, 1913, 1918–19). Deutlich ist aber immerhin, dass er in dieser Frage mit sich hadert.

Zum Teil wendet er sich auch in versteckter Form gegen die frühen Vorgaben. Geht man z. B. vom frühen »Dreinschlagen« auf die »erdhafte« Auffassung des Lebens aus (s. o.; GA 16, 3), so erscheint Heideggers langer Weg über das »In-der-Welt-sein« von *Sein und Zeit* bis zur »Erde« im Aufsatz »Der Ursprung des Kunstwerkes« (s. Kap. I.16; II.3; II.7) als Abkehr von den eigenen Anfängen. Damit fällt auch ein eigentümliches Licht auf die Heimatverbundenheit, die Heidegger in späten Texten zum Ausdruck bringt (z. B. »Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?«, GA 13, 9–13; »Der Feldweg«, GA 13, 87–90; »Vom Geheimnis des Glockenturms«, GA 13, 113–116; »Sprache und Heimat«, GA 13, 155–180). Das späte Bild der »Heimat« entspricht nämlich keineswegs der frühesten Vorgabe, wonach das wahre »Heimverlangen« sein Ziel nur in Gott haben kann (GA 16, 10). Brück geht der reife Heidegger gelegentlich über seine frühesten Texte, die er im Übrigen selbst nie heranzieht oder zitiert, hinweg. 1911 klagt er: »Heute wird die Weltanschauung nach dem »Leben« zugeschnitten, statt umgekehrt.« (GA 16, 11) Rund zehn Jahre später heißt es: »Es ist schwerer, sich mit dem Leben auseinanderzusetzen, als von einem System aus mit der Welt fertig zu werden.« (GA 59, 165) Und natürlich lässt Heidegger keinen Zweifel daran, dass er eben dieses »Schwerere« unternehmen will: »Philosophieren als prinzipielles Erkennen ist nichts anderes als der radikale Vollzug des Historischen der Faktizität des Lebens« (GA 61, 111).

Wenn auch die Unterschiede beeindruckend, die zwischen den frühesten und späteren Texten Heideggers liegen, so gibt es natürlich auch eine ganze Reihe von Motiven, die sich durchhalten. Von seinen

Liebings-Gegnern Darwin, Sozialismus, Dekadenz und Nietzsche erfährt nur letzterer später eine Ehrenrettung (s. Kap. I.22; I.23). Auch stößt man schon in den frühesten Texten auf eine abschätzige Haltung gegenüber dem großstädtischen Ästhetizismus und dem Subjektivismus des »Erlebnisses« (GA 16, 11 f.), der Heidegger ein Leben lang treu bleiben wird. Doch die Konstanten, die sich durchhalten, betreffen nicht nur solche atmosphärischen Fragen, sondern auch begriffliche Punkte; dafür sei ein Beispiel kurz ausgeführt.

Im Rahmen der Arbeit »Religionspsychologie und Unterbewußtsein« diskutiert Heidegger auch William James' pragmatische Sicht des religiösen Lebens und betont in diesem Zusammenhang »die Unruhe (*worry*), die Unzufriedenheit mit sich selbst« (GA 16, 25). Hier tritt er gewissermaßen nebenbei – fast könnte man meinen: versehentlich – auf die Schwelle, über die er später, um 1920, in sein eigenes Gedankengebäude gelangen wird. Dann wird er nämlich, anknüpfend bei Pascal und bei Augustinus' berühmtem Ausspruch »Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te« (»Unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir«; *Confessiones I, 1*), erklären: »Die Bewegtheit des faktischen Lebens ist vorgängig auslegbar, beschreibbar als die *Unruhe*« (GA 58, 62; 61, 93). So bahnt die »Unruhe«, gemeinsam mit der »Bekümmerung«, den Weg zum Begriff der »Sorge« (GA 61, 109), der im Zentrum von *Sein und Zeit* (SZ §§ 41 ff.) stehen wird. In eine »große Unruhe, in der wir unser Schicksal wirklich und im ganzen sind«, fühlt sich Heidegger dann auch versetzt, als er 1933 als Rektor der Universität Freiburg einen »geistig-volkliche[n] Auftrag« meint erfüllen zu müssen (GA 36/37, 3 f.).

4. *Die wunde Stelle des Individuums.* Die Positionen, an die der späte Heidegger glatt anschließt oder von denen er sich brüsk abwendet, sind nun aber nicht die interessantesten in den frühesten Texten. Brisant sind vielmehr die Unstimmigkeiten oder Zwischentöne, die sich hier schon finden, denn sie schreien nach Veränderung: Über sie kann ein Autor nicht hinweggehen, »als wäre nichts«. Genau eine solche wunde Stelle gibt es in den frühesten Schriften in der Tat, und an ihr wird zuallererst zu laborieren sein.

Heidegger wettet gegen den »Individualismus« und dessen ruinöse Folgen für das »religiös-sittliche Leben« (GA 16, 7); er äußert sich hämisch über diejenigen, »die ihr Ich restlos zur Entfaltung« bringen wollen (GA 16, 4), und feiert die »Entselbstung im Lichtglanz der Wahrheit« (GA 16, 8). Dies fügt sich

ein in seine Haltung gegenüber dem sogenannten »Modernismus«. Zur gleichen Zeit heißt es bei ihm jedoch, in geradezu um Verständnis werbendem Ton: »Ein berechtigter Egoismus [muß] wieder stärker betont werden, der die [...] Festlegung und Fortbildung der eigenen Persönlichkeit als Grundforderung den übrigen Bestrebungen und Betätigungen überordnet.« (GA 16, 12)

Dies wirkt wie ein eklatanter Selbstwiderspruch, und Heidegger gibt sich nicht allzu viel Mühe, ihn auszuräumen. Immerhin versucht er, die (positiv gesehene) »Selbsterraffung« (GA 16, 11) vom (negativ gesehenen) Kult der »Persönlichkeit« (GA 16, 3) zu unterscheiden; er kommt dabei aber nicht zu einer klaren begrifflichen Trennung. Deutlich wird hier, dass die Spaltung in Körperliches und Geistiges, Irdisches und Göttliches, von der die frühesten Texte durchzogen sind, nicht einfach zugunsten des »Ewigen« aufgelöst werden kann, auch wenn von ihm beständig die Rede ist (GA 16, 7, 11; 13, 7; 1, 22) und der »Jenseitswert des Lebens« betont wird (GA 13, 3). So findet sich in den frühesten Texten eben eine wunde Stelle dort, wo vom »Individuum« oder vom »Selbst« die Rede sein müsste – und zwar genau deshalb, weil es (wie übrigens auch die Person Martin Heidegger) herausgefallen ist aus einer allgemeinen Ordnung, in die es sich selbstverständlich einfügen müsste.

