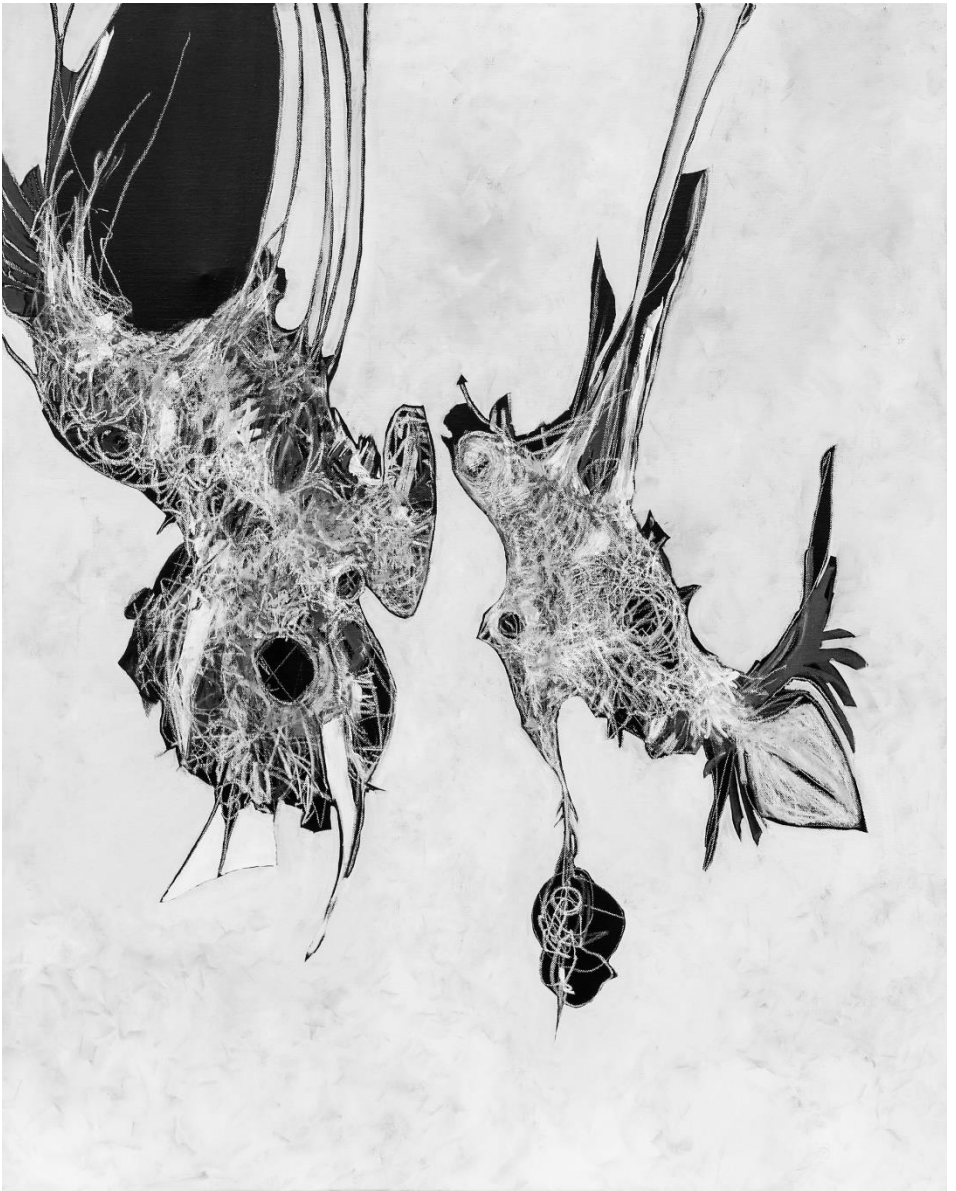


Heidegger und die Gottesfrage



Martin Maria Strohmayr, *Lufthoheiten*

Rosa Maria Marafioti

**Heidegger und die
Gottesfrage**

Das Denken Martin Heideggers

IV 4

herausgegeben von

Hans-Christian Günther †

fortgeführt von Ivo De Gennaro

und Gino Zaccaria

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://www.dnb.de> abrufbar.

Der Text wurde einem Peer-Review-Verfahren unterzogen und mit der finanziellen Förderung des „Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione“ der Universität Bergamo gedruckt.

© Verlag Traugott Bautz GmbH

99734 Nordhausen 2024

ISBN 978-3-68911-000-0

Meinen Eltern

*Gott hört auch,
was man in Gedanken singt.*

Friedrich Hebbel

Inhalt

§ 1 Einleitung Religion, Theologie und Seinsfrage. Die Bahnrichtung und der Sachbereich von Heideggers Denken	9
I. Zwischen Ausdruck und Einklammerung der religiösen Erfahrung. Die Ehrlichkeit gegenüber Gott	15
§ 2 Von der Neuscholastik zur Philosophie des lebendigen Geistes	15
a) Auf der Suche nach einem Weg zu Gott	15
b) Der Einbruch der Geschichte	19
§ 3 Die „christliche <i>Theologie</i> “ und die Hermeneutik der Faktizität	23
a) Die hermeneutische Eidetik der Mystik	23
b) Die Philosophie der Religion und das Verständnis des Gotteserlebnisses	26
c) „Christliche Philosophie“ <i>versus</i> „Wissenschaft von Gott“	30
d) Paulus und die Zeitlichkeit des urchristlichen Lebens	34
e) Augustinus und die Bekümmerung des faktischen Lebens	37
§ 4 Der methodologische „A-theismus“ in der Fundamentalontologie	43
a) Die Definition des Menschen im Verhältnis zu Gott und ihre „Destruktion“	43
b) Die „Korrektion“ der Theologie durch die Analytik des Daseins	48
II. In Erwartung des „kommenden“ Gottes. Die „Gnade“ einer „dürftigen“ Zeit	53
§ 5 Die Verortung der metaphysischen Gottesauffassung	53
a) Die fruchtbare Abgrenzung des Glaubens und des Denkens voneinander	53
b) Das „Jesumäßige“ außerhalb des „Metaphysischen“	58
c) Die „Entsetzung“ der alten Götter durch das „höchste Seiende“	62
d) Der Tod Gottes und die Hybris des (Über-)Menschen	66
§ 6 Die „re-ligio“ im Denken des Ereignisses	71
a) Das „Gottes-“ und „Seinsbedürfnis“ als „Letztes“ der Geschichte	71

b)	Der Augenblick des Vorbeiganges zum „anderen“ Anfang	75
c)	Das „Ver-Hältnis“ zu der „Göttin des Seins “	78
d)	Das schweigende Gebet des Denkens	81
Bibliographie		85
a)	Schriften Heideggers	85
b)	Schriften anderer Autoren	90
Namenregister		107

