

# Heidegger Studies Heidegger Studien Etudes Heideggeriennes

Modern Homelessness,  
the Political and Art in Light of Machination –  
Revisiting the Question of Nihilism



Duncker & Humblot · Berlin

## Religion, Theologie und Philosophie auf Heideggers Weg zu *Sein und Zeit*

Das Phänomenologische, das Hermeneutische, das Faktische  
und das Historische mit Blick auf Dilthey und das Urchristentum

István M. Fehér

### Einleitung

Das Denken Martin Heideggers hat im 20sten Jahrhundert nicht nur die Philosophie, sondern auch mehrere wissenschaftliche Disziplinen innerhalb der Geisteswissenschaften entscheidend geprägt. Unter ihnen ist es wohl die Theologie gewesen – sowohl die katholische als auch die protestantische –, auf die sich Heideggers Einfluß am nachhaltigsten erwies. Man geht wohl mit der Annahme nicht fehl: es war die Theologie jene Disziplin, in der Heideggers Denken die größte Wirkung erzielt hat.<sup>1</sup>

Die Relevanz von Heideggers Denken für die Theologie zeigt sich durch die Tatsache, daß sowohl katholische wie auch protestantische Denker Dimensionen bzw. Denkansätze in seiner Gedankenwelt finden konnten, die sich einerseits in ihre Ansichten zwanglos eingefügt haben und/oder aus denen sie andererseits für ihre eigenen Denkversuche auf die eine oder andere Weise fruchtbare Anregungen zu gewinnen vermochten. Die besagten Dimensionen waren freilich je nach konfessionaler Gebundenheit und Interessen, wie diese im Zuge der Jahrhunderte Gestalt angenommen haben, grundverschieden. „Evangelische Theologen lasen den frühen Heidegger vorwiegend als den Analytiker der Existenz, den späten Heidegger als den Philosophen des Sprach-Ereignisses. Was dagegen die Aufmerksamkeit der katholischen Theologen erregte, war die Verknüpfung der ontologischen Frage mit der transzendentalphilosophischen Methode.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> „Die Theologie ist wohl die Wissenschaft gewesen, in der sich Anstöße von Heidegger am stärksten ausgewirkt haben“ (Otto Pöggeler: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München: Alber, 1983, p. 414).

<sup>2</sup> Richard Schaeffler: *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, p. X; siehe auch Alfred Jäger: *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen: Mohr, 1978, p. 84: „Außer vielleicht zu Kants, Spinozas und Hegels Zeiten ist es gewiß noch nie vorgekommen, daß breite theologische Kreise des Protestantismus und Katholizismus während Jahrzehnten derart im magisch anziehenden oder abstoßenden Bann eines philosophischen Denkers

Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß hier jedenfalls eine gegenseitige Wirkung am Werke ist. Die Frage nach der Art und Weise, wie Heideggers Denken – bzw. dessen jeweils unterschiedliche Ansätze, Phasen und Dimensionen – auf die Theologie einen erheblichen Einfluß ausgeübt haben, soll durch die umgekehrte Frage ergänzt werden, in welchem Maße sich theologische Motive und Denkansätze für Heideggers philosophische Anfänge und seinen ganzen späteren Denkweg als wirksam erwiesen haben. Letzteres wurde ja von Heidegger selbst in den fünfziger Jahren auch ausdrücklich bestätigt, als er in *Unterwegs zur Sprache* im Rückblick zugegeben hatte: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt.“<sup>3</sup> Diese Bemerkung taucht dem Sinne nach bereits in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre auf – wodurch die spätere Behauptung erhärtet wird und zugleich an Aussagekraft gewinnt –, nämlich im 1937/38 geschriebenen – und erst Ende der neunziger Jahre zugänglich gewordenen – „Rückblick auf den Weg“. Hier heißt es: „Und wer wollte verkennen, daß auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging – eine Auseinandersetzung, die kein aufgefingenes ‚Problem‘ war, sondern Wahrung der eigenen Herkunft – des Elternhauses, der Heimat und der Jugend – und schmerzliche Ablösung davon in *einem*.“<sup>4</sup> Aber noch viel früher, in einem am 19. August 1921 an Karl Löwith gerichteten Brief hatte Heidegger bereits die einigermaßen verblüffende Bemerkung gemacht, er sei „kein Philosoph“ – er arbeite aus seiner „faktischen Herkunft“, zu der gehört, daß er „christlicher Theologe“ sei.<sup>5</sup> Die theologische Herkunft seines (philosophi-

standen. Man darf ohne Übertreibung von einer Geschichte der Theologie mit Heidegger sprechen. Selbst dort, wo Heidegger nicht ausdrücklich zum Gesprächspartner gemacht und als solcher offiziell interpretiert wurde, im Kreis der ‚Hermeneutiker‘, ja besonders hier stand er als der stille, große Riese des Denkens im Hintergrund der theologischen Auseinandersetzungen“. Des weiteren Annemarie Gethmann-Siefert: *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg/München: Alber, 1974, p. 139: „Es ist nicht zu leugnen, daß die Theologie nach 1920 [...] nicht ohne den Hintergrund der Heideggerschen Ontologie zu denken ist [...]“. Vgl. des weiteren John D. Caputo: *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*, New York: Fordham University Press, 1982, p. 95: „Rahner, Lotz, and Coreth have all attempted to develop a transcendental Thomism which goes back not only to Kant but specifically to *Being and Time* [...] They have tried to root St. Thomas' notion of *esse* in an inherent dynamism of the intellect.“ Vgl. noch Caputo: „Heidegger and Theology,“ in *The Cambridge Companion to Heidegger*, hrsg. Charles Guignon, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 274, 279 f., 284.

<sup>3</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, 7. Aufl., Pfullingen 1982, p. 96.

<sup>4</sup> M. Heidegger: *Besinnung* (GA 66), p. 415.

<sup>5</sup> „Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith“, hrsg. von H. Tietjen. In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*, hrsg. D. Papenfuß und O. Pöggeler, Frankfurt/Main 1990, p. 28 f.: „[...] aber dann ist zu sagen, daß ich kein Philosoph bin. Ich bilde mir nicht ein, auch nur etwas Vergleichbares zu machen [...] Ich arbeite konkret faktisch aus meinem ‚ich bin‘ – aus meiner geistigen überhaupt faktischen Herkunft [...] Zu dieser meiner Faktizität gehört – was ich kurz nenne –, daß ich ‚christlicher Theologe‘ bin.“

schen) Denkens dürfte also, bei einer ersten Annäherung, ein wichtiger Grund für Heideggers spätere Einflußnahme und Wirkung auf die Theologie darstellen.

In demselben Gespräch, in dem das oben zitierte Zugeständnis aus den fünfziger Jahren begegnet, findet sich jedoch ein weiterer Hinweis, der sich mit Blick auf das hier behandelte Thema ebenso von Bedeutung erweisen dürfte. Im Kontext der zitierten Behauptung sagt Heidegger nämlich, „der Titel ‚Hermeneutik‘“ sei ihm ebenfalls aus seinem „Theologiestudium geläufig“ gewesen; ihn habe er dann bei Dilthey wieder gefunden, dem dieser Titel „aus der *selben* Quelle her vertraut“ gewesen sei, nämlich „aus seinem Theologiestudium, insbesondere aus seiner Beschäftigung mit Schleiermacher“.<sup>6</sup>

Heideggers theologische Herkunft erweist sich somit vor diesem Hintergrund als überaus relevant nicht nur für sein Philosoph-Werden im allgemeinen, sondern insbesondere auch für diejenige ihm eigene – hermeneutische – Art und Weise philosophischer Sehweise und Einstellung, die er später innerhalb der Philosophie, *als* Philosoph, im einzelnen entwickeln sollte. Aus der Perspektive der oben angedeuteten konfessionell unterschiedlich ausgeprägten theologischen Wirkungen her ließe sich sogar sagen, der vorübergehende Endpunkt seines frühen Denkweges, *Sein und Zeit*, vereinige in sich die katholische und die protestantische Tradition, sofern die erstere die für diese Tradition, insbesondere für die Neuscholastik charakteristische ontologische Orientierung darstellt, welche Heidegger durch Carl Braigs Buch *Vom Sein: Abriss der Ontologie* bzw. Brentanos Dissertation *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* von Anfang an vertraut war, während die letztere, äußerst kritisch gegenüber der Scholastik, den Schwerpunkt von einer ontologischen Perspektive göttlicher Ordnung und Harmonie auf das individuelle Erleben des Glaubens bzw. des je einzelnen Gläubigen umlegt, sich dabei vorwiegend an Luthers Kritik des Aristoteles orientiert und grundlegende Motive von Paulus, Augustinus, Pascal, Schleiermacher, Kierkegaard und Dilthey aufnimmt. Das philosophische Programm des Hauptwerkes, deren eigenste Zielsetzung, die Ausarbeitung der Seinsfrage im Rahmen einer Fundamentalontologie als existenzialer Analytik des menschlichen Daseins kann vor diesem Hintergrund wohl nicht zu Unrecht als Versuch angesehen werden, beide christlichen Traditionen miteinander zu vereinigen oder zu verknüpfen. Grob gesagt vertritt dabei das Anliegen, eine Fundamentalontologie auszuarbeiten, die katholische Tradition, es kommt aus katholischer Herkunft, während die existenziale Analytik – eine Fortführung und Konkretisierung der früheren „Hermeneutik der Faktizität“ (wobei diese sich wohl gemerkt bereits 1923 keineswegs nur als eine Art Anthropologie, sondern ausdrücklich *als* „Ontologie“ verstanden hatte) an die von Luther

<sup>6</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, 7. Aufl., Pfullingen 1982, p. 96. Wie in seinem Kollegenbuch verzeichnet ist, war Heidegger Teilnehmer an der Lehrveranstaltung Gottfried Hobergs über „Hermeneutik mit Geschichte der Exegese“ (SS 1910); siehe *Heidegger-Jahrbuch*, vol. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, hrsg. Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander, Holger Zaborowski, Freiburg/München: Alber, 2004, p. 14.

und Kierkegaard geprägte protestantische Tradition anknüpft, der es im wesentlichen um das Subjekt, sein religiöses Erleben und seinen existenziellen Glaubensvollzug gegangen war. Daß dieser zentralen Bestrebung Heideggers, die Wirkungen beider christlichen Traditionen in seine Gedankenwelt in gemäßer Weise aufzunehmen, ihnen gleichermaßen *und* gleichzeitig gerecht zu werden, und d.h. hier, die Frage nach dem Sein und die nach dem Menschen miteinander zu verknüpfen, unerhörte Spannungen innewohnen, muß zugegeben – kann aber hier nicht weiter erörtert – werden; daß das Verhältnis von Sein und Menschenwesen eine Frage „von einer abgründigen Schwierigkeit“<sup>7</sup> darstellt, davon dürfte im übrigen Heidegger selbst einiges gewußt haben.<sup>8</sup>

Im vorliegenden Beitrag soll die Bedeutung der Religionsphänomenologie des jungen Heidegger, wie sie uns nun im Band 60 der GA vorliegt – in erster Linie die Bedeutung der im Wintersemester 1920/21 gehaltenen Vorlesung „Einleitung

<sup>7</sup> M. Heidegger: *Was heisst Denken?* 4. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 1984, p. 74.