Die erste Aufgabe, die sich Heidegger also im Anschluss an seine eigenen frühen Texte stellt, ist eine Erkundung des »Selbst« (und nicht so sehr des »Seins«, das von ihm im Rückblick zur einzig leitenden Frage stilisiert wird; vgl. GA 1, 56; ZSD 81, 87). Es zeigt sich, dass er jene erste Aufgabe sogleich annimmt: In den 1919–1921 verfassten Anmerkungen zu Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* wendet Heidegger sich dem »historisch existierenden Selbst« zu, »um welches Selbst es sich letztlich in der Philosophie irgendwie handelt. Es geht nicht an, gelegentlich die Personalität einzuführen und auf sie dann das, in der Anmessung an irgendeine philosophische Tradition philosophisch Gewonnene anzuwenden, sondern das konkrete Selbst ist in den Problemanatz zu bringen« (GA 9, 35). An dieser Auskunft wird erkennbar, wie Heidegger – um Musils überspitzte Metapher nochmals zu bemühen – die »Zwangsjacke« ablegt, die er in seiner Studienzeit getragen hat.

## Literatur

Casper, Bernhard: Martin Heidegger und die Theologische Fakultät 1909–1923. In: *Freiburger Diözesan-Archiv* 100 (1980), 534–541. – Denker, Alfred: »Herr Studiosus Martin Heidegger« und seine Heimatstadt Meßkirch (Bausteine

zur Biographie Martin Heideggers, Teil 1). In: *Meßkircher Heimathefte* 7 (2000), 5–16. – Farias, Victor: *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt a. M. 1989. – Heidegger, Martin/Bodmershof, Imma von: *Briefwechsel 1959–1976*. Stuttgart 2000. – Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften* [1930–1943]. Hg. Adolf Frisé. Reinbek 1981. – Ott, Hugo: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt a. M./New York 1988. – Schaeffler, Richard: Der »Modernismus-Streit« als Herausforderung an das philosophisch-theologische Gespräch heute. In: *Theologie und Philosophie* 55 (1980), 514–534. – Thomä, Dieter: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*. Frankfurt a. M. 1990.

## 2. Die ersten akademischen Schritte (1912–1916)

### Zwischen Neuscholastik, Neukantianismus und Phänomenologie

*Matthias Jung und Holger Zaborowski*

1. *Übersicht.* Heideggers erste akademische Arbeiten ziehen überwiegend retrospektiv Interesse auf sich. Erst in der Habilitationsschrift (insbesondere im für den Druck verfassten Schlusskapitel) und vor allem in den frühen Freiburger Vorlesungen seit 1919 entfaltet sich sein eigenständiger Ansatz; vorher steht Heideggers Denken vornehmlich im Zeichen einer konfessionell-katholisch geprägten Philosophie. Für das Verständnis der späteren Texte ist es aber höchst aufschlussreich nachzuvollziehen, in welcher (oft sehr eigenwilligen) Weise Heidegger die Prämissen dieser Philosophie aufnimmt, verarbeitet und erste eigene Akzente setzt. All dies geschieht im Bann jener pauschalen Ablehnung der philosophischen Moderne, die Papst Pius X. 1907 mit seiner Enzyklika gegen den sog. »Modernismus« formuliert und in Form des sog. Modernisteneids auch allen Amtsträgern der katholischen Kirche abverlangt hatte. Nach seinem Theologiestudium 1909–1911 war Heidegger zum Studium der Philosophie (und der Naturwissenschaften) übergewechselt und wurde um 1912 bereits als »die große philosophische Hoffnung für die deutschen Katholiken« (Ott 1988, 75) gehandelt. Denn sein Interesse an der Philosophie und an den Naturwissenschaften war zunächst ein apologetisches. Ihm ging es um die Verteidigung der katholischen Lehre gegen die Herausforderungen von u. a. darwinistischer Weltanschauung, Relativismus und Nihilismus.

Vor diesem Hintergrund müssen die akademischen Erstlingswerke verstanden werden. Sie sind von dem Versuch geprägt, das theologische Schema »Diesseits/Jenseits« zu philosophischen Kontrastierungen auszubauen, die sich einer Kritik der modernen Philosophie nutzbar machen lassen: so das Begriffspaar real/ideal, in dessen Rahmen Heidegger eine vom »Jenseitigen« herkommende Kritik der Subjektphilosophie entwickeln will. Gleichzeitig machen sich aber auch drei Tendenzen geltend, die zeigen, dass auch Heideggers frühe Position nicht einfach mit einer antimodernistisch orientierten Neuscholastik identifiziert werden kann: erstens Heideggers »Augustinismus«, der zu einer intensiven Auseinandersetzung mit Luther und protestantischen Theologen führen sollte, zweitens sein bereits sehr früh ausgeprägtes (und vor allem ab 1913/14 nicht nur kritisch orientiertes) Interesse an Philosophen wie u. a. Kant, Nietzsche und Kierkegaard und drittens das Interesse an der Sachlogik philosophischen Fragens mit einem Anspruch auf strenge Wissenschaftlichkeit, wie sie ihm besonders in Husserls Schriften eindringlich vor Augen geführt wird (s. Kap. I.4 und 7). So lässt sich im Laufe dieser Jahre eine Entwicklung beobachten, die, vereinfacht gesagt, weg von der Abstraktheit und Geschichtslosigkeit des neuscholastischen Systemdenkens hin zu einem existenz-, erfahrungs- und geschichtsbezogenen Denken, weg von transzendenten Setzungen hin zu phänomenal ausweisbaren Untersuchungen wie auch weg von einer oft stereotyp vorgetragenen Kritik an der Moderne zu einer differenzierteren, wenn auch nach wie vor nicht unkritischen Sicht führt.