§ 1 Einleitung

Religion, Theologie und Seinsfrage Die Bahnrichtung und der Sachbereich von Heideggers Denken

*Ich möchte werden wie die ganz Geheimen:
Nicht auf der Stirne die Gedanken denken,
nur eine Sehnsucht reichen in den Reimen,
mit allen Blicken nur ein leises Keimen,
mit meinem Schweigen nur ein Schauern schenken.*

Rainer Maria Rilke

In einigen Briefen an seine Frau aus dem Jahr 1918 geht Heidegger auf seine Bestimmung zur Philosophie ein, indem er sie als „große Berufung zu einer überzeitlichen Aufgabe“ bezeichnet, die die Beschäftigung mit den Problemen fordere, auf die er „in der Fortführung des Prinzips vom historische[n] Bew[usstsein] gestoßen“¹ sei. Diese Probleme deuten schon auf die „Grundfrage“ des heideggerschen Denkens hin, und zwar auf die Frage nach dem Sein. Sie wird seit der sogenannten „Kehre“ in der Mitte der 1930er Jahre durch die „Vorfrage“ nach der Wahrheit eingeleitet.² Heidegger ist zu diesen „Fragen“ seines Denkens und deren Zusammenhang aufgrund seiner inneren religiösen Erfahrung und durch sein Theologiestudium gelangt. In dem Brief an seine Frau vom 12. Mai 1918 schreibt er nämlich: „Aus einer solchen Atmosphäre [sic!] persönlichen Zusammenlebens mit den ständig wirksamen Perspektiven religiöser Verinnerlichung wird mir [...] das Philosophieren überh[aupt] erwachsen“³.

Im *Rückblick auf dem Weg* von 1937/38 gibt Heidegger weitere Auskunft über den Beginn seines Denkweges. Er bezeichnet den Gehalt seiner Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915/16) als „ein[en] einzelgängerische[n] Versuch [...] gegen die bisherige Auslegung der Scholastik mit Hilfe der von ihr in ganz weiter Folge und

¹ Briefe Martin Heideggers an Elfride vom 01.09.1919 und vom 27.10.1918, in Heidegger/Petri 2005: 97, 87. Vgl. die Briefe Heideggers an Engelbert Krebs vom 09.01.1919 (in Denker/Zaborowski 2004: 67) und an Elisabeth Blochmann vom 15.06.1918 (in Heidegger/Blochmann 1990: 7). Im Brief Ernst Laslowskis an Heidegger vom 02.12.1911 (wiedergegeben in Denker/Zaborowski 2004: 31) erkennt der Freund Heideggers „inner[e] Berufung zur Philosophie“ bereits an.

² Vgl. GA 45: 200-201. Pierfrancesco Stagi hält die Seinsfrage für typisch katholisch, und deshalb sei Heidegger „ein *katholischer Philosoph*“, „wenngleich ein ‚Grenzgänger‘“ (Stagi 2012: 43).

³ Heidegger/Petri 2005: 66.

Entleerung abhängigen Neuscholastik“⁴. Er präzisiert weiter, dass sein dem mittelalterlichen Theologen gewidmetes Buch und die ihm vorausgehende Dissertation *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913) die Frage nach der Wahrheit in der Form der Geltung des Sinnes eines Satzes und die Frage nach dem Sein in seiner sprachlichen Fassung durch das Kategorienproblem bereits hätten durchscheinen lassen. Heidegger erläutert schließlich seinen bis Mitte der 1930er Jahre zurückgelegten Denkweg als eine verschwiegene Auseinandersetzung mit dem Christentum – eine Auseinandersetzung, die er als eine „Wahrung der eigensten Herkunft – des Elternhauses, der Heimat und der Jugend – und [als die] schmerzliche Ablösung davon in *einem*“⁵ bestimmt.

Das so beschriebene zwiespältige Verhältnis zum Christentum, bei dem es nicht um Dogmen und Rituale geht, hat sich aus der Beibehaltung der Fragen ergeben, die Heidegger sich aufgrund seiner Verwurzelung in einem katholisch geprägten familiären und gesellschaftlichen Milieu stellte, wobei er sich von den Antworten, die er von diesem Milieu geerbt hatte, nach und nach nicht mehr zufriedenstellen ließ, da sie ihm vielmehr als Verdeckung der eigentlichen Problematik und als Ausdruck desjenigen Nihilismus erschienen, gegen den sie sich hätten richten sollen.

Die Zusammengehörigkeit von religiös-theologischen und philosophischen Motiven im gesamten heideggerschen Denken wird 1953/54 bestätigt, als Heidegger – aus Anlass des Besuches von Prof. Tezuka aus Tokio – bezüglich der Entwicklung seiner Überlegungen sagt, dass jedes „Vorwärts“ im Denken tatsächlich nur ein „Rückwärts“ im Sinne einer vertiefenden Rückkehr in „das Anfangende“⁶ sei. Dasselbe drückt er im Jahre 1959 aus, indem er die folgenden Verse Hölderlins zitiert: „Wie du anfängst, wirst du bleiben, / So viel auch wirket die Noth / Und die Zucht, das meiste nemlich / Vermag die Geburt, / Und der Lichtstral, der / Dem Neugeborenen begegnet.“⁷ Er fügt hinzu, dass das Licht dieses Lichtstrahls „selten“ und höchstens „sehr spät erblickt“⁸ wird. Mit diesen Worten bezieht er sich implizit auch auf sich selbst, der die tiefere Inspiration seiner Schriften nicht gleich begriffen hat.