<sup>8</sup> Obwohl infolge des Scheiterns des Systementwurfs von *Sein und Zeit* die Idee einer Fundamentalontologie als existenzieller Analytik bald preisgegeben wird, wird dagegen die Einsicht, daß Mensch und Sein innerlich zusammengehören, auch beim späten Heidegger aufrechterhalten. Gegenüber den gängigen Mißverständnissen hat Heidegger z.B. im Fernseh-Interview mit Nachdruck geltend gemacht: „der Grundgedanke meines Denkens ist gerade der, daß das Sein [...] den Menschen *braucht* und daß umgekehrt der Mensch nur Mensch ist, sofern er in der Offenbarkeit des Seins steht. [...] Man kann nicht nach dem Sein fragen, ohne nach dem Wesen des Menschen zu fragen“ (R. Wisser: „Das Fernseh-Interview“, in *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. von G. Neske und E. Kettering, Pfullingen 1988, pp. 21–28, hier p. 23). Eine besonders aufschlußreiche Stelle lautet wie folgt: „Wir sagen vom ‚Sein selbst‘ immer *zuwenig*, wenn wir, ‚das Sein‘ sagend, das An-wesen *zum Menschenwesen* auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst ‚das Sein‘ mitausmacht. Wir sagen auch vom Menschen immer *zuwenig*, wenn wir, das ‚Sein‘ (nicht das Menschsein) sagend, den Menschen für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch in eine Beziehung zum ‚Sein‘ bringen. Wir sagen aber auch *zuviel*, wenn wir das Sein als das Allumfassende meinen und dabei den Menschen nur als ein besonderes Seiendes unter anderen (Pflanze, Tier) vorstellen und beides in die Beziehung setzen; denn schon im Menschenwesen liegt die Beziehung zu dem, was durch den Bezug, das Beziehen [...], als ‚Sein‘ bestimmt und so seinem vermeintlichen ‚an und für sich‘ entnommen ist“ (Zur Seinfage, in *Wegmarken* [GA 9], p. 407). Und schon als Erläuterung zu *Sein und Zeit* hieß es 1928: „Die Grundfrage der Philosophie, die Frage nach dem Sein, ist in sich selbst die rechtverstandene Frage nach dem Menschen; es ist [...] eine Frage nach dem Menschen, die latent in der Geschichte der Philosophie lebt und in ihr sich weiter bewegen wird [...] Doch es kommt darauf an, die Frage nach dem Menschen in der Absicht auf das Problem des Seins zu stellen“ (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [GA 26], p. 20 f.). Eine nähere Auseinandersetzung dieser Frage mit detaillierterer Diskussion der zitierten Stellen wurde anderswo versucht; siehe I. M. Fehér: „Die Unabgeschlossenheit von »Sein und Zeit« – erläutert am Ansatz der existenziellen Analytik in »Sein und Zeit« und in den »Prolegomena«, sowie an der Entstehung des hermeneutischen Gedankenkreises in den frühen Freiburger Vorlesungen“. *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* XVI, 1989, pp. 15–31; ders.: „Identität und Wandlung der Seinsfrage. Eine hermeneutische Annäherung“, *Mesotes. Supplementband Martin Heidegger*, Wien 1991, pp. 105–119.

in die Phänomenologie der Religion“ – erörtert und als ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu *Sein und Zeit* herausgestellt werden. Hierbei sollen insbesondere Charaktere von Heideggers Religionsphänomenologie hervorgehoben und zur Diskussion gestellt werden, die sich bestimmend für Heideggers Denkweg im Hinblick auf seine Auseinandersetzung mit den leitenden philosophischen Tendenzen seiner Zeit, im Spannungsfeld der gegenseitigen Beziehungen von Phänomenologie, Historismus, Hermeneutik und Lebensphilosophie, erweisen sollten. Die These soll nahegelegt und plausibel gemacht werden, zufolge der Heideggers Verständnis der Religion bzw. des religiösen Lebens sowie des Verhältnisses zwischen Glaube und Theologie maßgebend werden sollte für die Art und Weise, wie er zu seinem im Hauptwerk entwickelten (phänomenologisch-hermeneutischen) Konzept der Philosophie und deren Verhältnis zum menschlichen Dasein kam.

Das Thema soll in zwei Schritten entwickelt werden. Erstens soll Heideggers Denkwegentwicklung in den Nachkriegsjahren zusammenfassend dargestellt werden; und zweitens ist vor diesem Hintergrund auf Heideggers 1920/21 gehaltene Vorlesung „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ näher einzugehen mit Blick auf einige sowohl für Heideggers Denken als auch für die *Sache selbst* charakteristische Strukturmomente.

## I. Heideggers Denkweg in den Nachkriegsjahren: ein Überblick

In den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg erfolgte in Heideggers philosophischer Entwicklung eine radikale Neuorientierung – eine völlige Wende, oder, wenn man will, eine erste Kehre –, wodurch Heidegger eigentlich erst er selbst wurde, d.h. zu sich selbst, zu seiner eigentümlichen Thematik, Sprache und Begrifflichkeit fand. Der Anschluß an die neukantianisch-phänomenologisch gefärbte, vorwiegend platonisierend-logisch-antipsychologistische Sehweise, die Heideggers akademische Schriften bis hin zur Habilitationsschrift im wesentlichen ausgezeichnet hatte, wird in den Nachkriegsjahren plötzlich abgebrochen, ja von Grund auf erschüttert: an ihre Stelle tritt eine radikale Um- bzw. Neuorientierung, durch die gerade auch die Wurzeln desjenigen Philosophierens mitbetroffen sind, an das er bis dahin wie selbstverständlich anknüpfte. Erzogen und aufgewachsen in der scholastischen Tradition zeigte sich Heidegger von Anfang an aufgeschlossen gegenüber neuen logisch-erkenntnistheoretischen Orientierungen. Sein Anschluß an den herrschenden Antipsychologismus neukantianisch-Husserlscher Prägung beruhte zwar auf rein logischen Gründen, er war jedoch – wenngleich vielleicht vermittelt – in vollem Einklang mit der scholastischen Verteidigung der Objektivität der Wahrheit und demnach mit der apologetischen Tendenz katholischen Antimodernismus. Heideggers frühe Kritik des Psychologismus, wie sie in der Dissertation und der Habilitationsschrift vor uns tritt, seine unbedingte Anlehnung an die antipsychologistische Perspektive läßt sich vor diesem Hintergrund als Zeichen für apologeti-

ches Interesse einschätzen.<sup>9</sup> Zwar kann man nicht wenige proto-hermeneutische Motive und Züge in seinen akademischen Schriften, dabei auch Antizipationen dessen, was kommen sollte, entdecken. Seine Hochschätzung von Duns Scotus' Begriff der *haecceitas* (welcher „dazu berufen [ist], eine Urbestimmtheit der realen Wirklichkeit abzugeben“, wodurch Scotus „eine größere und feinere Nähe [...] zum realen Leben, seiner Mannigfaltigkeit und Spannungsmöglichkeit“<sup>10</sup> gefunden habe) zeigt z. B. unmißverständlich einen wachsenden Sinn für Individualität, der in den Nachkriegsjahren durch die Thematisierung des faktischen Lebens und des Phänomens genannt „Selbstwelt“<sup>11</sup> zu demjenigen Wesenscharakter des Daseins führt, der in *Sein und Zeit* als dessen „Jemeinigkeit“ angesprochen wird. Doch die herrschende Atmosphäre, welche die akademischen Schriften durchdringt, bleibt eine vorwiegend platonisierend-wissenschaftstheoretische.

Diese Perspektive wird ausgeblendet gleich nach dem Krieg, ja sie löst sich sogar völlig auf – an ihre Stelle tritt ein Versuch radikaler Neuorientierung. Statt wie vorher und wie üblich, in der Gefolgschaft und den gewohnten Bahnen der einen oder anderen gut etablierten philosophischen Richtung als ihr verpflichteter und hingebener Anhänger ruhig weiter zu arbeiten, dabei deren Voraussetzungen und Hauptansichten nach wie vor stillschweigend mit Vertrauen zugrunde zu legen, in der Bestrebung, zu ihrer Förderung und Fortentwicklung so oder so einen Beitrag zu leisten, unternimmt Heidegger vielmehr den Versuch, sich auf die Wurzeln jener Richtungen zurückzuwenden und sie radikal zu überprüfen. Dadurch initiiert er eine lebenslang dauernde umfassende Auseinandersetzung mit der Tradition der ganzen abendländischen Philosophie. Dieser Schritt markiert den Punkt, wo er zu einem selbständigen Denker wird; d. h. er hört auf, von im vorhinein (und des-

<sup>9</sup> Siehe hierzu Johannes Schaber OSB: „Heideggers frühes Bemühen um eine ‚Flüssigmachung der Scholastik‘ und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus“, *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*, hrsg. Norbert Fischer und Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Hamburg: Meiner, 2007, pp. 91–127, hier pp. 93 ff.; Martina Roesner: „Logos und Anfang. Zur Johanneischen Dimension in Heideggers Denken“, ebd., pp. 33–54, hier pp. 34 f. Ferner Holger Zaborowski: „Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“ Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919“, *Heidegger-Jahrbuch*, vol. 1, pp. 123–158, hier p. 149.