2. *Logik und Psychologismus-Kritik.* Die beiden ersten im engeren Sinn akademischen Arbeiten Heideggers erscheinen in konservativ-katholischen Organen und sind durch die Bemühung geprägt, im – ob willig oder notgedrungen – akzeptierten Rahmen der kirchlichen, aristotelisch-scholastischen Philosophie avancierte Problemstellungen der Gegenwartphilosophie kritisch aufzugreifen. Besonders deutlich wird dies in einem der frühesten akademischen Texte Heideggers, »Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie« von 1912. Diese Arbeit ist nach dem Muster einer großen Inklusion gebaut: sie beginnt und schließt mit einem Lob auf den kritischen Realismus der griechischen Philosophie und ihres legitimen Nachfahren, des aristotelisch-scholastischen Denkens. Um katholisches Profil ringend, kanzelt der junge Student Kant (»nicht weiter gelangt als bis zur Setzung eines mysteriösen ›Dinges

an sich«; GA 1, 2), Hegel mit seinem »verstiegenen Idealismus« (3) und den »wissenschaftlich recht seichten« (15) Pragmatismus von der Warte des scholastischen Realismus aus ab. Das Motiv der Psychologismus-Kritik, Thema der Dissertation, klingt mehrmals an, und im selben Zug wird die absolute Geltung des Logischen betont. Heideggers Strategie ist offensichtlich: gegen den subjektivistischen Einschlag der philosophischen Moderne soll die innere Affinität des transzendenzorientierten katholischen Realismus und der naturwissenschaftlichen Moderne mit ihrem objektivistischen Grundzug herausgestellt werden. »Der unabweisbare, epochemachende Tatbestand der Naturwissenschaft« (GA 4, 1) wird Heidegger zum Bundesgenossen gegen Immanentismus, Phänomenalismus etc. Mit der Anerkennung des naturwissenschaftlichen Realismus stellt sich freilich das Problem des »*Verhältnisses von Erfahrung und Denken*« (GA 1, 11) neu und bedrohlich für den transzendenten Charakter des scholastischen Realismus.

Auch in dem Bericht »Neuere Forschungen über Logik« aus demselben Jahr arbeitet Heidegger sich an diesen Fragen ab. Im Zentrum steht die Psychologismus-Kritik, mit deren Hilfe der »Naturalisierung des Bewußtseins« (19 und 63) entgegengesteuert werden soll. Die Disjunktionen Akt/Inhalt, Sein/Geltung sollen die Objektivität des Erkennens angesichts der Einbettung des Logischen in das Psychische sichern, die Heidegger konzederen muss. Sein Bericht lässt eine bemerkenswerte Vertrautheit mit den epochalen Neuanätzen in der Logik von Frege bis Russell/Whitehead erkennen, konzentriert sich inhaltlich aber sehr stark auf den epistemischen und ontologischen Status des Logischen, den er mit Emil Lask im Sinne des »Geltenden« bestimmt. Heideggers Forderung, das »Reich des Geltenden« müsse »jetzt seinem ganzen Umfang nach prinzipiell gegenüber dem Sinnlich-Seienden ebenso wie gegenüber dem Übersinnlich-Metaphysischen in seiner reinen eigenen Wesenhaftigkeit herausgehoben werden« (24), scheint bereits auf die Emanzipation der Geltungs- und Wertphilosophie von religiös-metaphysischen Prämissen zu zielen. In einer Rezension von 1914 beklagt er dann sogar offen das Fehlen einer wissenschaftstheoretischen Einstellung innerhalb der aristotelisch-scholastischen Philosophie (49 ff.). Die Spannung zwischen dem dogmatischen Rahmen und der Eigenlogik philosophischen Fragens nimmt zu.

In seiner 1913 eingereichten Dissertation *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* steht Heidegger

noch innerhalb der skizzierten Position. Vorgeprägt wird sie von seinem Lehrer Carl Braig (1896; 1908), nach Heideggers Zeugnis »der letzte aus der Überlieferung der Tübinger spekulativen Schule, die durch die Auseinandersetzung mit Hegel und Schelling der katholischen Theologie Rang und Weite gab« (GA 1, 57). Angezeigt wird damit eine Spannung zwischen der katholischen Seinslehre und der modernen Subjektphilosophie. Heidegger zeigt in der Wahl des Dissertationsthemas wie auch in der konkreten, von Husserls Psychologismus-Kritik maßgeblich bestimmten Ausführung ein im Kontext der Neuscholastik nur selten nachweisbare Interesse an zeitgenössischer Philosophie. Statt sie zu verdammen oder neuscholastisch auszugrenzen, geht es Heidegger darum, in seiner Kritik Ansätze der Gegenwartsphilosophie so aufzugreifen, dass sie sein apologetisches Interesse stützen (dies ist ein maßgeblicher Grund für Heideggers frühes Interesse an Husserls *Logischen Untersuchungen*). Subjektivität und Individualität erscheinen in seiner Dissertation nur mit einem pejorativen Akzent, gültige Philosophie heißt Ein- und Unterordnung des Ichs in objektive Seinshierarchien – eben dieselben, die auch die kirchliche Autorität verkündet. Diese Konzeption einer katholisch-antimodernistisch orientierten Philosophie soll freilich im gleichen Zug (insbesondere in Anlehnung an Husserl) auch den Ansprüchen strenger Wissenschaftlichkeit genügen, duldet doch der Monismus des »letzten Ganzen« (187), um dessentwillen Heidegger seine Dissertation verfasst sehen will, keine Spaltung der Realität in Glaube und Wissen. Die Spannung zwischen diesem wissenschaftlichen Anspruch und der Unausweisbarkeit des metaphysischen Rahmens ist es denn auch, die ihn dem katholischen Denken zunehmend entfremdet. In der Dissertation ist davon allerdings noch wenig zu bemerken; hier verschmilzt das antisubjektivistische Ordnungsdenken der Neuscholastik mit Husserls Einfluss zu einer Kritik des Psychologismus, die größtes Gewicht auf den eigenständigen Status des Logischen legt. Die logische Sphäre und zumal die Urteilsformen erscheinen in ihrer ewigen Strenge als eine Art Platzhalter des Transzendenten, weshalb jeder »*Anthropologismus*« (110) abzuweisen ist. »Die Natur unseres Geistes«, so beerbt Heidegger in einer »logifizierten« Form traditionelle theologische Dualismen, »ist so wenig logisch, daß sie dem Logischen vielmehr geradezu als einem ihr Fremden gegenübersteht« (110).