Das christliche Erbe in der Philosophie Heideggers wurde jedoch sehr früh von der Forschung erkannt. Schon die katholischen Rezensenten seiner Habilitationsschrift lobten Heidegger, weil er, obzwar „Nicht-Scholastiker“, die

⁴ GA 66: 412, vgl. 411; GA 1: 55.

⁵ GA 66: 415. Heidegger gesteht, dass ihn die Auseinandersetzung mit dem Christentum – von Anfang an mit dem Katholizismus und seit der Marburger Zeit auch mit dem Protestantismus – nie losgelassen habe, und schreibt: „Es handelt sich aber auch nicht um einen bloß ‚religiösen‘ Hintergrund der Philosophie, sondern um die Eine Frage nach der Wahrheit des Seins“ (415-416).

⁶ GS: 94. Zu dieser Vorgehensweise vgl. Harries 1966.

⁷ H: 149.

⁸ GA 16: 561.

Gegenwartsbedeutung der mittelalterlichen Philosophie aufgezeigt habe.⁹ Nur ein Jahr nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* (1927) hob Erich Przywara die christliche Wurzel der Daseinsanalytik Heideggers hervor; Rudolf Bultmann und Karl Löwith hielten diese in den beiden darauffolgenden Jahren für eine Säkularisierung der christlichen Existenzauffassung.¹⁰ Zahlreiche Studien haben in der Folge die religiös-theologische Dimension des heideggerschen Denkens unter mehreren Gesichtspunkten erkundet. Einige haben das religiöse Klima von Meßkirch und Heideggers erste Annäherung an die Theologie erforscht,¹¹ andere haben die Frage nach Gott und dem Heiligen im heideggerschen Denken untersucht.¹²

Heideggers Verhältnis zur Theologie wurde sowohl aus der katholischen als auch aus der protestantischen Perspektive betrachtet. Zum einen haben einige Studien Heideggers Einfluss auf theologische Überlegungen herausgestellt und nach dessen Grund gefragt. Sie haben hervorgehoben, dass die Theologie auf der vom heideggerschen Denken angebotenen Möglichkeit aufgebaut habe, Geschichtlichkeit und Transzendenz zu vereinigen; weiterhin haben die Theologen wertgeschätzt, dass Heidegger der hermeneutischen Tragweite der Sprache gerecht geworden sei, indem seine Phänomenologie es ermöglicht habe, theologische Begriffe in einer allgemein verständlichen Weise mitteilbar zu machen.¹³ Zum anderen wurden mehrere Arbeiten der umgekehrten Frage gewidmet, in welchem Maße sich theologische Motive und Denkansätze für Heideggers philosophische Anfänge und seinen späteren Denkweg als prägend erwiesen haben.¹⁴ Schließlich haben viele Forscher Heideggers Verhältnis zu einzelnen Theologen erkundet.¹⁵

Eine erneute Behandlung dieser Thematik ist jedoch nötig, weil eine Monografie noch fehlt, welche die Stellung zu Gott, zur Religion und zur

⁹ Vgl. die wissenschaftlichen Rezensionen von Heideggers Habilitationsschrift in Denker/Zaborowski 2004: 79-91.

¹⁰ Vgl. Przywara 1928; Kuhlmann 1929; die zwei Schriften von Löwith aus dem Jahr 1930 *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie* und *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie* (in Löwith 1985: 1-32, 33-95); Bultmann 1967.

¹¹ Vgl. Casper 1980; Denker 2003.

¹² Vgl. Marion 1982; Kovacs 1990; Strube 1994; Kearney/O'Leary 2009.

¹³ Zu Heideggers implizitem und explizitem Einfluss auf die Theologie des 20. Jahrhunderts vgl. Stagi 2013b. Zu der Möglichkeit, die Theologie ausgehend von Heideggers Denken, welches die „Destruktion“ der traditionellen Kategorien von „Grund“ und „Subjekt“ unternommen habe, die auch von der zeitgenössischen Theologie infrage gestellt würden, mit neuen begrifflichen Mitteln auszustatten, vgl. Anelli 2008.

¹⁴ Vgl. Ott 1959, ein Buch, auf das Heidegger selbst in einem Brief an Otto Pöggeler vom 29.01.1960 verweist (vgl. Heidegger/Pöggeler 2021: 70); Capelle 2001; Gethmann-Siefert 1998; Wolfe 2014.

¹⁵ Vgl. Bonsor 1987; Großmann 1998; Wildermuth 2006; O'Regan 2010.

Theologie, die Heidegger in allen verschiedenen Phasen seines Denkweges einnimmt, betrachtet und knapp darstellt. Eine solche Arbeit muss die in den letzten Jahrzehnten erschienenen Briefwechsel, Abhandlungen und Aufzeichnungen mit berücksichtigen, die ab Mitte der 1930er Jahre verfasst wurden, da sie ein neues Licht auf die früher erschienenen Schriften Heideggers werfen. Ausgehend von ihnen wird es möglich, das implizite „theologische“ Erbe des heideggerschen Denkens deutlicher zu erhellen und auch auf einige Schwerpunkte von Heideggers Biografie noch einmal zurückzukommen.¹⁶ Die dadurch eröffnete Perspektive wird es ermöglichen, den bedeutenden Einfluss der Existentialanalytik Heideggers sowie seiner späteren Seinsauffassung auf die Theologie besser zu erfassen und begriffliche Instrumente zu entwickeln, die zu einem neuen und fruchtbaren Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie beizutragen vermögen. Heideggers Beschreibung des persönlichen Verhältnisses zur Gottheit und seine Rekonstruktion des Zusammenhanges zwischen den historischen Gestalten Gottes sowie seine Verortung des Heiligen innerhalb der Weltgegenden kann schließlich eine Richtung aufzeigen, in der der Sinn für das Göttliche unabhängig von der Befolgung einer Religion oder der Zugehörigkeit zu einer Kirche offengehalten werden kann.