<sup>10</sup> *Frühe Schriften* (GA 1), pp. 253, 203. Heideggers spätere Zuwendung zum „Leben“ versteht sich im wesentlichen als Zuwendung zur „Faktizität“ und „Individualität“. Einen interessanten Hinweis auf *haecceitas*, gerade im späteren Heideggerschen Sinne von „Faktizität“ und „Dasein“ siehe in Wilhelm Dilthey: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, Gesammelte Schriften, Bd. 19, hrsg. Hans Johach, Frithjof Rodi, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 348: „In der Struktur des Lebens äußert sich eine individuelle Tatsächlichkeit, eine *haecceitas*, welche vom Verstande nicht als notwendig aufgezeigt werden kann.“

<sup>11</sup> Nicht uninteressant für unser Thema dürfte die Tatsache sein, daß Heidegger 1919/20 „das Christentum als historisches Paradigma für die Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens in die Selbstwelt“ nennt (*Grundprobleme der Phänomenologie 1919/20* [GA 58], pp. 61 ff.).

wegen mit Notwendigkeit, naiv und kritiklos) angenommenen philosophischen Positionen und Standpunkten abhängig zu sein. Seine Bemühungen bewegen sich in die Richtung, die den unterschiedlichsten und untereinander verschiedensten philosophischen Tendenzen – aller ihrer Verschiedenheit oder gar Gegensätzlichkeit zum Trotz – gemeinsamen Grundvoraussetzungen und Grundbegriffe ans Tageslicht zu bringen, sie zu überprüfen und in ursprünglich lebendiger phänomenologischer Erfahrung neu anzueignen. Die Denkstrategie dieser für Heideggers ganzen Denkweg durchaus charakteristischen Infragestellung oder Hinterfragung der metaphysischen Grundbegriffe und Grundunterscheidungen der abendländischen Philosophie mit dem damit einhergehenden Versuch ihrer schöpferischen Neuaneignung heißt *Destruction*. Diese stellt den Kern der von Heidegger nach dem Ende des ersten Weltkriegs vollzogenen hermeneutischen Wende dar: Sie sei „ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenen Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind [...], ein im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener Abbau des Überlieferten, was keine Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit, sondern umgekehrt gerade positive Aneignung ihrer bedeutet“.<sup>12</sup>

Was Heidegger als *Destruction* anspricht, versteht sich somit als Versuch, auf dem Boden oder im Strom der Tradition und um ihrer selbst willen sich gegen sie selbst zu wenden, und zwar in der Absicht, sie für die Gegenwart (und nicht weniger für die dazu gehörige Zukunft) wieder neu zugänglich und lebendig zu machen. Wir „wollen [...] einen echten Anschluß an die Tradition gewinnen; denn der Gegenweg wäre ebenso phantastisch, die Meinung, man könnte gewissermaßen eine Philosophie in die Luft bauen, so wie oft schon Philosophen geglaubt haben, man könne mit Nichts beginnen“.<sup>13</sup> Die Kritik der *Destruction* gilt „nicht der Tatsache, daß wir überhaupt in einer Tradition stehen, sondern dem Wie. Was wir nicht ursprünglich auslegen und ebenso ausdrücken, das haben wir nicht in eigentlicher Verwahrung“.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), p. 31. Vgl. auch *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59), pp. 35, 180 ff.; *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), pp. 117 ff.

<sup>13</sup> *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), p. 187 f.

<sup>14</sup> Heidegger: „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, hrsg. H.-U. Lessing, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6, 1989, S. 237–69 (fortan abgekürzt als PIA), hier p. 250; siehe auch die Reclam-Edition *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* (1922), hrsg. G. Neumann, Stuttgart, 2002, p. 35 (fortan abgekürzt als PIA-R) bzw. jetzt *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA 62), p. 369. Vgl. *Platon: Sophistes* (GA 19), p. 414: „Rücksichtslosigkeit gegen die Tradition ist Ehrfurcht vor der Vergangenheit, – und sie ist echt nur in der Aneignung dieser – der Vergangenheit – aus der *Destruction* jener – der Tradition.“

Heideggers Auseinandersetzung und Aneignung jener Denkströmung, der er sich von Anfang an besonders nahe und verpflichtet wußte, d.h. der Husserlschen Phänomenologie, geschah ebenso auch im Rahmen der Denkstrategie der Destruktion. In einem gewissen Sinne läßt sich sogar sagen, daß das Vorgehen der Destruktion selbst im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der der Phänomenologie eigensten und innersten Forderung, „Zu den Sachen selbst!“ entstanden ist und dabei eine Radikalisierung derselben darstellte. Sie war eine grundsätzlich neue Orientierung – gleichsam eine geistige Waffe –, die Heidegger von Husserl ererbte und bald gegen ihn gewendet hat. Sie stellte eine radikal philosophische Grundhaltung dar, mittels derer Heidegger die innerste Unstimmigkeit der Phänomenologie nachweisen zu können meinte: „Die Phänomenologie bestimmt *gegen* ihr eigenstes Prinzip ihre eigenste thematische Sache, nicht aus den Sachen selbst [...] Phänomenologie ist daher in der Grundaufgabe der Bestimmung ihres eigensten Feldes *unphänomenologisch!*“,<sup>15</sup> so lautet der Höhepunkt seiner ausführlichsten Husserl-Kritik. Auf dem Wege einer destruktiven Auseinandersetzung mit der Phänomenologie hat Heidegger dann ihre hermeneutische Umwandlung vollzogen. Im Blick auf die Bedeutung dieses Punktes wird es nicht unnütz sein, darauf etwas einzugehen.

*Heideggers hermeneutische Umgestaltung der Phänomenologie  
vor dem Hintergrund seiner hermeneutischen Wende: Gegenseitige  
Radikalisierung von Phänomenologie und Lebensphilosophie*

Es findet beim jungen Heidegger in den Nachkriegsjahren eine angestrenzte Bemühung um eine radikale *Neuaneignung der Philosophie* bzw. (was damit gleichbedeutend ist) um eine *radikale Auseinandersetzung mit ihr* statt, und zwar in einer eigentümlich doppelten Verzweigung: erstens, als Neuaneignung der Sache oder, traditionell ausgedrückt, des Gegenstandes der Philosophie, von Heidegger nun als Leben, faktisches Leben genannt; und zweitens, als Neuaneignung ihrer Geschichte. Diese Zweiteilung läßt sich von der (vorwiegend phänomenologischen) Überlegung zusammenhalten, daß, erstens, das, was eigentlich Philosophie bzw. deren Gegenstand sei, uns zunächst zwar von ihrer Geschichte überkommt, der Zugang zu ihr jedoch jeweils ursprünglich in je eigener faktischer Lebenserfahrung erschlossen werden muß. Wie es eben in der religionsphänomenologischen Vorlesung heißt: „Der Ausgangspunkt des Weges zur Philosophie ist die *faktische Lebenserfahrung*.“<sup>16</sup> Zweitens wird die vom Historismus herkommende Einsicht geltend gemacht, zufolge der das Leben selbst im Grunde geschichtlich ist: Gegenwärtiges Philosophieren, unser je gegenwärtiger Zugang zum Leben oder dem Gegenstand der Philosophie bleibt wesentlich durch geschichtlich überlieferte Zugangs- und Einstellungsweisen (Sprach- und Denkgewohnheiten)

<sup>15</sup> GA 20, p. 178.

<sup>16</sup> *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), p. 10.

bedingt bzw. durchdrungen, welche Zugangsweisen, wie unbewußt sie auch immer sein mögen, deshalb schon nicht weniger wirksam sind.<sup>17</sup> Der (phänomenologische) Zugang zu (geschichtlich bedingtem) Leben fordert deswegen eine Zu- bzw. Zurückwendung zur Geschichte, da ja auch gegenwärtiges Leben von der Geschichte, d.h. von „überkommene[r] [...] Ausgelegtheit“<sup>18</sup> getragen bleibt. Die kritische Überprüfung und d.h. im wesentlichen: schöpferische und anspruchsvolle (Neu-)Aneignung gegenwärtigen Philosophierens kann erst vollzogen werden durch den Rückgang in die Geschichte. „Kritik der Geschichte ist immer nur Kritik der Gegenwart“.<sup>19</sup>

Was näher die gegenseitige Radikalisierung der Phänomenologie und der Lebensphilosophie angeht, handelt es sich hier um ein Doppeltes, ein Einander-Durchdringendes und -Bedingendes: die phänomenologische Radikalisierung der Lebensphilosophie (vor allem Diltheys, aber auch Bergsons, Schelers, Simmels, Nietzsches) und die lebensphilosophische Radikalisierung der Phänomenologie Husserls – und beide vor dem Hintergrund von Heideggers Versuch, die abendländische Metaphysiktradition von ihrem Ursprung her radikal zu überprüfen und hermeneutisch-destruktiv neu anzueignen. Im folgenden soll hierauf etwas näher eingegangen werden.

Heideggers Aneignung der Phänomenologie Husserls war keine bloß neutrale Aufnahme; sie zeigte von vornherein einen ausgezeichnet selbständigen und kritischen Charakter durch die Auseinandersetzung mit einigen Hauptmotiven der Lebensphilosophie. Aneignung und Umgestaltung gingen so Hand in Hand, sie liefen miteinander parallel – was gleich ein gutes Beispiel für Heideggers eigenes Konzept der Vor-Struktur des Verstehens in *Sein und Zeit* darstellt. In seinem Versuch einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit den leitenden zeitgenössischen Tendenzen war Heidegger bestrebt, herauszustellen, was er als die grundsätzlichen Defizite der voneinander noch so verschiedenen oder gar gegensätzlichen Tendenzen der Gegenwart empfunden hatte. Die kritischen Einwände lassen sich wie folgt zusammenfassen: wissenschaftlich-erkenntnistheoretisch orientierte Philosophie sei nicht genug „wissenschaftlich“ – die Orientierung an der Wissenschaft folge nicht aus den „Sachen selbst“, vielmehr aus dem gewandelten Zeitgeist des positivistischen Zeitalters, Wissenschaft selbst werde also nicht hinterfragt, wobei der Positivismus eben das wirklich Positive vermissen lasse –; die Lebensphilosophie und die Existenzphilosophie seien dagegen nicht genug lebensphilosophisch bzw. existenzphilosophisch, indem sie eben das „Leben“ bzw. die „Existenz“ verfehlen, d.h. sie nicht mit angemessener Begrifflichkeit zum Ausdruck bringen, im wesentlichen „begriffsblind“ bleiben. Was den Historismus angeht, verfehle er, einen wirklichen Zugang zur Geschichte zu finden; und zuletzt – *last but not*

<sup>17</sup> Vgl. PIA, pp. 248 f. (= PIA-R, p. 33; GA 62, p. 366).

<sup>18</sup> PIA, p. 241 (= PIA-R, p. 17; GA 62, p. 354).

<sup>19</sup> PIA, p. 239 (= PIA-R, p. 12; GA 62, p. 350). Umgekehrt gilt ebenso: „Es gibt nur eine Geschichte aus einer Gegenwart heraus“ (GA 60, p. 125).

least – die Phänomenologie sei nicht genug phänomenologisch, ja sie sei eben „unphänomenologisch“. Gezeigt wird von einer prinzipiellen Kritik an Husserls „natürlicher Einstellung“ ausgehend, warum diese für Heidegger nicht genug „natürlich“ ist, und wie sie bei ihm zu „existenzialer Analytik“ radikalisiert wird. Gezeigt wird ferner am Beispiel von Heideggers Kritik an Husserls „radikalster Seinsunterscheidung“, wie und warum die Seinsfrage unumgänglich sei. Heideggers auf die Wurzeln gehende grundsätzliche Kritik aller bestimmenden Strömungen zeitgenössischen Philosophierens wird so vollzogen, daß mit ihnen voller Ernst gemacht, sie sozusagen beim Wort zu nehmen versucht wird, und auf diesem Grunde wird dann gezeigt, in welchem Maße sie jeweils verfehlen, nichts Geringerem als eben ihren ausdrücklich erklärten eigensten Ansprüchen gerecht zu werden. Überprüfung der metaphysischen Tradition in Zuwendung zur Problematik des faktischen Lebens (Hermeneutik der Faktizität) bzw. die Problematik des faktischen Lebens zum Ausgangspunkt einer Ausarbeitung der Seinsfrage zu machen; so könnte man Heideggers Denkweg bis *Sein und Zeit* zusammenfassend charakterisieren. Im folgenden wird die Diskussion auf die Phänomenologie beschränkt.