Die Dissertation verteidigt dementsprechend den spezifischen Geltungssinn des Logischen sowohl gegen seine Naturalisierung zu empirischen Denkvor-

gängen oder gar Vorstellungsverbindungen, als auch – und das ist bemerkenswerter – gegen metaphysische Hypostasierungen. Sie schließt mit einem »Ausblick auf eine rein logische Lehre vom Urteil« (165), in der der metaphysische Überbau des scholastischen Denkens zwar noch anerkannt, aber gleichzeitig eigentümlich depotenziert und in seiner sachlichen Dignität von der Logik abhängig gemacht wird. So schließt Heidegger in einem Passus, an dessen Ende der Status des Urteils mit Lotze im Sinne des »Geltens« bestimmt wird, eine metaphysische Interpretation des »Etwas«, das »da« ist, mit erkenntnistheoretischen Argumenten aus: Die »Möglichkeit, ihm eine Stelle im Metaphysischen anzuweisen [...] ist auszuschalten. Nicht etwa, weil es ein Metaphysisches nicht gibt oder wir dessen Vorhandensein nicht erkennen könnten auf dem Weg der Schlussfolgerung, wohl aber, weil das Metaphysische *nie* mit der Unmittelbarkeit erkannt wird, die uns beim Innewerden des fraglichen Etwas zu Gebote steht.« (169 f.) Die Metaphysik wird gewissermaßen epistemisch degradiert und muss ins zweite Glied zurücktreten. Erst dann, so schreibt Heidegger folgerichtig ganz am Ende der Dissertation, wenn »die reine Logik auf- und ausgebaut ist, wird man mit größerer Sicherheit an die erkenntnistheoretischen Probleme herantreten können und den Gesamtbereich des ›Seins‹ in seine verschiedenen Wirklichkeitsweisen gliedern, deren Eigenartigkeit scharf herausheben und die Art ihrer Erkenntnis und die Tragweite derselben sicher bestimmen können« (186 f.).

3. *Spannungen zwischen »Kategorien« und »Lebensfülle«.* Auch Heideggers Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (veröffentlicht 1916) hält sich in den vorgezeichneten Bahnen einer theologisch grundierten Disjunktion von Ewigem und Zeitlichem. Allerdings ist auch hier – mit Blick auf Heideggers späteren Denkweg – bezeichnend, dass die Schrift um einen Text kreist, der nicht mehr in die Zeit der von der Neuscholastik idealisierten, vor allem durch Thomas von Aquin ausgeführten hochmittelalterlichen Synthese von Glaube und Vernunft gehört, sondern in die Spätscholastik. Heidegger hat später die Wahl des Themas in den Kontext einer Auseinandersetzung mit der Geschichte der protestantischen Theologie und des Deutschen Idealismus gestellt (GA 16, 42). Daher kann man diese Schrift als einen Text des Übergangs charakterisieren: Wer die Habilitationsschrift retrospektiv, also vor dem Hintergrund der späteren Schriften Heideggers, liest, wird viele zentrale Denk-

motive antizipiert finden, so etwa die Einsicht in die Irreduzibilität des Individuums oder erste Spuren von Überlegungen zu Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit.

Im Vordergrund der Habilitationsschrift steht mit dem Traktat *de modis significandi* ein Text aus dem Umkreis mittelalterlicher Kategorienlehren, der von Thomas von Erfurt stammt, damals aber allgemein Duns Scotus zugeschrieben wurde (Grabmann 1926, 120 ff.). Dieser Text wird als systematische Quelle betrachtet, die unmittelbar auf aktuelle Debatten bezogen werden kann. In deutlichem Kontrast zu seiner eigenständigen Philosophie geht Heidegger noch von »der Konstanz der Menschennatur« aus und postuliert gar: »Die Zeit, als historische Kategorie hier verstanden, wird gleichsam ausgeschaltet.« (GA 1, 196) Gerahmt wird diese Konzeption einer *philosophia perennis* freilich von lebensphilosophischen Akzenten, in denen schon der Einfluss Diltheys anklingt (s. Kap. I.8). Das Eigenste der Philosophie liege nämlich, so schreibt Heidegger, darin, »den Anspruch auf Geltung und Funktion als Lebenswert zu erheben. [...] Die Philosophie lebt zugleich in einer Spannung mit der lebendigen Persönlichkeit, schöpft aus deren Tiefe und Lebensfülle Gehalt und Wertanspruch.« (195 f.)

Gewidmet ist die Schrift allerdings Heinrich Rickert, dem Freiburger Neukantianer und Betreuer der Habilitation, dessen transzendentalphilosophische Denkart zusammen mit Husserls Phänomenologie und dem Neo-Fichteanismus von Emil Lask in der Arbeit durchgängig präsent ist (vgl. Rickerts Gutachten und andere Dokumente in Heidegger/Rickert 2002). Heideggers kategorienlogische Exerzitionen sind nicht nur von dem Anspruch getragen, die Aktualität (spät-)scholastischen Denkens zu demonstrieren, sie wirken im historischen Kontext (die Schrift entsteht in den ersten Jahren des Ersten Weltkriegs) und angesichts der lebensphilosophischen, von Rickert wegführenden Bezüge auch wie ein Sedativum gegen aufbrechende Beunruhigungen und Krisenerfahrungen. Transzendente Ordnung, philosophische Sachlogik und individuelle Existenz finden immer schwerer zusammen, und nicht umsonst beschwört Heidegger immer wieder den Ansatz Lasks mit seinem Bestreben, Form und Inhalt, Kategorialität und reale Gegenständlichkeit zu verklammern und damit den Weg vom Neukantianismus in die Phänomenologie zu bahnen. Eine solche Denkbewegung kontrastiert allerdings merklich mit dem theologischen Dualismus, an dem Heidegger im vollen Bewusstsein der damit erzeugten Spannung fast gewaltsam festzuhalten scheint.