Die Untersuchung wird in Heideggers Denkweg vier Abschnitte von unterschiedlicher Länge umgrenzen. Zuerst ist die frühe Übernahme des heimatlichen Katholizismus sowie das darauffolgende Zusammenwachsen von Gotteserlebnis und Philosophieauffassung bei Heidegger in den 1910er Jahren und zu Anfang des folgenden Jahrzehntes zu erforschen. Daran anknüpfend soll die phänomenologische Auslegung religiöser Texte im Rahmen der Hermeneutik der Faktizität in Erinnerung gerufen werden. Heideggers Stellung zur Gottesfrage und seine Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie nach seiner Abstandnahme von einem institutionellen Glaubensbekenntnis im Rahmen der Existenzialanalytik wird im dritten Teil dieser Arbeit erörtert, der damit zum vierten und längsten Abschnitt des heideggerschen Denkweges überleitet. Zusammen mit seinem „seynsgeschichtlichen“ bzw. „Ereignis-Denken“ arbeitet

¹⁶ Viele Autoren haben die These vertreten, dass Heidegger Nazi und Antisemit wegen seines problematischen Verhältnisses zur eigenen „theologischen Herkunft“ geworden sei – unter anderen: Gianni Vattimo, nach dessen Meinung Heidegger durch seine Abkehr von Luther und Paulus zugunsten Hölderlins sowie durch seinen Verzicht darauf, eine normative Ethik zu entwickeln (wegen seiner Berufung auf Kierkegaards Abraham-Deutung), zum Nationalsozialismus getrieben worden sei (vgl. Vattimo 2016); Hans Ruin, laut dem die Lektüre des Paulus für die Entwicklung nationalistischer und antisemitischer Tendenzen bei Heidegger eine wichtige Rolle gespielt habe, wohingegen Hans Jonas Paulus als einen jüdischen und existenzialistischen Denker geschätzt habe; George Pattison, der Heideggers Kritik am Katholizismus als einen „Krieg“ gegen seinen eigenen Schatten ansieht; Ward Blanton, nach dessen Auffassung Heidegger sich von sich selbst habe befreien wollen, indem er vergeblich gegen das Christentum gekämpft habe (vgl. die Beiträge von Ruin, Pattison und Blanton in Björk/Svenungsson 2017: 49-129).

Heidegger einen außerkonfessionellen Gottesbegriff aus, der nach der Behandlung seiner späten Auseinandersetzung mit der Theologie erläutert werden soll. Da die ersten drei Phasen von Heideggers religiöser Reifung und seiner Auseinandersetzung mit der Theologie vom Leben bzw. Dasein als dem Untersuchungsfeld der Philosophie ausgehen, während die vierte im Kontext eines umfassenderen Nachdenkens über das Sein selbst erfolgt, gilt es, die Darstellung von Heideggers Fortschreiten im Fragebereich des Göttlichen insgesamt in zwei Hauptteile zu gliedern.

I.

Zwischen Ausdruck und Einklammerung der religiösen Erfahrung Die Ehrlichkeit gegenüber Gott

§ 2 Von der Neuscholastik zur Philosophie des lebendigen Geistes

Homo desiderium dei.

Aurelius Augustinus

a) Auf der Suche nach einem Weg zu Gott

Als Sohn eines Mesners,¹⁷ geboren im katholischen Meßkirch und 1909 Theologiestudent an der Universität Freiburg sowie Alumnus des theologischen Konvikts, wird Heidegger am Beginn seines Denkweges durch Fragen angetrieben, die aus dem Inneren seiner Seele erwachsen und ihm in einer theologischen Formulierung begegnen. Er gibt ihnen sowohl in Prosa als auch in Poesie Ausdruck und fühlt sich der augustinischen Tradition und dem pauperistischen Ethos nicht fremd, obwohl er sich in seinem akademischen Studium vertieft mit Aristoteles und dessen Interpretation durch Thomas von Aquin befasst, zusammen mit dem Werk dieses Scholastikers selbst.¹⁸ Die Berufung auf die Gnade taucht in Heideggers frühen Schriften häufig auf, in denen eine anti-immanentistische und anti-subjektivistische Haltung vorherrscht. Bis Mitte der 1910er Jahre teilt Heidegger nämlich den Antimodernismus der katholischen Kirche, die sich in der Folge des Ersten Vatikanischen Konzils und des Pontifikats von Papst Pius X. hin zu einem strengen Konservativismus entwickelt hatte.¹⁹ Gegen den Relativismus schließt er an den neuthomistischen

¹⁷ Zur tiefen Religiosität von Heideggers Eltern vgl. Fritz Heideggers Bericht im Geburtstagsbrief an seinen Bruder vom 26.11.1969 (wiedergegeben in Heidegger 1969: 58-63). In GA 94: 320, Nr. 14 erinnert sich Heidegger an die Mutter als eine „fromme Frau, die ohne Bitterkeit den Weg des *scheinbar* gottabgekehrten Sohnes im ahnenden Vorblick ertrug“, und in dem Brief an seine Frau vom 13.12.1915 behauptet er, ein Nachkomme des Theologen Johann Heinrich Heidegger zu sein (vgl. Heidegger/Petri 2005: 22).

¹⁸ Heidegger beschäftigt sich mit der Rezeption der beiden Denker (vgl. seine Buchbesprechung aus dem Jahr 1912 zu Gredt 1899–1901 in GA 16: 29-30). Casper 2001: 12 bemerkt, dass Heidegger bis zu einem gewissen Grade sogar die Sprache seiner theologischen Umwelt spricht.

¹⁹ Zu den Positionen der Kirche am Anfang des 20. Jahrhunderts und zu Heideggers Einstellung zu ihr vgl. Schaber 2004; Arnold 2017.