Während Heideggers in seinen akademischen Schriften enthaltene Erörterungen zur Phänomenologie kaum mehr als zusammenfassende Darstellungen oder Referate eines begabten Schülers angesehen werden können, der überzeugend einen Beweis stellt, über das von ihm Exponierte hinreichende Kenntnisse zu haben, sich in ihm gut auszukennen, zeigen die ersten nach dem Krieg gehaltenen Vorlesungen das Anliegen, mit den Grundbegriffen und Grundannahmen der Phänomenologie eine umfassende Auseinandersetzung in die Wege zu leiten. Seine Vorlesung des WS 1919/20, betitelt *Grundprobleme der Phänomenologie*, beginnt mit der folgenden vielsagenden Behauptung: „»Grundprobleme der Phänomenologie« – das brennendste und nie austilgbare, das ursprünglichste und endgültigste Grundproblem der Phänomenologie ist *sie selbst* für sich selbst“.<sup>20</sup> Die Phänomenologie soll sich für Heidegger nicht nur unter anderem gelegentlich *auch* mit sich selbst befassen. Im Gegenteil: falls sie radikal genug vorgehen soll, so soll sie zunächst und vor allem sich selbst überprüfen und einer prinzipiellen Selbstkritik unterwerfen. Heideggers hermeneutische Destruktion der Metaphysiktradition als Versuch einer Neuorientierung oder Neuaneignung setzt so bei der Selbstbesinnung der Phänomenologie an, deren Grundhaltung als „äußerster Radikalismus“ „auch eine Kritik gegen sich selbst üben“ müsse, da ja „der Radikalismus der Phänomenologie“, wie es heißt, „am radikalsten sich gegen sich selbst zu richten“ habe.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> GA 58, p. 1. Siehe auch GA 9, p. 36.

<sup>21</sup> GA 58, pp. 237, 145. Vgl. noch ebd. p. 6. Dieser Gesichtspunkt bleibt auch noch im Hauptwerk erhalten; siehe *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1979 (fortan abgekürzt als SZ), p. 36: „die Schwierigkeit dieser Forschung besteht gerade darin, sie gegen sich selbst in einem positiven Sinne kritisch zu machen“ (vgl. auch GA 20, p. 119).

Die von Husserl ausgegebene Parole „Zu den Sachen selbst!“ wird von Heidegger begeistert übernommen mit all dem, was damit gemeint war: Versuch eines Neubeginns durch Absehen von der Autorität großer Denker, Abwendung von jedweden philosophischen Konstruktionen, Suspendierung überlieferter philosophischer Strategien und Theoreme, Bevorzugung der Deskription vor Konstruktion, Ausschaltung bisheriger Denkgewohnheiten, kurzum: die Bestrebung, zu den Phänomenen sich zurückzuwenden durch Rückgang auf die originären Quellen der Anschauung, welche zugleich als hauptsächliche, ja einzige Rechtsquelle der Erkenntnis zu gelten hat.<sup>22</sup> Wahrlich wurde die so verstandene Phänomenologie für Heidegger mit der Philosophie schlechthin gleichbedeutend. Vom Ende der zehner Jahre an bis hin zu den sechziger brachte er wiederholt zum Ausdruck, die Phänomenologie sei nicht einfach eine wie immer geartete philosophische „Richtung“ oder ein „Standpunkt“ neben mehreren möglichen anderen, auch nicht irgendwas „Neues“, sondern sie stelle im Grunde genommen die innerste Möglichkeit der Philosophie dar.<sup>23</sup> Phänomenologie war und blieb für ihn eine Möglichkeit, statt eine schon bestehende Wirklichkeit zu sein, wobei er eine klare und scharfe Unterscheidung getroffen hat zwischen Phänomenologie als ein Weg und Verhalten, philosophische Forschung zu üben, und Phänomenologie, wie solche Forschung in konkreten Forschungsergebnissen sich objektiviert, ihren Niederschlag gefunden hat, z. B. in derjenigen Form, die ihr Husserl gegeben hatte. Das stellt einen der Hauptgründe dar, weshalb in *Sein und Zeit* eine etwas esoterisch klingende Behauptung lauten konnte: „Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit.“<sup>24</sup>

Es war genau dieser Charakter grundsätzlich offener Möglichkeit, der immerhin jedwede ernsthafte und autonome philosophische Untersuchung auszeichnet und für sie so unerlässlich ist, daß Heidegger es in den Nachkriegsjahren faszinierend gefunden haben dürfte, an die Phänomenologie anzuknüpfen. Gegen die von Husserl vollzogene transzendente Konkretion derselben hatte er dagegen von Anfang an begründete Zweifel.<sup>25</sup> Bereits KNS (= Kriegsnotsemester) 1919 zeigt wichtige

<sup>22</sup> Zusammenfassend hierzu vgl. H.-G. Gadamer: „Die phänomenologische Bewegung“, in ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, pp. 106 ff. Siehe auch Heideggers spätere Zusammenfassungen z. B. SZ, p. 27 f.; *Zur Sache des Denkens*, 2. Aufl., Tübingen 1976, pp. 69, 86.

<sup>23</sup> Vgl. *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), p. 110; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61), p. 187; *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63), p. 72; PIA, p. 247 (= GA 62, pp. 364 f.); GA 20, p. 184; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), pp. 32, 279 f.; SZ, p. 38; GA 24, p. 3; *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30), p. 534; *Unterwegs zur Sprache*, 7. Aufl., Pfullingen 1982, p. 95; *Zur Sache des Denkens*, pp. 48, 85, 90.

<sup>24</sup> SZ, p. 38 (Herv. im Original). In den Vorlesungen wird diese Tendenz klarer formuliert; siehe z. B. bereits 1923: GA 63, pp. 74, 107, 110.

Vorbehalte gegen Husserls „*verwirklichte*“ Phänomenologie; parallel damit werden die Grundzüge einer anderen, „möglichen“ Phänomenologie skizziert. Die von Heidegger gemachten Bemerkungen sind eingebettet in seine Kritik des erkenntnistheoretisch orientierten Neukantianismus und erscheinen in der Form eines Angriffes gegen das Theoretische – dieser Angriff ist motiviert u. a. von Dilthey, der Lebensphilosophie und dem Historismus und wird der ganzen metaphysischen Tradition gegenüber zurück bis hin zu Aristoteles geltend gemacht. Heidegger weist dabei auf, wie die von den erkenntnistheoretischen Tendenzen vollzogenen Darstellungen von Umwelt und Umwelterlebnis diesem Phänomen nicht nur nicht gerecht werden, sondern es sogar zerstören. Dieses Defizit sei auf „die Verabsolutierung des Theoretischen“ zurückzuführen. „Es ist nicht nur der Naturalismus“, wie Husserl gemeint hat, „es ist die Generalherrschaft des Theoretischen, was die echte Problematik verunstaltet“. Denn: „Schon von Anfang an und immer ist man im Theoretischen“.<sup>26</sup> Es gilt daher, „die unberechtigte Vorherrschaft des Theoretischen“ zu hinterfragen, d. h. „ihr[en] Ursprung aus dem »Leben«“ zu verstehen. Heidegger bezieht sich hier auf Husserls „Prinzip aller Prinzipien“ und erklärt, „daß es nicht theoretischer Natur ist, wenn auch Husserl darüber sich nicht ausspricht“; es sei vielmehr eine „Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchen, die absolute, mit dem Erleben selbst identische *Lebenssympathie*“.<sup>27</sup> Es ist ein „Urhäbitus“ viel eher als eine (wissenschaftliche) Methode. Die Meinung, die Phänomenologie stelle einen „Standpunkt“ dar, wäre „die Todsünde“, da sie ihre Möglichkeiten radikal einengen würde. Ist es aber nicht schon eine „versteckte Theorie“, fragt sich Heidegger, also ein Rückfall ins Theoretische, „die Erlebnissphäre zu einem Gegebenen zu stempeln“?<sup>28</sup> Der hier geäußerte Zweifel ist wohl eines

<sup>25</sup> Siehe hierzu von Herrmanns zusammenfassende Formulierung: „Wenn die Phänomenologie als Methodenbegriff unabhängig ist von inhaltlichen philosophischen Standpunkten und Richtungen, dann muß sie *auch unabhängig* sein von der spezifischen Ausprägung, die Husserl der phänomenologischen Methode gegeben hat, und von dem thematischen Bereich, den Husserl als *den* Gegenstand der phänomenologischen Philosophie bestimmt hat. [...] Phänomenologie als Methode wurde [bei Husserl] zugleich zu einer thematisch fest umrissenen Philosophie: zunächst zur Phänomenologie der reinen Bewußtseinsenerlebnisse, sodann zur Phänomenologie des transzendentalen Bewußtseinslebens bzw. der transzendentalen Subjektivität“ (Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1981, p. 13).

<sup>26</sup> GA 56/57, p. 87. Zum folgenden, ebd., pp. 89, 91.

<sup>27</sup> GA 56/57, p. 109 f. Heidegger wird später mehrmals auf die Interpretation von Husserls „Prinzip aller Prinzipien“ zurückkommen. In den sechziger Jahren sagte er, er habe dieses Prinzip neu denken wollen, mitsamt der eigentlichen „Sache“ der Phänomenologie (*Zur Sache des Denkens*, pp. 69 ff.). Siehe insbesondere die folgenden Hinweise: „die Phänomenologie [schwenkte] bewußt und entschieden in die Überlieferung der neuzeitlichen Philosophie ein [...]“. „Die Phänomenologie behielt die ‚Bewußtseinsenerlebnisse‘ als ihren thematischen Bereich bei [...]“ (ebd., p. 84). Zum folgenden GA 56/57, p. 110.

<sup>28</sup> GA 56/57, p. 111. Vgl. auch GA 9, p. 32 („Die faktische Lebenserfahrung selbst [...] ist aber nicht so etwas wie eine Region“), GA 58, p. 221.

der ersten Zeichen für Heideggers Unzufriedenheit mit Husserls (wirklicher) Phänomenologie; die so formulierte kritische Haltung führt dann zur eingehenden und groß angelegten Husserl-Kritik vom 1925, in der Husserl Dogmatismus (unphänomenologische Einstellung) angesichts der Bestimmung von nichts Geringerem als der Um- und Abgrenzung des eigensten Feldes der Phänomenologie selbst, d. h. des transzendentalen Bewußtseins vorgeworfen wird.<sup>29</sup> Umwelterleben bzw. lebendige Erfahrung kennt dagegen keine Dualität von Gegenstand und Erkenntnis.