Am deutlichsten wird dies im Schlusskapitel der Schrift, das um eine Rekontextualisierung der recht speziellen und formalen Analysen des Hauptteils bemüht ist. Hier stellt Heidegger heraus, dass das Kategorienproblem mit der Frage nach dem Urteil und dem Subjektproblem verbunden werden müsse. Dieses Subjekt erscheint nun aber unter dem Zeichen des Lebens, nicht mehr als transzendente Kategorie. Die Abkehr vom Neukantianismus ist deutlich und die knappen lebensphilosophischen Andeutungen der Einleitung verdichten sich zu einem Begriffsfeld, in dem Ausdrücke wie »lebendiges Leben«, »lebendige Tat« und vor allem »lebendiger Geist« dominieren. Dieser Geist, Ausdruck einer entschiedenen Historisierung des erkenntnistheoretischen Subjekts, wird im Sinne jener wahren historischen Weltanschauung beschworen, die das Gegenstück zu »einer vom Leben abgelösten Theorie« (408) darstelle. In einer »Philosophie des lebendigen Geistes, der tatvollen Liebe, der verehrenden Gottinnigkeit« (410), die sich der Auseinandersetzung mit dem Idealismus Hegels zu stellen habe (bereits die Einleitung der Habilitationsschrift steht unter einem Hegel-Zitat), will Heidegger die bislang grundlegende Dualität von Idealeem und Realem, von Jenseits und Diesseits geschichtsphilosophisch verflüssigen.

Dieses mehr angedeutete als entwickelte Konzept ist aber deutlich von einer tiefen Ambivalenz durchzogen. Einerseits findet Heidegger im scholastisch-mystischen Mittelalter eine »im transzendenten Urverhältnis der Seele zu Gott verankerte [...] Form inneren Daseins« (409), die ihm als Musterbild des lebendigen Geistes erscheint, andererseits konterkariert die transzendente Sinnggebung die geschichtliche Lebendigkeit des Subjekts. Unmittelbar nach dem zitierten Passus findet sich daher der erstaunliche Satz: »Die Wertsetzung gravitiert also nicht ausschließlich ins Transzendente, sondern ist gleichsam von dessen Fülle und Absolutheit reflektiert und ruht im Individuum.« (409) Noch heißt es fast beschwörend von der »metaphysische[n] Verklammerung durch die Transzendenz«, sie sei »zugleich Quelle mannigfacher Gegensätzlichkeiten und damit reichsten Lebens des immanent persönlichen Einzellebens« (409). Bald wird aus dieser Verklammerung aber eine Umklammerung werden, die dem faktischen Leben innerlich fremd ist.

4. *Auf dem Weg zur Zeit.* Seinem Habilitationsvortrag »Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft« von 1915/16 hat Heidegger ein Zitat von Meister Eckhart vorangestellt, das den Gegensatz von Zeit



und Ewigkeit betont. Dieser Evokation des spekulativ-theologischen Rahmens folgt dann allerdings eine stark dem Neukantianismus Rickerts verpflichtete, wissenschaftstheoretische Analyse der Differenz von physikalischem und geschichtswissenschaftlichem Zeitbegriff. Heidegger schlägt einen weiten Bogen von Galilei bis Einstein und Planck, um die Funktion des Zeitbegriffs in der Physik im Sinne quantitativer Messbarkeit zu bestimmen. Diesem quantitativen Begriff setzt er für die Geschichtswissenschaften einen qualitativen entgegen, der in Zeitaltern und Epochen zentriert ist und seine inhaltliche Bestimmung in der »*Verdichtung – Kristallisation – einer in der Geschichte gegebenen Lebensobjektivation*« (431) findet. »Die historische Zeit kann deshalb auch nicht mathematisch durch eine Reihe ausgedrückt werden, da es kein Gesetz gibt, das bestimmt, wie die *Zeiten* aufeinanderfolgen.« (431) In dieser scharfen Unterscheidung quantitativer und qualitativer Zeit klingen, wenigstens aus der Retrospektive, schon die späteren Zeitanalysen mit ihrer Differenzierung chronologischer und kaiologischer Charaktere an, während der Begriff der »Lebensobjektivation« unverkennbar den Einfluss Diltheys verrät. Der Zeitbegriff wird freilich durchgängig auf der Ebene wissenschaftstheoretischer Funktionsanalysen behandelt, die gelebte Zeitlichkeit, zentrales Thema Heideggers seit den *Frühen Freiburger Vorlesungen*, spielt noch keine Rolle. So geht der Habilitationsvortrag einen Schritt in Richtung auf den qualitativen Zeitbegriff, ohne doch die erkenntnistheoretische Ausrichtung des Neukantianismus grundsätzlich in Frage zu stellen.

### Literatur

Braig, Carl: *Vom Sein. Abriss der Ontologie*. Freiburg 1896. – Ders.: Was soll der Gebildete von dem Modernismus wissen? In: *Frankfurter Zeitgemäße Broschüren* 28/1 (1908), 1–27. – Denker, Alfred/Gander, Hans-Helmuth/Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1. Freiburg/München 2004. – Grabmann, Martin: *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. 1. München 1926. – Heidegger, Martin/Rickert, Heinrich: *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*. Hg. Alfred Denker. Frankfurt a.M. 2002. – Lask, Emil: *Gesammelte Schriften*, Bd. I–III. Tübingen 1923 f. – Ott, Hugo: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt a.M./New York 1988. – Rickert, Heinrich: *Der Gegenstand der Erkenntnis* [1892]. Tübingen 1928. – Zaborowski, Holger: Heidegger and Medieval Philosophy. In: Eric Sean Nelson/François Raffoul (Hg.): *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. London 2013, 87–96.