Realismus an, indem er die Existenz sowie die Erkennbarkeit einer einzigen Wahrheit behauptet, die Gott in seine Schöpfung eingeschrieben habe.

All dies lässt sich schon anhand der ersten Veröffentlichung Heideggers erweisen, die 1909 im „Heuberger Volksblatt“ erscheint und mit *Allerseelenstimmungen* betitelt ist. In ihr bezeichnet Heidegger „die Menschen von heute“ als „schwach“ und kritisiert sie, weil sie „im Finstern tappen“ und „die Brücke [...] ins Land der Wahrheit“ nicht finden „wollen“²⁰. Er spielt auf den „Willen zur Macht“ der Modernen an, die er mit der „blonden Bestie“ und den „Herrenmenschen“ Nietzsches²¹ in Verbindung bringt. Seine kurze Schrift endet mit dem Bild eines jungen Sünders, der um Barmherzigkeit fleht. Heidegger wendet sich ferner im Jahr 1910 gegen den „Individualismus“ und den „schrankenlosen Autonomismus“²² der Moderne, und zwar in einer Rezension zu Friedrich Wilhelm Försters *Autorität und Freiheit*, in der er dem „schärfsten Gegensatz[z]“ innerhalb des Modernismus, nämlich dem „Wirklichkeitsfanatismus der naturalistisch-sozialistischen Lebensordnung“ und der „neue Gedankenwelten und Daseinswerte konstruierende[n] Immanenzphilosophie“ die „alt[e] Weisheit der christlichen Tradition“²³ entgegenstellt. In seiner Buchbesprechung zu Johannes Jörgensens *Lebenslüge und Lebenswahrheit* aus demselben Jahr stellt Heidegger die Bekehrung des Autors als einen Kampf vor, in dem der „Darwinist“ in ihm von Gott besiegt worden sei, der Jörgensen kraft seiner „übernatürlichen Gnade“ habe „auferstehen“²⁴ lassen. Heidegger nennt Jörgensen „ein[en] moderne[n] Augustinus“ und würdigt ihn für sein Interesse an den Mystikern und am „Poverello“ (Franz von Assisi). Er wendet sich schließlich gegen den Freidenker, der „die Wahrheit niedertreten“ möchte, insofern er „nicht glauben“²⁵ will.

In *Zur philosophischen Orientierung für Akademiker* (1911) spricht Heidegger von den „Grundwahrheiten des Christentums“, die „in ihrer ewigen Grösse [...] vor die Seele“ treten, „Begeisterung“ wecken und gegen die Degeneration der Philosophie wirken. Diese habe die Form einer aus „einander widersprechendsten Gedanken“ zusammengesetzten Weltanschauung eingenommen und sei wegen der „feinfühligsten modernen Seele“ „zum ‚Erlebnis‘“²⁶ geworden. Es gebe jedoch Theologen, „die philosophische Studien ernstlich in Angriff“ nähmen, insofern „sie nicht auf eine gründliche

²⁰ Heidegger 2004a: 18.

²¹ Vgl. KSA 5: 275. Zur frühen Auseinandersetzung Heideggers mit Nietzsche vgl. Vetter 1998.

²² GA 16: 7.

²³ Ebd.: 8, 7.

²⁴ GA 16: 5

²⁵ Ebd.: 6, 5.

²⁶ GA 16: 11-12.

Fundamentierung ihrer theologischen Kenntnisse verzichten“²⁷ wollten. Die Philosophie, mit der sie sich beschäftigen müssten, sei „ein Spiegel des Ewigen“²⁸, und Heidegger identifiziert sie noch 1915 mit „der christlichen Weltanschauung“²⁹. In dem in diesem Jahr geschriebenen Bericht *Das Kriegstriduum in Meßkirch* lobt er weiter die Aufforderung des deutschen Episkopates zur Abhaltung eines Triduums, das er zu einem Aufruf zu derjenigen Besinnung versteht, vor der der moderne Mensch sich fürchtet. Heidegger beginnt seinen Text mit einem Nietzsche-Zitat, um die „Verworrenheit, Unsicherheit und Ziellosigkeit“ des modernen Menschen zu betonen, und schließt ihn mit einem Lob auf den Prediger, der sich auf „[d]ie schlichte Gottinnigkeit des hl. Franz von Assisi“ sowie auf „de[n] psychologische[n] Tiefblick und“ auf „die unerbittliche Gedankenschärfe [...] des großen Franziskanertheologen *Bonaventura*“³⁰ berufen habe.

Ein „apologetischer“ Zug verbindet die Schriften, die Heidegger während seines Theologiestudiums verfasst, mit denjenigen, die er als Philosophiestudent schreibt,³¹ nachdem er 1911 die theologische Fakultät verlassen hat, um sich zuerst der Mathematik und den Naturwissenschaften und danach ganz der philosophischen Forschung zu widmen, ohne die Universität zu wechseln. Als Student der philosophischen Fakultät 1911–1913 hält Heidegger in Meßkirch schon Vorträge, durch die er die modernistischen Thesen, die mit den christlichen Grundinhalten in der Zeit des Kulturkampfes schwer verträglich waren, als haltlos erweisen will.³² Gegen den Darwinismus betont Heidegger z. B. den Unterschied zwischen den Tieren und dem Menschen, der die „Krone der Schöpfung“ sei. Er setzt sich auch mit Nietzsche, mit dem Sozialismus (den er „von wissenschaftlicher Seite aus“ betrachtet) und mit dem Spiritismus dadurch auseinander, dass er sein altes Interesse an der Biologie wieder weckt.³³

Neben dem Einsatz für das Christentum durch die Wissenschaft verfasst Heidegger in den Jahren 1910–1916 Gedichte, die seine innere religiöse Reifung widerspiegeln. In ihnen folgt das Gebet um Gottes Gnade, die aus der Ewigkeit

²⁷ Ebd.: 13.

²⁸ Ebd.: 11.

²⁹ Heidegger 2004b: 25.