Wenn wir nun zu Heideggers detailliertester Kritik der Phänomenologie Husserls, wie sie in der Vorlesung 1925 ausgeführt wird, vorausseilen, dann sehen wir, daß im Mittelpunkt der Erörterungen wieder einmal die Abgrenzung und Herausarbeitung des thematischen Feldes der Phänomenologie, oder m. a. W. die Konkretion der phänomenologischen Forschung aus ihrer eigensten Maxime „Zu den Sachen selbst“ heraus, stehen. Zur Diskussion steht vor allem die Art und Weise, wie die Phänomenologie Husserls Zugang zu ihrem thematischen Feld gewinnt, zu dessen tatsächlicher Abgrenzung kommt, insonderheit aber, ob das dabei vollzogene Verfahren, die verfolgten methodischen Schritte phänomenologischen Ansprüchen, wie sie von Husserl selbst festgelegt wurden, genügen oder nicht. Gegenüber dem Verdacht vom Dogmatismus, wie Rickert ihn Husserl in dem Sinne vorzuwerfen meinte, „im Begriff der Intentionalität stecken metaphysische Dogmen“,<sup>30</sup> kommt Heidegger nach eingehenden Erörterungen zu dem Fazit, es sei nicht die Intentionalität als solche, die als dogmatisch erwiesen werden könnte, wohl aber dasjenige, „wovon Intentionalität Struktur sein soll“. Dadurch, daß die Intentionalität von Brentano als Struktur des Psychischen, von Husserl als die der Vernunft bzw. des Bewußtseins, von Scheler als die des Geistes oder der Person interpretiert ist, wird noch nichts gewonnen, denn all diese Begriffe seien unklar: „Nicht die Intentionalität als solche ist metaphysisch dogmatisch, sondern was der Struktur unterbaut ist, bzw. unterbaut bleibt aufgrund traditionellen Nichtbefragens dessen, wovon sie angeblich Struktur ist“. Die Intentionalität sei „nicht die letzte Erklärung des Psychischen“, heißt Heideggers Schlußfolgerung, die bereits klar die bahnbrechende Richtung seiner Kritik zeigt, „sondern erster Ansatz zur Überwindung der unkritischen Ansetzung von traditionell bestimmten Wirklichkeiten wie Psychisches, Bewußtsein, Erlebniszusammenhang, Vernunft“.<sup>31</sup>

Zur Frage steht nun, ob Husserls Zugang zu dem, „wovon Intentionalität Struktur sein soll“, auf phänomenologische Weise geschieht oder nicht. Diese Frage betrifft die eigentliche Abgrenzung der „Sache selbst“ der Phänomenologie, die Frage nämlich, ob die Anknüpfung der Intentionalität an so etwas wie reines Bewußtsein oder transzendentales Ego auf phänomenologische Weise vollzogen

<sup>29</sup> Siehe GA 20, pp. 159, 178. Dasselbe in historischer Perspektive bis Descartes zurückreichend siehe in GA 17, insbes. p. 105.

<sup>30</sup> GA 20, p. 39.

<sup>31</sup> GA 20, pp. 62 f.



wird, oder ob die leitende Idee nicht vielmehr ein nicht überprüfter und deshalb unkritischer Anschluß an die neuzeitliche Philosophie darstellt.<sup>32</sup> Heideggers kritische Prüfung zeigt, daß letzteres der Fall ist.

Obwohl Husserl nämlich für sich in Anspruch nimmt, Seinsunterscheidungen von der Phänomenologie weitgehend auszuklammern, zu suspendieren, und dabei die Seinsart des Intentionalen unbestimmt und im Dunkel läßt, bindet er diese dann doch stillschweigend – sozusagen unter der Hand – an eine Seinsregion genannt Bewußtsein. Mehr noch: es kommt soweit, daß „kategoriale Urscheidungen im Seienden“ gegeben werden, wie z. B. vor allem die von Husserl selbst so genannte „radikalste aller Seinsunterscheidungen – Sein als Bewußtsein und Sein als sich im Bewußtsein ‚bekundendes‘, ‚transzendentes‘ Sein [...]“.<sup>33</sup> Beachtenswert ist hier gerade, daß in der Phänomenologie latente Seinsbestimmungen vorgenommen werden, ohne daß dabei auf die phänomenologische Methode auch noch in geringstem Maße rekuriert würde: Die Phänomenologie verbietet transzendente Seinsaussagen – und selbst macht sie inzwischen solche.<sup>34</sup> Es werden ontologische Positionen bezogen – ohne vorherige Thematisierungen, phänomenologisch vorgehende Zugänge zu ihnen.<sup>35</sup> Daß sich die Phänomenologie dergestalt als innerlich inkohärent, d. h. „unphänomenologisch“<sup>36</sup> erweist, belastet durch für die Philoso-

<sup>32</sup> Siehe GA 20, p. 147.

<sup>33</sup> Vgl. GA 20, p. 141, 157 f. (hierzu auch ebd., p. 178) bzw. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana*, Bd. III/1, § 76, hrsg. K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 159.

<sup>34</sup> Heideggers Argument geht dahin, ob und wie sich der „radikalste Seinsunterschied“ in einem bezüglichen intentionalen Akt gibt. M. a. W.: Gibt es ein Sich-richten-auf (und wenn ja, wie ist seine Struktur), für welches und in welchem der genannte Unterschied zugänglich wird? Wenn Husserl dafür Aufweisung und Beschreibung schuldig bleibt – und ohne *Beschreibung* und *Aufweisung* gibt es ja keine Phänomenologie –, dann heißt dies, daß die diesbezügliche These nichts anderes sei, als eine dogmatische (d. h. keiner kritischen Betrachtung unterzogene) Übernahme der Tradition. So kann dann Heidegger sagen, daß die Phänomenologie in dieser Hinsicht „unphänomenologisch“ ist (GA 20, p. 178).

<sup>35</sup> Siehe GA 20, pp. 140, 157 ff., 178. Husserls Anspruch auf Voraussetzungslosigkeit sollte nicht mißverstanden werden, so präzisiert Herbert Spiegelberg diesen Punkt, „in the sense of a total rejection of any beliefs whatsoever, and of a program to start the philosophic enterprise from absolute zero [...]“. „[It] stands for an attempt to eliminate merely presuppositions that have not been thoroughly examined, or, at least in principle, been presented for such examination. It is thus not freedom from all presuppositions, but merely freedom from phenomenologically unclarified, unverified, and unverifiable presuppositions that is involved“ (Herbert Spiegelberg: *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 3. Aufl., The Hague: Nijhoff, 1984, p. 77). Es ist wichtig zu sehen, daß Heideggers Kritik Husserl auch und gerade in *dem* Sinne trifft, in welchem Spiegelberg Husserls Anspruch auf Voraussetzungslosigkeit interpretiert.

<sup>36</sup> GA 20, pp. 159, 178. Der Titel „unphänomenologisch“ taucht bereits 1923 in einer Bemerkung auf; dieser zufolge sei die „Einsetzung eines Vorbildes“, z. B. das der Mathematik, „unphänomenologisch“ (GA 63, p. 72).

phie der Neuzeit charakteristische Vorurteile, ist jedenfalls bedenklich. Sofern das Prinzip der Phänomenologie („Zu den Sachen selbst“) es fordert, alle unüberprüften Konstruktionen zu suspendieren, die unbefragte oder fraglose Herrschaft philosophischer Theorien einer kritischen Überprüfung zu unterziehen, zu den originären Quellen der Anschauung zurückzukehren, trifft nun Heideggers kritischer Einwand zu – er erweist sich ausgezeichnet als phänomenologisch.

Die Aufschließung der Seinsregion des reinen Bewußtseins, wie dieses gegenüber der Naturwirklichkeit zugänglich wird, wird von Husserl durch einen Wechsel in der Einstellung charakterisiert. In der das bloße Dahinleben kennzeichnenden sog. natürlichen Einstellung sei die Welt als eine Reihe räumlich-zeitlicher Geschehnisse da; zu diesen gehören auch die psychischen Vorgänge der jeweiligen Menschen, und anders als in der Region des reinen Bewußtseins, in die wir dann übertreten werden, werde hier der Mensch als jedes beliebige Lebewesen, zoologisches Objekt gegeben. – Wieso, fragt sich an diesem Punkt Heidegger, kommt sich der Mensch in der natürlichen Betrachtungsart wirklich so vor? – als Lebewesen, natürlicher Gegenstand in weitestem Sinn? Erscheint in der natürlichen Einstellung der Mensch wirklich zoologisch (und nicht eher so, daß er z. B. gerade diese oder jene Tätigkeit ausübt)?<sup>37</sup> Ist diese natürlich genannte Einstellung wirklich so – *natürlich*? Ist sie nicht vielmehr ziemlich künstlich, d. h. eine bestimmte *theoretische* Haltung, „eine solche, für die alles Seiende a priori als gesetzlich geregelter Ablauf von Vorkommnissen im räumlich-zeitlichen Auseinander der Welt gefaßt wird“? Sie ist freilich durchaus eine Einstellung – denn ich muß mich eben „einstellen“, um so erfahren zu können –: Sie ist genau etwas, was *aus der* natürlichen Einstellung gewonnen bzw. *in sie* eben versetzt werden muß. „Die natürliche Erfahrungsweise des Menschen darf dagegen nicht als Einstellung bezeichnet werden“.<sup>38</sup>

Heideggers kritische Überlegungen sind, wie ersichtlich, durchaus phänomenologisch. Sie entsprechen völlig der im „Prinzip aller Prinzipien“ Husserls gelegenen Forderung, es komme darauf an, daß „alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da

<sup>37</sup> GA 20, p. 155. Vgl. SZ, p. 120. – Es heißt bereits in der religionsphänomenologischen Vorlesung: „Ich erfahre mich selbst im faktischen Leben weder als Erlebniszusammenhang, noch als Konglomerat von Akten und Vorgängen, nicht einmal als irgendein Ichobjekt in einem abgegrenzten Sinn, sondern in *dem*, was ich leiste, leide, was mir begegnet, in meinen Zuständen der Depression und Gehobenheit“ (GA 60, p. 13). Zum folgenden GA 20, pp. 155 f.

<sup>38</sup> GA 20, p. 154 ff. Vgl. ebd., p. 367: „[...] ‚ursprünglich und zunächst‘ hört man gerade nicht Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, [...] das Motorrad, die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind. Es bedarf schon einer sehr künstlichen und komplizierten Einstellung, um so etwas wie ein ‚reines Geräusch‘ zu hören“ (vgl. dann im Hauptwerk *Sein und Zeit*, pp. 163 f.).



gibt“.<sup>39</sup> Es fiel in der Tat schwer zu leugnen, daß wir uns in der natürlichen Umwelt keineswegs als zoologische Objekte erfahren, daß, um uns so zu erfahren, im vorheinein ein Einstellungswechsel, und zwar ins Theoretische, vollzogen worden sein muß.