## 3. Phänomenologie der Religion

### Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben

Matthias Jung und Holger Zaborowski

1. *Übersicht*. Heideggers Distanzierung vom aristotelisch-neuscholastischen Denken, wie sie sich in den *Frühen Schriften* bereits anbahnt, führt in den folgenden Jahren zum offenen Bruch mit dem »System des Katholizismus« (Brief an Krebs vom 9.1.1919, in: Denker u. a. 2004, 67 f.) und zu einer beruflichen Neuorientierung. Ab 1919 arbeitet Heidegger als Assistent Husserls und stellt sein eigenes Denken ganz unter das Zeichen der Phänomenologie. In dieser frühen Wende bleiben freilich theologische und vor allem religiöse Motive in einer schwer zu bestimmenden Weise noch wirksam. So nimmt Heidegger im genannten Schreiben »das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne)« (67) ausdrücklich von seiner Distanzierung aus und schreibt noch 1921 an Karl Löwith einen Brief, in dem er sich als »christlicher Theologe« (Löwith 1940/1986, 30) bezeichnet. Explizit Theologisches hat Heidegger allerdings niemals publiziert, vielmehr mit zunehmender Schärfe den Gegensatz von Philosophie und christlicher Theologie herausgestellt. Seinen zahlreichen, kryptischen und teilweise widersprüchlichen Äußerungen in diesem Zusammenhang wird man wohl am ehesten gerecht, wenn man sie einerseits als Hinweis auf starken Veränderungen unterworfenen existenziellen Motivationslagen, andererseits als Ausdruck der Überzeugung liest, die christliche Theologie sei radikal von der Philosophie zu trennen, aber um ihrer eigenen Ernsthaftigkeit und Wissenschaftlichkeit willen dringend auf eben jene religionsphänomenologischen Untersuchungen angewiesen, die Heidegger um 1920 in Angriff nimmt – zeitgleich mit der ganz anders gearteten Religionsphänomenologie Max Schelers, die unter dem Titel *Vom Ewigen im Menschen* 1921 erscheint.

Von Husserl zu diesem Projekt ermutigt, begibt sich Heidegger damit auf ein Gebiet, das in den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts einen Brennpunkt geistiger Auseinandersetzungen darstellte. Neben den neukantianischen Entwürfen von Paul Natorp (*Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, 1908) und Hermann Cohen (*Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 1915) ist es vor allem Rudolf Otto, der mit seinem Buch *Das Heilige*

von 1917 der Diskussion neue Impulse gab. Ottos Suche nach einem apriorischen Wesenskern der Religionen und seine scharfe Unterscheidung rationaler und irrationaler Aspekte des Religiösen bildet zusammen mit dem großen religionsphilosophischen Syntheseversuch Ernst Troeltschs (1912/1994) den Hintergrund, vor dem Heidegger das grundstürzend Neuartige seines Ansatzes zur Geltung bringen möchte. Den Impuls des radikalen Neuanfangs teilt er dabei mit der dialektischen Theologie, die sich in den Jahren nach dem Ende des Ersten Weltkriegs, ausgehend von Karl Barths berühmter Auslegung des Römerbriefs (1919/22), entwickelt. Der Konvergenzpunkt dieser jüngeren Ansätze liegt in der Betonung individueller religiöser Erfahrung gegenüber propositional verfassten dogmatischen Systemen – ein zentraler Aspekt auch der pragmatischen Religionsphilosophie von William James, die seit der deutschen Übersetzung seiner *Varieties of Religious Experience* im Jahr 1907 intensiv diskutiert wurde (und mit der sich der junge Heidegger auch auseinandergesetzt hat; s. Kap. I.1.3).

*2. Destruktion der Theologie und faktische Lebenserfahrung.* Heidegger nimmt aus der hier umrissenen zeitgenössischen Diskussion zahlreiche Punkte auf, die er freilich immer mit dem Gestus radikalisierender Kritik versieht. Seine Neuakzentuierung des Erfahrungsbegriffs schöpft denn auch vornehmlich aus anderen, älteren Quellen. Diltheys lebensphilosophische Konzeption einer geschichtlichen Hermeneutik religiöser Erfahrung spielt eine wichtige Rolle, bestimmend werden aber eminente Gestalten, in denen sich die bleibende Differenz von Philosophie und religiöser Erfahrung verkörpert: »Begleiter im Suchen war der junge *Luther* und Vorbild *Aristoteles*, den jener haßte. Stöße gab *Kierkegaard*, und die Augen hat mir *Husserl* eingesetzt.« (GA 63, 5) Das existentielle Ringen um einen authentischen Lebensvollzug und die unpersönliche Strenge philosophischer Begriffsarbeit bilden die beiden gegensätzlichen Pole, zwischen denen sich die Phänomenologie der Religion entfaltet. Im Rückblick auf die *Frühen Schriften* lässt sich diese Polarität als Kippfigur des älteren Ansatzes deuten: Während in der neuscholastisch geprägten Phase die Aneignung zeitgenössischer Philosophie im Zeichen theologischer Interessen stand, wird nun das religiöse Denken Gegenstand eines radikalisierten philosophischen Erkenntnisinteresses, das sich nicht mehr theologisch vereinnahmen lässt. Diese atheologische Philosophie erhält aber ihre eigentümliche Prägung eben

dadurch, dass Heidegger sich mit ihrer Hilfe an seiner eigenen christlichen Herkunftstradition abarbeitet. Dies wird schon daran deutlich, dass sein Projekt zwar unter dem Problemtitel »Phänomenologie der Religion« steht, sich im Unterschied zu anderen zeitgenössischen Ansätzen aber ausschließlich mit christlichen und überdies nach dem Kriterium existenzieller Eindringlichkeit ausgewählten Glaubenszeugnissen beschäftigt. Heideggers Religionsphänomenologie beschränkt sich bewusst auf das »phänomenologische Verstehen der urchristlichen Religiosität« (GA 60, 76) einschließlich ihrer Wirkungsgeschichte. Diese Einschränkung hat sicher biographische, vor allem aber auch systematische Gründe: das Phänomen der Religion soll nämlich nicht – diesen Vorwurf macht Heidegger der neukantianischen Religionsphilosophie und vor allem dem Denken Troeltschs – in einen schon feststehenden begrifflichen Rahmen eingefügt werden, als »Exempel für eine überzeitliche Gesetzmäßigkeit« (76). Vielmehr soll die Binnenlogik der behandelten Phänomene selbst die geeignete Zugangsweise vorgeben. Aus diesem Grund gilt sein besonderes Interesse auch Zeugnissen wie etwa ausgewählten Briefen des Paulus oder Texten aus der mystischen und reformatorischen Tradition, die nach Heidegger vor bzw. außerhalb der Synthese von biblischem Glauben und (diesen verfremdender) griechischer Philosophie anzusiedeln seien. Und weil jener geschichtliche »Wirkungszusammenhang« (Dilthey), der die Rekonstruktion dieser Binnenlogik nicht von vornherein chancenlos erscheinen lässt, für Heidegger ein christlich geprägter ist, scheiden andere Religionen aus. Auffällig ist hierbei, dass Heidegger nicht nur, wie im Zuge dieses Ansatzes *prima facie* plausibel, Islam, Hinduismus und Buddhismus außer Acht lässt, sondern auch das Judentum, dessen wirkungsgeschichtliche Virulenz damals von Autoren wie Hermann Cohen, Leo Baeck und Franz Rosenzweig (s. Kap. III.3) höchst eindrucksvoll bezeugt wurde. Jedenfalls geht seine Zuwendung zum Urchristentum methodisch mit dem Plädoyer für einen *bottom-up*-Ansatz einher, der die *top-down*-Orientierung der damals zeitgenössischen Religionsphilosophie überwinden soll. Der Gegenbegriff zu dieser »vollzugsgeschichtlichen« Phänomenologie ist die »objektgeschichtliche« (134) Betrachtungsweise, die von einem externen Beobachterstandpunkt aus religiöse Vorstellungen und Praktiken analysiert, ohne zu beachten, dass solche Phänomene erst durch die Einbettung in eine bestimmte Lebensform als Sinnzusammenhänge verständlich werden. Radikal ist diese