³⁰ Ebd.: 23, 25. Heidegger zitiert Nietzsches *Vorrede zu Der Wille zur Macht* (KSA 13: 189). Hiermit bekennt Heidegger sich nicht zur Kriegsideologie der 1910er Jahre, die an Nietzsche anknüpfte, denn er kritisiert das bloß reaktive Kriegserlebnis seiner Zeitgenossen. Auf S. 24 erwähnt Heidegger die wörtliche Bedeutung von „Besinnung“, auf die er 1953 in dem Aufsatz *Wissenschaft und Besinnung* zurückgreifen wird (vgl. GA 7: 63).

³¹ Die „apologetische“ Fähigkeit Heideggers wird in den Briefen Ernst Laslowkis an ihn vom 20.04.1911 und vom 20.01.1913 unterstrichen (vgl. die Sätze Laslowkis in Denker/Zaborowski 2004: 29, 36).

³² Vgl. die Zeitungsberichte in Denker/Büchin 2005: 126-129.

³³ Vgl. L: 37.

durch die Engel herunterkommt, der Erfahrung der Kontingenz alles Geschaffenen. In seinen „Ölbergstunden“ fühlt Heidegger, „wie Gottesliebe aufflammen will“; er ruft und wartet „nie vergebens“, „bis die silberhellen / Glocken der Herden / zum Weltchoral der Freude werden“.³⁴ Der Inhalt seiner Vorträge und Verse kehrt in den gleichzeitigen Briefen an seine Frau wieder, in denen Heidegger schreibt, dass „der Mensch von allen Naturhaften so ganz getrennt [ist], daß er in sich selbst nun eigenen Wert darstellt“³⁵. Heidegger zufolge muss unser Dasein „de[n] unendlich[en], persönlichst[en] Geist Gottes“ als „letztes Ziel und Ende“³⁶ haben und im Auge behalten, dass das „wahr[e] Gotterlebnis“ [...] eine wundersame, seltene Gnade [ist], deren man nur würdig wird durch Leid³⁷. Die so beschriebene Erfahrung der Gottesnähe mündet jedoch nicht in die Ruhe eines unwiderruflichen Erwerbs: In dem Gedicht *Einsamkeit* (1916) wird Heidegger umschwirrt von seinen „klagenden Sünden“, während „[e]s schneit“, und in dem Brief an Elfride vom 3. Januar 1916 gesteht er: „[A]lles Große und Tiefe hat den Zug des Tragischen.“³⁸

Die Unrast, die Heideggers frühe Beschäftigung mit der Gottesfrage prägt, zeugt davon, dass seine Einstellung von Anfang an eher diejenige des Philosophen als die des überzeugten Gläubigen ist. In der Tat schreitet Heidegger während seiner Studienjahre auf einem Weg fort, den er am Ende seiner Gymnasialzeit eingeschlagen hatte, als er *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (1896) (verfasst von dem Professor für Dogmatik Carl Braig) und *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862) (Franz Brentanos Dissertation, auf die er durch Braig hingewiesen worden war) gelesen hatte. Um sich einer Antwort auf die Frage nach der leitenden Grundbedeutung des Seins und somit nach der Wahrheit anzunähern, die eine Alternative zu derjenigen bieten konnte, welche er in der neutestamentlichen Exegese seiner Professoren an der katholischen Fakultät heraushören wollte, liest Heidegger Husserls *Logische Untersuchungen* (1900/01), die von Brentano inspiriert waren.³⁹ Zu Husserl nach

³⁴ Vgl. Heideggers Gedichte *Ölbergstunden*, *Wir wollen warten*, *Trost* und *Einsamkeit* in GA 13: 6 und GA 16: 36, 40. Diese und andere Gedichte verraten ein bestimmtes Interesse an der Mystik, das Heidegger parallel zu seiner Auseinandersetzung mit dem Neuscholastik entwickelt. Vgl. dazu van Buren 1994: 62-64. Zu Heideggers frühen Gedichten vgl. Cassinari 2000: 37-54.

³⁵ Brief Heideggers an Elfride vom 01.01.1916, in Heidegger/Petri 2005: 28.

³⁶ Ebd.: 29. Trotzdem hat die ganze Natur die Abhängigkeit von Gott mit den Menschen gemeinsam (vgl. die Gedichte *Julinacht* – in GA 16: 17 – und *Sterbende Pracht* – in GA 13: 5).

³⁷ Brief Heideggers an Elfride vom 03.01.1916, in: Heidegger/Petri 2005: 29-30. Von „Gnade“ spricht Heidegger auch in dem Brief vom 12.03.1917 (vgl. 54). In seinen Zeilen an Elisabeth Blochmann vom 01.05.1919 erkennt er den „Gnadencharakter allen Lebens“ an, und am 12.09.1929 sagt er, „daß unser Herz [...] sich der Gnade offenhalten muß“ (Heidegger/Blochmann 1990: 14, 32).

³⁸ GA 16: 40; Heidegger/Petri 2005: 30.

³⁹ Vgl. V: 41; GA 14: 93.

Göttingen wäre er wohl bereits 1911 gegangen, wenn er nicht aus finanziellen Gründen in Freiburg hätte bleiben müssen.

Während seines Philosophiestudiums macht sich Heidegger jedoch die phänomenologischen Argumente zu eigen, die Husserl gegen den Psychologismus richtete,⁴⁰ der die logischen Phänomene mit den sie vollziehenden psychischen Akten identifizierte und dadurch die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis – und damit den Wahrheitscharakter des Wissens – in Gefahr brachte. Schon früher hatte Heidegger durch das „Selbststudium der scholastischen Lehrbücher“ eine „gewisse formale logische Schulung“ gewonnen, die ihm „den Einblick in das Wesen der Logik“⁴¹ durch die Vorlesungen von Heinrich Rickert erleichtert. Er befasst sich mit der Logik, auch um die Wahrheit des Christentums zu verteidigen, obwohl er von der Kirchendoktrin allmählich Abstand nimmt. Denn offiziell tritt Heidegger aus dem theologischen Konvikt aus, weil ihn sein Herzleiden daran gehindert habe, nach dem Hochschulabschluss einen kirchlichen Beruf auszuüben.⁴² In Wirklichkeit beginnt er sich in seinen ersten Universitätsjahren von dem dogmatischen Ansatz der Neuscholastik und der antimodernistischen Einstellung der katholischen Kirche zu entfernen.