Die (phänomenologischen) Implikationen dieser innersten phänomenologischen Kritik der Phänomenologie für ihre mögliche Radikalisierung und/oder Umgestaltung (zusammenfassend könnte man von umgestaltender Radikalisierung sprechen) ergeben sich demnach einfach genug: es soll ein Versuch unternommen werden, das intentional Seiende ursprünglicher, unvoreingenommener und vorurteilsfreier zu erfahren, und dies in seiner „natürlichen Einstellung“, so, daß dabei auch die überlieferte Wesensdefinition des Menschen als „*animal rationale*“ nicht mehr als selbstverständlich gilt, vielmehr in Frage gestellt werden soll. Wessen es bedarf, ist, die „natürliche Einstellung“ selbst *natürlicher* als bei Husserl zu erfahren und zur Sprache zu bringen, womit sich zugleich die Unterscheidungen empirisch-transzendental, ideal-real usw. auf einen Schlag überflüssig, ja gerade als unphänomenologisch und entleert erweisen. Sieht man die Sachen näher an, so ergibt sich, daß es genau dieser Versuch ist, der in *Sein und Zeit* unter dem Titel existenziale Analytik unternommen wird.

Heideggers Kritik der Husserlschen Phänomenologie, seine Radikalisierung und Umwandlung derselben, beruht dergestalt auf ausgezeichnet phänomenologischen Gründen; sie ist, wie es scheint, eine so immanente Kritik, wie sie sich in ihrer Immanenz kaum überbieten läßt – sie stellt sozusagen die denkbar immanenteste aller immanenten Kritiken dar. Gleichwohl ist es so, wie meine These es nahelegen möchte, daß sie kaum je hätte vollzogen werden können, hätte Heidegger sich nicht im voraus einige wesentliche Motive der Lebensphilosophie zu eigen gemacht. Letztere waren bereits sehr wohl im Spiel, als Heidegger sich mit der Transzendentalphilosophie Husserls auseinandergesetzt hat, und haben entscheidend zu ihrer hermeneutischen Umgestaltung beigetragen.

Heideggers in den Nachkriegsjahren vollzogene Wende läßt sich, wie angedeutet, als Versuch einer vollständigen Neuaneignung charakterisieren, als Bestrebung, sich mit den bedeutendsten Strömungen gegenwärtiger Philosophie, einschließlich der Tradition der abendländischen Metaphysik, von Grund auf auseinanderzusetzen. Zu dieser Auseinandersetzung gehört im wesentlichen das, was eigentlich Philosophie sei, inklusive ihrer eigentlichen Sache selbst, d.i. des Lebens. Was immer die zugrundeliegende Motivation gewesen sein mag, es lautet das neue Sprichwort: Zurück zum Leben in seinem Ursprung! Die Aufnahme der

<sup>39</sup> Vgl. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* § 24, *Husserliana*, III/1, p. 51: „Am Prinzip aller Prinzipien, daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.“

Husserlschen Maxime „Zu den Sachen selbst“ wird gleichzeitig unter dem Einfluß Diltheys lebensphilosophisch radikalisiert und gegen Husserl selbst gewendet: der ureigene Gegenstand der Philosophie, zu dem sie zurückfinden müsse, sei weniger das transzendente Bewußtsein samt seinen intentionalen Erlebnissen und Akten als vielmehr das Leben in seinem Ursprung oder in seiner Ursprünglichkeit. Das war die für Heidegger charakteristische Art und Weise, Husserls Maxime zu verstehen und an sie schöpferisch anzuknüpfen. Der bereits zitierte Auftakt zur Vorlesung des WS 1919/20, *Grundprobleme der Phänomenologie*, das eigentliche Grundproblem der Phänomenologie sei „*sie selbst* für sich selbst“, will, wenngleich etwas esoterisch, dieses Anliegen zum Ausdruck bringen. Die Selbst-Kritik und Selbsterneuerung der Phänomenologie soll von einer Neubestimmung ihres eigenen Sachfeldes ausgehen. Die Sache selbst, zu der die Philosophie wieder einmal den Zugang finden müsse, und die – viel eher als das transzendente Bewußtsein – als der wirkliche Ursprung aller Bedeutungen zu gelten habe, sei das Leben in seiner Ursprünglichkeit. Im Zuge dieser Vorlesung wird Leben mehrmals als *Urphänomen*<sup>40</sup> für die Phänomenologie gekennzeichnet. Die so verstandene, um das Leben als sowohl Ursprung wie auch eigentlicher Gegenstand der Philosophie zentrierte Phänomenologie wird wiederholt als (vor-theoretische) *Urwissenschaft* oder *Ursprungswissenschaft* bezeichnet.

In einem gewissen Sinne war diese Tendenz, einen neuen Zugang zum Leben zu gewinnen, im damaligen philosophischen Klima weit verbreitet,<sup>41</sup> so könnte Heidegger mit dieser Forderung des Zeitgeistes, wie sie von Denkern wie Natorp, Dilthey, Bergson, Simmel, Jaspers, Scheler, James vertreten wurde,<sup>42</sup> nur Ernst gemacht und sie zu radikalieren versucht haben. Inmitten vernichtender Kritiken sucht Heidegger wiederholt klarzustellen, es gebe in der Lebensphilosophie einen positiven, einen echten, einen ursprünglichen Impuls, welchen er zu schätzen weiß; dagegen sei, was er ablehnen zu müssen glaubt, nur die ungenügende, weil parasitäre Konkretion (hier sehen wir einen ähnlichen kritischen Zug zur Geltung kommen, wie bei seiner Kritik der Phänomenologie). Als Heidegger trotz aller seiner kritischen Bemerkungen die positiven Tendenzen der Lebensphilosophie hervorhebt, ist der Denker, den er vorwiegend vor Augen hat, meist Dilthey.<sup>43</sup> Hei-

<sup>40</sup> GA 59, pp. 15, 18, 23, 39, 40, 176.

<sup>41</sup> Auf diesen geistesgeschichtlichen Hintergrund nimmt Heidegger mehrfach in seinen frühen Vorlesungen und Schriften Bezug. Siehe z.B. GA 58, pp. 1 ff., 25 ff.; GA 59, pp. 12 f., 15 („Die Problematik der gegenwärtigen Philosophie ist um das ‚Leben‘ als das ‚Urphänomen‘ zentriert [...]“); GA 9, p. 14 f. („So ist denn die Problematik der gegenwärtigen Philosophie vorwiegend um das ‚Leben‘ als das ‚Urphänomen‘ zentriert [...]“).

<sup>42</sup> Siehe GA 58, pp. 3, 162; GA 61, pp. 117, 174, 189; GA 63, pp. 64, 69; GA 9, pp. 14 f.

<sup>43</sup> Siehe z.B. GA 63, p. 42: „Die eigentliche Tendenz Diltheys ist nicht die, als die sie hier [sc. by Spranger] angegeben ist [...]“; ferner GA 9, p. 13 f. („Die Lebensphilosophie, vor allem eine solche von der Höhenstufe Diltheys [...] muß auf ihre positiven Tendenzen befragt werden, daraufhin, ob in ihr nicht doch [...] eine radikale Tendenz des Philoso-

deggers historistisch akzentuierter Widerstand gegen Husserls transzendentes Ego, seine Betonung des „Historischen“, sind ebenfalls ohne den Einfluß Diltheys kaum denkbar.<sup>44</sup> Heideggers Überlegungen lassen sich dahingehend zusammenfassen, die grundsätzlichen Bemühungen der Lebensphilosophie seien richtig, er scheint der Haupttendenz der gegenwärtigen Philosophie zuzustimmen, den ureigenen Gegenstand der Philosophie, zu dem ein ursprünglicher Zugang zu gewinnen sei, stelle das „Leben“ dar.<sup>45</sup> Womit er nicht einverstanden ist, wozu er kritisch Stellung nehmen zu müssen meint, ist allerdings dies, daß Lebensphilosophie, statt angemessene Begrifflichkeit zwecks Zugang zu ihrem eigensten Gegenstand, dem „Leben“, zu entwickeln, auf überlieferte, theoretische Begrifflichkeit zurückgreift und sich so einer unkritischen Anleihe beim Gegner, der „wissenschaftlichen“ – oder theoretisch eingestellten – Philosophie bedient.<sup>46</sup> Daraus erklärt sich auch, weshalb Lebensphilosophen, nachdem sie eingesehen haben, daß ihre Begriffsmittel nicht der von ihnen selbst der Philosophie zugewiesenen Aufgabe, einen Zugang zum „Leben“ zu finden, gewachsen seien, schnell zu der Konklusion kommen, Leben, Geschichte und Existenz seien „irrational“.<sup>47</sup>

phierens sich vorwagt. Im Absehen darauf bewegt sich diese Kritik“ [Herv. im Original]; GA 61, p. 7; GA 17, pp. 301, 320; *Der Begriff der Zeit* (GA 64), pp. 7 ff.; SZ, pp. 46 f. Siehe ebenfalls Heideggers Rückblick (GA 66, p. 412).

<sup>44</sup> In bezug auf Heideggers Akzentuierung des Historischen siehe GA 9, pp. 31, 32 f., 36, 38; GA 56/57, pp. 85, 88 f., 117, 206; GA 61, pp. 1, 76, 111, 159, 163; GA 63, pp. 83, 107; GA 60, pp. 31 ff. und *passim*. Heidegger kam oft auf Diltheys Hochschätzung des Werks Husserls zu sprechen (siehe z. B. GA 56/57, p. 165; GA 20, p. 30); das mag ihn zu der Meinung geführt haben, seine eigene Aufgabe bestehe darin, die Ansätze der beiden Denker zu vereinigen.

<sup>45</sup> Siehe GA 17, p. 112 sowie die Angaben in Anm. 41 oben. Daß Philosophie Leben zum eigenen Gegenstand hat, geht ganz klar aus einer Stelle des Hauptwerks hervor, wo Heidegger anmerkt, der Titel „Lebensphilosophie“ [...] sagt so viel wie die Botanik der Pflanzen“, kommt also einem Pleonasmus gleich, und daß „in der rechtverstandenen Tendenz aller wissenschaftlichen ernsthaften »Lebensphilosophie« [...] unausdrücklich die Tendenz auf ein Verständnis des Seins des Daseins“ liegt (SZ p. 46; vgl. noch GA 64, p. 40). Eine Antizipation siehe GA 9, pp. 14 f.

<sup>46</sup> Siehe Heideggers Gebrauch des Ausdrucks „Begriffssurrogat“ (GA 9, p. 10).