methodische Kritik insofern, als Heidegger sie nicht nur auf philosophische oder religionswissenschaftliche Zugänge, sondern sogar auf die Theologie selbst bezieht. Unter dem Stichwort »Tragweite der Untersuchung für die Theologie« findet sich eine auch für das philosophische Selbstbewusstsein des jungen Heidegger aufschlussreiche Notiz: »Es wird nicht zu vermeiden sein, daß die Aufdeckung der Phänomenzusammenhänge die Problematik und Begriffsbildung von Grund aus ändert und eigentliche Maßstäbe beistellt für die *Destruktion* der christlichen Theologie und der abendländischen Philosophie.« (135) Die urchristliche Lebenserfahrung soll die phänomenale Ressource liefern, von der aus das »vollzugsmäßige« Defizit der abendländischen Begriffsbildung, ihr »objekt-geschichtliches« und sich im metaphysischen Denken niederschlagendes Vorurteil sichtbar und kritisierbar wird.

Hier zeigt sich dann allerdings schon ein methodisches Problem, das Heideggers ambitionöse Untersuchungen durchgängig prägt: das Erkenntnisinteresse nämlich, das der Phänomenologe an die religiöse Erfahrung des Urchristentums heranträgt, ist eben ein philosophisches, kein religiöses. Es erwächst nicht aus der Binnenlogik des Glaubens, sondern behandelt urchristliche Religiosität als die paradigmatische Realisierung von Möglichkeiten faktischer Lebenserfahrung. Der *bottom-up*-Zugang der phänomenologischen Hermeneutik kann zwar das subsumtionslogische Schema der Religionsphilosophie vermeiden, nicht aber die Transformation des religiösen Geltungssinns in eine Strukturlogik des faktischen Lebens, die dem religiösen Glauben äußerlich und fremd bleibt. Damit ist eine Spannung zwischen philosophischem und religiösem Vollzug gegeben, die Heidegger zunehmend bewusster wird, bis er sie dann in seinem Vortrag »Phänomenologie und Theologie« von 1927 einer Verhältnisbestimmung der beiden Wissenschaften zugrunde legt (s. Kap. III.31).

Seine religionsphänomenologisch einschlägigen Arbeiten, allesamt frühe Freiburger Vorlesungen bzw. Vorlesungsentwürfe, sind in Bd. 60 der GA gesammelt. Es handelt sich um die Vorlesungen »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« vom WS 1920/21 und »Augustinus und der Neuplatonismus« vom SS 1921, sowie um Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung aus dem WS 1918/19 »Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik«. Gerechtfertigt lässt sich diesen Texten nur, wenn man sie als Schriften des Übergangs versteht, mit entsprechend tentativen, von Semester zu Semester variierenden »Begriffs«-Bildungen, die

gegen die objektgeschichtliche Tendenz der eingeführten Begrifflichkeit nicht selten gewaltsam eine eigene Sprache stellen, mit der der Vollzugscharakter des Verstehens zum Ausdruck kommen soll. Die Entwürfe zur Mystikvorlesung sind hier besonders aufschlussreich. In der Auseinandersetzung mit Schleiermacher, besonders mit den *Reden über die Religion*, sowie Autoren wie Otto, Troeltsch und Reinach betont Heidegger die »Notwendigkeit einer phänomenologischen Einstellung auf das religiöse Erlebnis« (319), das manchmal eher neukantianisierend als Werterlebnis, dann mit Husserl als Aktkorrelat oder auch schon im Sinne einer »Hermeneutik [...] im historischen Ich« (336) gefasst wird. Die Erlebnis- und Subjektfixierung dieser Skizzen macht dann in der Vorlesung »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« einem differenzierteren Strukturmodell menschlicher Erfahrung Platz.

Heideggers Ausgangspunkt ist die wieder und wieder beschworene »faktische Lebenserfahrung« als Titel für die »ganze aktive und passive Stellung des Menschen zur Welt« (11). Auch die Philosophie tritt aus ihr nur heraus, um wieder in sie zurückzukehren. Ihr neuer Grundbegriff dient einer doppelten Akzentuierung. Zum einen soll der Primat des tatsächlich im Vollzug des Lebens Erfahrbaren gegenüber begrifflichen Konstruktionen verteidigt werden: »– keine Theorien!« (13). Zum anderen geht es um die Betonung eines ursprünglichen, der Subjekt-Objekt-Dualität vorausliegenden Weltbezugs: »Welt« ist etwas, worin man *leben* kann (in einem Objekt kann man nicht leben)« (11). Dieser Weltbezug lässt sich nach den drei Aspekten Umwelt-Mitwelt-Selbstwelt auffächern, wobei das Charakteristische der faktischen Lebenserfahrung gerade darin bestehen soll, dass sie diese Differenzen selbst ebenso wenig erfährt wie die Art und Weise des jeweiligen Bezugs selbst; vielmehr geht sie ganz im Erfahren der jeweiligen Gehalte auf: »was« erfahren wird, dominiert sie so vollständig, dass sie für das »wie« der Erfahrung blind ist. Heidegger sieht in dieser Dominanz der Gehalte gegenüber der Weise ihrer Gegebenheit die »abfallende« (16) Tendenz der faktischen Lebenserfahrung (die sich u. a. auch in der Synthese von christlichem Glauben und metaphysischer Tradition niederschlägt). Dieses deutlich religiös eingefärbte Prädikat ist ein Vorläufer der »Uneigentlichkeit« in *Sein und Zeit*.