b) Der Einbruch der Geschichte

Schon in der *Vita* vom Jahr 1922 gibt Heidegger zu, dass er 1911 „das theologische Studium deshalb aufgegeben hatte, weil [er] den damals zur ausdrücklichen Forderung erhobenen ‚Modernisteneid‘ nicht auf [sich] nehmen konnte.“⁴³ Für Heideggers Perspektivenwechsel wird wohl Franz Overbecks Kritik an der Theologie bedeutsam gewesen sein, durch die er die protestantische dogmengeschichtliche Forschung kennengelernt hatte. Entscheidend ist jedenfalls die Lektüre von Nietzsches *Wille zur Macht*, der Werke Kierkegaards und Dostojewskijs und der *Gesammelten Schriften* Diltheys.⁴⁴ Bei Dilthey findet Heidegger eine Anwendung der hermeneutischen Methode, die seinen Bedürfnissen eher entspricht als die Art von Hermeneutik, mit der er während seines Theologiestudiums vertraut gemacht worden war – auch wenn ihn seine

⁴⁰ Zur Widerlegung des Psychologismus vgl. Kaiser-el-Safti/Werner 2011; zur Kritik an ihm bei Husserl und Heidegger vgl. Marafioti 2011: 45-48, 74-76.

⁴¹ L: 37-38.

⁴² Vgl. ebd.: 38.

⁴³ V: 41.

⁴⁴ Vgl. GA 1: 56.

ersten Versuche der Auslegung der Bibel bereits durchaus auf das Verhältnis zwischen Sprache und Sein verwiesen hatten.⁴⁵

Dilthey ist für Heidegger bei seiner Suche nach seinem eigenen Weg auch deswegen hilfreich, weil sein *Leben Schleiermachers* (1870) Heideggers Verständnis dieses Philosophen, für den der Bezug des Bewusstseins zum Unendlichen ganz geschichtlich ist,⁴⁶ beeinflusst und weil es einer seiner Schüler war, Herman Nohl, der 1907 Hegels *Theologische Jugendschriften* veröffentlicht hatte.⁴⁷ Hegels „Theologie“ erlaubt es Heidegger, einen Einblick in die „lebendige Geschichtlichkeit“ der Wahrheit zu nehmen. Die hegelsche „Philosophie des Geistes“ im Allgemeinen sowie Schellings Denken werden Heidegger unmittelbar nach dem Verlassen der theologischen Fakultät zugänglich durch Carl Braig, der die katholische Theologie in der Tradition der Tübinger spekulativen Schule und in Distanz zur Neuscholastik betreibt.⁴⁸

Heideggers Abstandnahme von der neuscholastischen Tradition kann sich dadurch vollenden, dass er sich erneut mit ihren Bezugsautoren auseinandersetzt, aber unter einer neuen Perspektive, die veranlasst ist durch den Besuch der Vorlesungen Heinrich Finkes über die Geschichte des Mittelalters und Heinrich Rickerts über die neuere Philosophie seit Immanuel Kant: Während Finke Heidegger in die Methode der Geschichtsforschung einführt, lehrt Rickert Heidegger, die im strengen Sinne „philosophischen“ Probleme kennenzulernen und der Geschichte den Status einer Wissenschaft zuzumessen.⁴⁹ Unter der neu gewonnenen Perspektive wendet sich Heidegger der Spätscholastik zu – zuerst Wilhelm von Ockham und dann Johannes Duns Scotus –, um ihr Denken außerhalb jeglicher kirchlich-konfessioneller Ziele zu entschlüsseln. Heideggers Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* stellt deswegen eine Art Wasserscheide zwischen den frühen „apologetischen“ Schriften und den späteren Arbeiten dar, in denen die religiöse Thematik philosophisch behandelt wird.⁵⁰

⁴⁵ Vgl. GS: 91-92.

⁴⁶ Vgl. Dilthey 1970; dieses Buch zu lesen schlägt Heidegger Elisabeth Blochmann in seinem Brief vom 07.11.1918 vor (vgl. Heidegger/Blochmann 1990: 11). Vgl. auch Heideggers Notizen zu Schleiermachers zweiter Rede *Über das Wesen der Religion*, in denen er schreibt: „Geschichte [...] ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endet mit ihr“ (GA 60: 322).

⁴⁷ Vgl. Hegel 1907. Zu Heideggers erster Annäherung an Hegel vgl. Strube 1993: 90.

⁴⁸ Vgl. WS: 57; GA 14: 94.

⁴⁹ Vgl. L: 38-39; V: 42, wo Heidegger seine Beschäftigung mit Rickerts Werk *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1902) erwähnt.

⁵⁰ Zur „Grenzstellung“ der Arbeit über Duns Scotus, in welcher die beginnende Abstandnahme von der kirchlichen Doktrin klar hervortritt, vgl. Marafioti 2008: 156-158. Zur Versöhnung der theologischen und der philosophischen „Seele“ Heideggers in seiner Habilitationsschrift vgl. Denker 2012: 44-45.