<sup>47</sup> Siehe GA 61, p. 82 („[...] kommt es nicht zur aneignenden Aufhebung der *positiven Tendenzen* der modernen Lebensphilosophie“ [italics in original]), p. 117 („Damit ist eine innerhalb der Lebensphilosophie unausdrücklich lebendige Tendenz ergriffen [...]“); GA 9, pp. 4, 13 f. („Die Lebensphilosophie [...] muß auf ihre *positiven* Tendenzen befragt werden, daraufhin, ob in ihr nicht doch, wenn auch ihr selbst verdeckt und mit traditionell aufgerafften, statt ursprünglich geschöpften Ausdrucksmitteln, eine radikale Tendenz des Philosophierens sich vorwagt“); GA 58, p. 3 („Was heißt: ‚Leben in Begriffe fassen‘ [...] ‚in Worte bringen‘, wo doch die Worte als volle Ausdrücke zugeschnitten sein sollen auf unsere Umwelt, auf den Raum [...]“), pp. 231 f. („Es ist ein in der gegenwärtigen Philosophie viel vertretener Standpunkt, daß das faktische Leben dem Begriff gänzlich unzugänglich sei. Aber das ist nur die Kehrseite des Rationalismus dieser Philosophie“); GA 59, p. 154 („Die Lebensphilosophie ist für uns eine notwendige Station auf dem Wege der Philosophie, im Gegensatz zur leer formalen Transzendentalphilosophie“); GA 60, p. 50 („Der Begriff des Lebens ist ein vieldeutiger und von diesem ganz allgemeinen, formalen

Die von Heidegger geltend gemachte kritische Überlegung ließe sich dahin formulieren: die Hauptschwäche des Irrationalismus liegt darin, im Grunde genommen allzu rationalistisch zu sein. Als er nämlich sein eigenstes Thema für irrational erklärt, kann er dies nur, weil er dabei stillschweigend einen Begriff der Rationalität beansprucht, für den er kritiklos bei den an der theoretischen Einstellung und dem entsprechenden Sprachgebrauch orientierten Philosophen eine Anleihe gemacht hatte, statt den Versuch unternommen zu haben, eine eigene Rationalität und eine dieser entsprechende Begrifflichkeit aus den „Sachen selbst“ zu entfalten, eine solche, die ihnen gemäß, auf sie zugeschnitten ist.<sup>48</sup> Aus der Umstellung vom unmittelbaren Erleben ins Theoretische entsteht – als ohnmächtiger Rückblick des Theoretischen auf die eigene Geburtsstätte – „der bequeme Titel des Irrationalen“.<sup>49</sup>

Der traditionelle Begriff der Rationalität stammt aus einer theoretischen Einstellung, diese wiederum geht zurück auf die überlieferte Wesensdefinition des Menschen als rationales Wesen. Umso wichtiger erweist es sich für Heidegger daher, sich von der traditionellen metaphysischen Menschauffassung als *animal rationale*, und damit auch von dem Unterschied rational/irrational, zu lösen. Dies geschieht nun nicht, um diese Begriffe einfach wegzuerwerfen, sondern vielmehr, um tiefere Dimensionen des Menschen, die der theoretischen zugrundeliegen, zu entdecken.<sup>50</sup> Denn aus phänomenologischer (genauer: lebensphänomenologischer) Sicht hat die theoretische Einstellung sich der ganzen abendländischen Tradition

Gesichtspunkt aus hätte eine Kritik der heutigen Lebensphilosophie einen Sinn. Nur wenn es gelingt, diesen Begriff ursprünglich positiv zu fassen, ist eine Kritik berechtigt, in einem anderen Sinn aber nicht, sonst verkennt sie die eigentlichen Motive der Lebensphilosophie [...]“; GA 63, p. 69 („Die Tendenz der Lebensphilosophie muß aber doch im positiven Sinne genommen werden als Durchbruch einer radikaleren Tendenz des Philosophierens, obgleich die Grundlage ungenügend ist“), p. 108 („Die Polemik gegen die Lebensphilosophie [...] verfehlt alles, sieht den Gegenstand Leben überhaupt nicht ursprünglich [...] Deshalb ist die Polemik gegen Begriffslosigkeit rein negativ [...]“ [gemeint ist Rickert]).

<sup>48</sup> Siehe z. B. GA 63, p. 45: „Was heißt irrational? Das bestimmt sich doch nur an einer Idee von Rationalität. Woraus erwächst deren Bestimmung?“. Daß diese Scheidung eine unechte ist, wurde von Heidegger lebenslang wiederholt und mit Nachdruck geltend gemacht. In den frühen Vorlesungen wird eben der Phänomenologie zugewiesen, „die Scheidung von Rationalismus und Irrationalismus [...] als eine grundverkehrte verstehen“ zu lassen (GA 58, p. 20). Ausführlicher wurde diese Thematik behandelt in I. M. Fehér: „Gestimmtes Verstehen. Wandlung des europäischen Menschenbildes mit Blick auf die phänomenologisch-hermeneutische Fassung der Stimmungen und ihre Bedeutung für die Psychotherapie“, *Daseinsanalyse. Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie/Yearbook for Phenomenological Anthropology and Psychotherapy* 22, 2006, pp. 49–63; ders.: „Heidegger und Lukács. Eine Hundertjahresbilanz“, *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk*, hrsg. I. M. Fehér, Berlin: Duncker & Humblot, 1991, pp. 43–70.

<sup>49</sup> GA 56/57, p. 117.

<sup>50</sup> Siehe hierzu z. B. GA 63, p. 25 ff.

der Metaphysik bemächtigt. Ihre Herrschaft ist auch da fraglos angenommen worden, wo man ihr den leidenschaftlichsten Widerstand zu leisten versucht hat. Eine der frühesten Parolen des jungen Heidegger lautet deshalb: „Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden“.<sup>51</sup>

Es ist nun im Zuge dieses Bemühens, hinter die theoretische Einstellung und Begrifflichkeit zurückzugehen, sie zu hinterfragen, um einen neuen und frischen (mit Husserl gesagt: richtig unvoreingenommenen oder vorurteilsfreien) Zugang zum Leben zu gewinnen, daß die hermeneutische Sehweise bei Heidegger in den Nachkriegsjahren entsteht, allmählich entwickelt wird und immer charakteristischer zur Ausgestaltung kommt. In den unmittelbaren Nachkriegsjahren legt Heidegger in Konkurrenz zu theoretischer Begrifflichkeit und Einstellung „hermeneutische Begriffe“<sup>52</sup> oder – als Alternative zu so etwas wie empirischer Anschauung – „hermeneutische Intuition“<sup>53</sup> nahe. Die Termini „Hermeneutik“, „hermeneutisch“ entstehen in den frühen Vorlesungen meist in Kontexten, in denen sie die Rolle konkurrierender Begriffe zu „Theorie“, „theoretisch“, „objektivierend“, etc. zu spielen berufen sind,<sup>54</sup> und zwar in der Bemühung, einen angemessenen sprachlichen Zugang zum faktischen Leben zu gewinnen. Die (phänomenologische) Deskription des Lebens oder der Faktizität wird hermeneutisch, erhält einen umfassenden hermeneutischen Charakter infolge der Einsicht, Interpretation/Auslegung könne nicht als etwas angesehen werden, das dem Gegen-

<sup>51</sup> GA 56/57, p. 59. Vgl. auch ebd., pp. 87, 89, 97. Siehe ebenfalls GA 59, p.142 („Beherrschtheit [des heutigen Lebens] durch das Theoretische“). – Dadurch, daß Heidegger seine destruktive Auseinandersetzung mit der abendländischen Metaphysik schwerpunktmäßig um das Theoretische zentriert, nimmt er einen anderen Ansatz auf, wie er in der zeitgenössischen Philosophie hauptsächlich von Emil Lask vertreten worden war. Das, was Lask als das intellektualistische Vorurteil angesprochen hat, bevorzugt in seinem Zugang zum Nicht-Sinnlichen das „Denken“; „Glaube“ wird dabei vor allem und einseitig mit Blick auf die Unterscheidung Glaube-Wissen, also bloß negativ verstanden. Die vorherige Theoretisierung der atheistischen Einstellung wirkt sich schwerwiegend aus auch mit bezug auf andere Wesensunterscheidungen wie „theoretisch-praktisch“, „logisch-intuitiv“, „theoretisch-ästhetisch“, „wissenschaftlich-religiös“ (siehe Emil Lask, *Gesammelte Schriften*, 3 Bde, hrsg. E. Herrigel, Tübingen: Mohr, 1923, Bd. 2, pp. 204 f., 208; Bd. 3, p. 235). Heidegger hat nicht versäumt, schon sehr früh anzuerkennen, wie viel er Lask verdankt, und meinte, Lask „war eine der stärksten philosophischen Persönlichkeiten der Gegenwart“ (GA 56/57, p. 180), „der einzige, der diese Dinge [die in Husserls *Logische Untersuchungen* behandelt wurden] verstanden und ihre volle Tragweite gesehen hat“ (GA 58, p. 16), und hat dementsprechend auch noch im Hauptwerk betont, Lask sei „der Einzige, der außerhalb der phänomenologischen Forschung [Husserls *Logische Untersuchungen*] positiv aufnahm“ (SZ, p. 218, Anm.). Detaillierter hierzu in I. M. Fehér: „Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of Irrationality and the Theory of Categories,“ in *Martin Heidegger. Critical Assessments*, hrsg. Christopher Macann, London: Routledge & Kegan Paul, 1992, vol. 2, pp. 373–405.

<sup>52</sup> GA 9, p. 32.

<sup>53</sup> GA 56/57, p. 117.

<sup>54</sup> „Kategorie ist interpretierend und ist nur interpretierend, und zwar das faktische Leben, angeeignet in existenzieller Bekümmernung“ (GA 61, pp. 86 f.).

stand von außen angesetzt oder aufgeschraubt wird, gleichsam als ein Annex oder Anhängsel – wodurch über das nackte Vorhandene eine „Bedeutung“ geworfen würde<sup>55</sup> –, der/das einer theoretisch neutralen (und als solchen, „objektiven“) Deskription bestehender Sachverhalte nachträglich einfach hinzukäme. Im Gegenteil: vorgängige Ausgelegtheit liegt jeglicher Deskription immer schon zugrunde. Jedes Wahrnehmen ist verstehend-auslegend, jede Erfahrung stellt bereits eine verstandene oder interpretierte dar, weswegen sich so etwas wie „ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen“<sup>56</sup> als illusorisch und unhaltbar erweisen muß.<sup>57</sup> Was diese Anerkennung im Blick auf eine adäquate Beschreibung des Lebens oder der Faktizität impliziert, ist dies, daß theoretische Begriffe sowie die Sprache selbst, die Theorie spricht, abgelöst werden müssen zugunsten einer Sprachlichkeit, die aus dem faktischen Leben selbst herauswächst und somit imstande ist, die Sachen selbst in ihrer je eigenen Ausgelegtheit, d.h. in genau der Art und Weise, wie sie uns begegnen und wie wir mit ihnen in unserem Umgang zu tun haben, sehen zu lassen (ein Hammer begegnet uns z.B. *als* Werkzeug, *um* damit Nägel in die Wand *zu* schlagen – hat den Charakter des „um-zu“, ist also „durch eine Dienlichkeit konstituiert“<sup>58</sup> –, viel eher als ein vorhandenes Ding, das u. a. etwa die „Eigenschaft der Schwere“ hat). Theoretisch (und historisch) neutralem Wissen oder Erkennen wird so existenzial (und historisch, besser geschichtlich) verankertes Verstehen bzw. Auslegen entgegengesetzt; jenes wird durch dieses abgelöst, wobei Erkennen, Wissen oder Denken bestenfalls als Derivate des Verstehens aufgezeigt werden.<sup>59</sup> Und all diese Bemühungen dienen dazu, einen ursprünglichen Zugang zum „Leben“ zu finden. Dessen Hauptcharakter liegt – mit wohlverstandener phänomenologischer Naivität gesehen – viel eher in der Sorge als im Wissen oder Erkennen.<sup>60</sup>

Die Wissenschaft, der die Aufgabe zugewiesen ist, Zugang zum Leben in seiner Ursprünglichkeit zu ermöglichen, ist dergestalt, wie aus der vorherigen Rekonstruktion mit ziemlicher Eindeutigkeit hervorgehen dürfte, innerlich interpretatorisch, d.h. hermeneutisch – eine Anerkennung, die in einer Anmerkung der Vorlesung 1919/20 auch ausdrücklich auftaucht und wonach die „Ursprungswissenschaft letztlich die *hermeneutische* ist“.<sup>61</sup> Und in Oskar Beckers Nachschrift der

<sup>55</sup> Siehe hierzu SZ, p. 150.