3. *Urchristliche Religiosität als Paradigma des faktischen Lebens?* Da die komplexe Struktur ganzheitlich in der alltäglichen Lebenspraxis gerade nicht erfahren,

sondern zugunsten dominierender Gehalte übergegangen wird, sucht Heidegger nach einer spezifischen Form faktischer Lebenserfahrung, die nicht vom Gehalt, sondern vom Vollzug dominiert wird und sich deshalb als Paradigma der phänomenologischen Analyse eignet. Dieses Paradigma liefert die urchristliche Lebenserfahrung. Unter dem Primat des Vollzugs tritt die Prägung des alltäglichen Lebens durch die jeweilige Umwelt zurück und die Selbstwelt wird bestimmend. »Das tiefste historische Paradigma für den merkwürdigen Prozeß der Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens und der Lebenswelt in die Selbstwelt und die Welt der inneren Erfahrungen gibt sich uns in der Entstehung des Christentums. Die Selbstwelt tritt als solche ins Leben und wird als solche gelebt.« (GA 58, 61) Heideggers Vorlesung zur »Einführung in die Phänomenologie der Religion« ist dementsprechend von der Absicht geleitet, am historischen Paradigma des Urchristentums exemplarisch aufzuzeigen, wie Vollzugs-, Selbstwelt- und Zeitlichkeitsprimat ein Struktur Ganzes bilden, in dem die Selbstvergessenheit des alltäglichen Selbst, sein Verlorensein an objektive Gehalte, aufgehoben ist. Aus dieser Perspektive heraus analysiert und kritisiert Heidegger zeitgenössische Positionen der Religionsphilosophie, vor allem Troeltsch. Der Hauptvorwurf lautet: »Die Religion ist für ihn von vornherein Objekt.« (GA 60, 29) Und die Tendenz zum Objektgeschichtlichen ist es auch, gegen die sich Heidegger bei seiner Ausarbeitung des »Historischen« wendet. Als Kontrastfolie der urchristlichen, genuin historischen Lebenserfahrung dient ihm dabei das historische Bewusstsein seiner zeitgenössischen Kultur. Heidegger entwickelt hier eine Typologie, die drei verschiedene Spielarten unterscheidet – die platonische Abkehr von der Geschichte, das Spenglersche Sich-der-Geschichte-Ausliefern und verschiedene Kompromissformen (Dilthey, Simmel, Neukantianismus) –, deren gemeinsamer Nenner jedoch in dem »Versuch, sich gegen das Historische zu behaupten« (38), gefunden werden kann. »Geschichte ist hier *Sache, Objekt*, worauf ich erkenntnistmäßig eingestellt bin.« (48)

Vor diesem zeitdiagnostischen Hintergrund entfaltet Heidegger, sich immer wieder mit methodisch-grundsätzlichen Erwägungen unterbrechend, seine Analyse der urchristlichen Lebenserfahrung. Die Textbasis ist außerordentlich schmal und beschränkt sich auf die ältesten Dokumente christlicher Lebenserfahrung, nämlich drei paulinische Briefe: den Galater- und die beiden Thessalonicherbriefe (die Echtheit von 2. Thess. ist stark umstrit-

ten). Unter der Prämisse »Die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit als solche« (80) rückt Heidegger das Phänomen der Verkündigung ins Zentrum, wie es sich in den Briefen darstellt, »und zwar deshalb, weil in ihm der unmittelbare Lebensbezug der Selbstwelt des Paulus zur Umwelt und Mitwelt der Gemeinde erfassbar ist« (80). Der Interaktionszusammenhang zwischen Paulus und seinen Gemeinden exemplifiziert die Möglichkeit einer nichtobjektivistischen Lebensform, die sich selbst durch ihren Vollzugssinn und dessen Zeitlichkeit bestimmt weiß. So ist die Selbsterfahrung der thessalonischen Gemeinde in ihrem Wissen darum zentriert, dass sie durch die Verkündigung des Paulus Christen *geworden* sind. Dieses Wissen der Gemeindeglieder ist keine kognitive Repräsentation, sondern wird als leitender Vollzugssinn »ständig miterfahren und zwar so, daß ihr jetziges Sein ihr Gewordensein ist.« (94) Heidegger präpariert aus dem Text eine Häufung von Verben heraus, die den verbalen, pragmatischen Sinn des Gewordenseins zum Ausdruck bringen sollen. Er besteht darin, dass alle Gehalte und Bezüge des faktischen Lebens in einen umgreifenden Vollzugssinn eingebettet werden, der durch die Verben »δουλεύειν und ἀναμένειν«, durch ein »Wandeln vor Gott und ein Erharren« (95) charakterisiert ist.

Der Gegenwart des Vergangenen korrespondiert im »Erharren« die Hoffnung auf die Parusie, die Wiederkehr Christi, die »radikal anders [ist] als alle Erwartung« (102) zukünftig eintreffender Ereignisse. Von diesen beiden miteinander verbundenen Polen aus bestimmt sich die existenzielle Zeitlichkeit des Urchristentums. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass ihr »Wann [...] auf keine Weise objektiv faßbar« (104) ist. Die Parusie gilt im verkündeten und angenommenen Glauben als gewiss, kann aber hinsichtlich ihres Zeitpunktes nicht bestimmt werden. Nicht wann – oder sogar ob – sie eintritt, ist entscheidend, sondern wie sie die gelebte Zeitlichkeit des Christen dadurch bestimmt, dass er an sie glaubt, sie »erharrt«. An diesem zeitlichen Bogen von dem Gewordensein durch die Verkündigung zur Erwartung der Wiederkehr Christi fasziniert Heidegger der Primat des Vollzugs. Zentral ist der »καίρος« (150), der von der gelebten Zeitlichkeit aus gefüllte Augenblick. Die Chronologie objektiver Zeitpunkte wird durch die Kairologie des Selbstvollzugs zurückgedrängt. All das ist freilich »Gnadenwirkung« (121), Radikalisierung der Faktizität des Lebens im Harren auf eine Parusie, die geglaubt werden muss. Mit dieser Betonung der existenziellen, gefüllten Zeit des *kairos* erarbeitet Heidegger sich einen