Schon aus der Einleitung seiner Abhandlung über den „*doctor subtilis*“ wird tatsächlich ersichtlich, dass Heideggers Anliegen weder theologisch im strengen Sinne noch rein historisch ist. Denn Heidegger beabsichtigt nicht, das scholastische Denken philologisch zu rekonstruieren oder einen Vergleich zwischen ihm und der zeitgenössischen Philosophie zu ziehen. Er will vielmehr seine „Untersuchung auf das Niveau einer systematisch-philosophischen Betrachtung“⁵¹ heben, indem er Duns Scotus' Kategorien- und Bedeutungslehre mit den Auslegungsmitteln der modernen Logik und im Hinblick auf die Probleme der Philosophie am Anfang des 20. Jahrhunderts „flüssig macht“ (neu zum Sprechen bringt). Heidegger konzentriert sich nicht auf die theologischen Aspekte von Scotus' Philosophie, für die sich die katholischen Forscher interessierten. Im Unterschied zu ihnen untersucht er vertieft die Behandlung der gnoseologischen Probleme beim *Doctor subtilis*, um den Begriff der Wahrheit neu zu bestimmen.⁵²

Sein Ausgangspunkt ist die Debatte um die Definition der Kategorien. Diese Diskussion wurde vom Neukantianismus in den Vordergrund gestellt und war auch durch den Beitrag des Neuhegelianismus am Beginn des 20. Jahrhunderts bereichert worden, der den Kategorien einen metaphysischen Zug zugeschrieben hatte.⁵³ Heidegger verbindet den neukantianischen Ansatz von Rickert, der der Gutachter seiner Habilitationsschrift ist, mit der phänomenologischen Methode, um seine Untersuchung mit einer ontologischen Ausrichtung ausführen zu können. Er lässt sich von der Kategorien- und Urteilslehre Emil Lasks inspirieren, der Neukantianismus und Phänomenologie vermittelt und ein originelles Licht auf die aristotelische Logik geworfen hatte, dank dessen auch Kants Kritizismus nicht mehr ausschließlich als Symbol des Subjektivismus der modernen Philosophie bzw. als das Gegenteil des thomistischen Realismus erschien.

Die Veränderung von Heideggers Einstellung gegenüber Kant, den er in dem Aufsatz *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*⁵⁴ (1912) als den

⁵¹ GA 1: 204; vgl. 399. Heidegger verwendet den Ausdruck „Flüssigmachung“, mit dem er Hegels Wendung „flüssig machen“ aufnimmt. Darunter versteht Hegel die schrittweise Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte eines Begriffes, durch die die volle Bedeutung eines Wortes ans Licht trete (vgl. Hegel 1970: 37).

⁵² Vgl. GA 1: 410, Fn. 8; Poggi 2006: 87, Fn. 63. Heidegger versucht, die Thematiken, die für ihn relevant sind, durch die Beschäftigung mit einem Philosophen zu vertiefen, dessen Wahl als Thema seiner Habilitationsschrift zugleich auch von finanziellen Motiven beeinflusst wurde (seine Arbeit konnte dank des „Schätzler“-Stipendiums, das mit der Gestalt des Thomas von Aquin verbunden war, und zwecks der Teilnahme am Wettbewerb um den Lehrstuhl für christliche Philosophie an der Universität Freiburg verfasst werden).

⁵³ Vgl. Poggi 2006: 74.

⁵⁴ Vgl. GA 1: 1-15. Zur Anerkennung von Lasks Einfluss auf Heideggers Habilitationsschrift vgl. den Brief Rickerts an Heidegger vom 02.12.1916, in Heidegger/Rickert 2002: 33. Zu Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen der Theorie Heideggers und derjenigen Lasks vgl. Demmerling 1992.

Hauptvertreter des Phänomenalismus stark kritisiert hatte, spiegelt die heideggersche Auseinandersetzung mit Luther, insofern Kant eine der Schlüsselfiguren des modernen liberalen Kulturprotestantismus war. Die eingehende Beschäftigung mit Luther – der den das Gesetz und den Glauben voneinander trennenden Abgrund hervorgehoben hatte – und mit Kierkegaard – von dem die Macht der kirchlichen Institutionen zugunsten der persönlichen und echten religiösen Erfahrung kritisiert worden war⁵⁵ – treibt Heidegger immer mehr dazu, die innere religiöse Erfahrung von ihrer theologischen und sogar philosophischen Konzeptualisierung sowie von ihrer Gestaltung in Riten und Bekenntnissen zu unterscheiden. Dies wird ihn dazu bringen, dem religiösen Erlebnis einen grundsätzlichen Vorrang vor seinem Ausdruck in der offiziellen Sprache einer Kirche zuzumessen.

Schon am Ende des Schlusskapitels von *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, das der Habilitationsschrift für ihre Veröffentlichung im Jahr 1916 hinzugefügt worden ist, fordert Heidegger zur Ausarbeitung einer „Philosophie des lebendigen Geistes, der tatvollen Liebe, der verehrenden Gottinnigkeit“⁵⁶ auf. Damit bezieht er sich implizit auf Hegels *Theologische Jugendschriften*, wo es heißt: „In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes – als Einiges und das Lebendige fühlt das Lebendige.“⁵⁷ Heidegger stellt sich nämlich die „Aufgabe einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem [...] System einer historischen Weltanschauung, als welches es alle vorausgegangenen fundamentalen philosophischen Problemotive in sich aufgehoben hat, mit Hegel.“⁵⁸

⁵⁵ Heidegger verweist schon im Wintersemester 1919/20 auf Luther und Kierkegaard (vgl. GA 58: 205), er zählt sie im Jahr 1923 zu den grundlegenden Quellen seines eigenen Denkens (vgl. GA 63: 5) und bestätigt das rückblickend in dem Brief an Rudolf Bultmann vom 31.12.1927 (vgl. Bultmann/Heidegger 2009: 48). Zu der maßgeblichen Rolle, die Luther bei der Ausarbeitung der Grundbegriffe des frühen Heidegger gespielt hat, vgl. Surace 2014.

⁵⁶ GA 1: 410.

⁵⁷ Hegel 1907: 379; vgl. 345-351, 377-382. Hegel wird Heidegger wohl einen Anstoß zum Weiterdenken des Verhältnisses von Realem und Idealem gegeben haben. Diesbezüglich schreibt der Theologe Romano Guardini im Frühjahr 1916 an Heidegger, dass er sich auf demselben Weg befinde, insofern er der Ansicht sei, dass der „Geist des Katholizismus [...] in der lebendigen Ineinsetzung bzw. Beziehung von höchster bzw. empirischer Realität und Idealität“ (Denker/Zaborowski 2004: 70) bestehe.

⁵⁸ GA 1: 411.