<sup>56</sup> SZ, p. 150.

<sup>57</sup> Siehe ausdrücklich z.B. GA 17, p. 294 („Wir sehen die Welt immer in einem *als*“); ferner PIA, pp. 241, 264 (= PIA-R, pp. 15 f., 64 f. bzw. GA 62, pp. 353 f., 391 f.). Später GA 20, pp. 75, 190, 416; SZ, pp. 149 ff., 169.

<sup>58</sup> SZ, p. 78. Zum folgenden ebd. p. 157.

<sup>59</sup> Vgl. GA 64, p. 32: „Das primäre Erkennen [...] ist *Auslegung*“. Ferner ebd., p. 36: „Auslegen ist das primäre Erkennen.“ Siehe dann auch SZ, p. 147: „»Anschauung« und »Denken« sind beide schon entfernte Derivate des Verstehens.“

<sup>60</sup> Siehe GA 61, pp. 89 ff.; PIA p. 240 (= PIA-R, p. 14 bzw. GA 62, pp. 352 f.).

<sup>61</sup> GA 58, p. 55.

Vorlesung des SS 1919 steht in ähnlichem Sinne folgendes: „Phänomenologie, die philosophische Urwissenschaft, ist eine verstehende Wissenschaft“.<sup>62</sup>

Zusammenfassend läßt sich sagen: die nach ihren eigensten Ansprüchen vor sich gehende umgestaltende Radikalisierung der Phänomenologie führt Heidegger zur Thematisierung des faktischen Lebens (zu einer Art Lebensphänomenologie<sup>63</sup>), dessen Deskription, d.h. der sprachliche Zugang zu ihm, eine eigene Begrifflichkeit und dazugehörige hermeneutische Perspektive fordert, eine Haltung, dem Leben in seiner Ursprünglichkeit so nahe wie möglich zu bleiben (da ja die theoretische Einstellung bereits eine Entfernung von ihm besagt, die vorherige Umstellung in eine abgeleitete, vom erlebten Leben distanzierte Einstellung). Diese Nähe zur Ursprünglichkeit des Lebens, die Bestrebung, mit ihm lebendig mitzugehen, das jeweilige Erleben mitzumachen, die in Abgrenzung gegen wissenschaftliche Erkenntnis durch phänomenologisches Verstehen, d.h. hermeneutisch bewerkstelligt werden kann, stellt eine Haltung dar, die Heidegger mit einem quasi-religiösen Ton als *humilitas animi* bezeichnet.<sup>64</sup>

Ein gemeinsamer Zug in Heideggers Kritik der Phänomenologie und der Lebensphilosophie liegt darin, daß beiden vorgeworfen wird, nicht unvoreingenommen genug vorzugehen. In Anbetracht der Phänomenologie ist bei genauerem Hinsehen die Sache selbst, der sie sich zuwenden müsse, nicht das Bewußtsein, sondern das Leben. Was die Lebensphilosophie angeht, so ist das Sachfeld richtig,

<sup>62</sup> GA 56/57, p. 208.

<sup>63</sup> „Im Jahre 1922 kam der Japaner H. Tanabe nach Freiburg zum Studium der Phänomenologie; 1924 berichtete er in Japan im Aufsatz *Die neue Wende der Phänomenologie – Heideggers Phänomenologie des Lebens* über das Erfahrene“ (Otto Pöggeler: „Neue Wege mit Heidegger?“ *Philosophische Rundschau* 29, n. 1/2 [1982], p. 57; Wiederabdruck in ders.: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München: Alber, 1992, p. 184).

<sup>64</sup> GA 58, p. 23. Den Begriff *Mitgehen* siehe noch GA 58, pp. 23, 158, 162, 185, 254 f., 262; GA 56/57, p. 117; GA 60, p. 72 („die Explikation *geht* immer mit der religiösen Erfahrung *mit* und treibt sie“); später GA 29/30, pp. 296 ff. Die Forderung auf *Lebensnähe* stellte ebenfalls eine Zeittendenz dar, auf die Heidegger positiv reagierte; siehe GA 63, p. 64. Es dürfte nicht unnützlich sein anzumerken, daß der quasi-religiöse Ton, der Teile der Vorlesung des WS 1919/20 durchdringt, sich z.T. der Tatsache verdanken mag, daß Heidegger für jenes Semester auch eine Vorlesung mit dem Titel „Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik“ angekündigt hatte, mit deren Vorbereitungen er jedoch aus Zeitgründen nicht fertig geworden war. Er bat daher um Erlaubnis, anstelle dieser Vorlesung die angekündigte einstündige Phänomenologie-Vorlesung in eine zweistündige umwandeln zu dürfen (vgl. GA 60, p. 348; GA 58, p. 265). Es liegt nahe anzunehmen, daß wenigstens ein Teil des Materials, das Heidegger für die Mystik-Vorlesung vorbereitet und durchgearbeitet hatte, in die Phänomenologie-Vorlesung eingegangen ist. Denn der Ton, der diese Vorlesung gelegentlich kennzeichnet, ist nicht nur semi-religiös, sondern er hat eine klare Tendenz zum Mystizismus (darin mag auch eine Distanzierung von den rigiden Schemen der Neu-Scholastik zum Ausdruck kommen), charakterisiert durch *Hingabe* (hierzu siehe auch GA 60, p. 322; zu *humilitas* ebd., 309). Dieser Ton weicht seinerseits vom Ton der ein Jahr später gehaltenen religionsphänomenologischen Vorlesung entscheidend ab (deren Atmosphäre um Bedrängnis, Bekümmern, Kampf, Aushalten usw. kreist).

aber der Zugang zu ihm nicht angemessen, nicht vorurteilsfrei. Leben wird zugänglich gemacht gerade nicht so, wie es lebendig erlebt wird, sondern durch eine Perspektive und deren Begriffsmittel, die ihm fremd sind und deshalb es verunstalten oder zumindest ihm eben nicht in der Weise gerecht werden, wie es vollzogen wird.

## II. Religiöses Leben als Paradigma der Faktizität

Die obige Rekonstruktion erlaubt uns nun, die Bedeutung von Heideggers religionsbezogenen universitären Veranstaltungen für seine Entwicklung genauer einzuschätzen. Diese Bedeutung läßt sich im Blick auf seinen Denkweg von den Nachkriegsjahren bis zum Anfang der zwanziger Jahre antizipierend knapp wie folgt zusammenfassen. Unter dem Einfluß der Lebensphilosophie radikalisiert Heidegger die transzendente Phänomenologie Husserls und gestaltet sie zu einer hermeneutischen Lebensphänomenologie um. Die Lebensphänomenologie, die Heidegger dergestalt ausarbeitet, versteht (und erweist) sich aber bei genauerem Zusehen als eine Phänomenologie *religiösen* Lebens.<sup>65</sup>

Hier müssen gleich zwei Punkte besonders hervorgehoben werden. Erstens ist Religion für Heidegger, entsprechend seiner Distanzierung von der Scholastischen Tradition und seiner Annäherung zum Protestantismus, vor allem und hauptsächlich Leben, d.h. Praxis, Vollzug<sup>66</sup> – nicht Doktrin, Lehre, Theorie oder Spekulation. Um es thesenartig und markant zu formulieren: Religion ist religiöses Leben oder ist keine. Religion kann man sinnvollerweise nur als eine bestimmte Art Leben auffassen.<sup>67</sup> Demgemäß war es völlig konsequent und der Sache entsprechend, daß Heidegger seine Manuskripte und Aufzeichnungen, die zu dieser Thematik gehörten, unter dem Titel *Phänomenologie des religiösen Lebens* gesammelt hat, und es war ebenfalls eine glückliche Entscheidung der Herausgeber, diesen Titel für GA 60 zu wählen. Es ist ebenso bezeichnend und von nicht geringer Bedeutung, daß Heideggers ursprüngliche Überschrift lautete: „Phänomenologie des religiösen Bewußtseins“, in der später „Bewußtsein“ durchgestrichen und durch „Leben“

<sup>65</sup> Mit Blick auf Heideggers Neuaneignung und Umgestaltung der Phänomenologie Husserls könnte sein Denkweg bis hin zur Thematik der Religion in den folgenden Schritten schemenhaft angegeben werden: Phänomenologie des transzendentalen Bewußtseins → Phänomenologie des Lebens → Phänomenologie des religiösen Lebens.

<sup>66</sup> Zur Theologie als Praxis, praktischen Wissenschaft siehe bei Heidegger später „Phänomenologie und Theologie“ (GA 9, p. 58).

<sup>67</sup> Das war wiederum eine verbreitete Zeittendenz. „Glaube ist nicht Lehre, sondern Leben, die erlebte Tat-sache [sc. Sache der Tat], der »Geburt Gottes« in der Seele,“ hieß es bei Natorp während des Krieges (Paul Natorp: *Deutscher Weltberuf. Geschichtsphilosophische Richtlinien. I. Buch. Die Weltalter des Geistes*, [Jena 1918], p. 87; ausführlicher hierzu I. M. Fehér: „Heideggers Kritik der Ontotheologie,“ in *Gottes- und Religionsbegriff in der neuzeitlichen Philosophie*, hrsg. Albert Franz und Wilhelm G. Jacobs, Paderborn: Schöningh, 2000, pp. 200–223, hier pp. 216 f.

ersetzt worden ist.<sup>68</sup> Die Ersetzung dieses einzigen Wortes zeigt in unübertreffbarer Knappheit die Art und Weise von Heideggers Aneignung der Phänomenologie Husserls und seine Stellung dazu: Leben viel eher als Bewußtsein solle die Sache selbst für die Phänomenologie darstellen.

Zweitens soll darauf hingewiesen werden, daß in der Behauptung, „Leben“ sei für Heidegger vor allem „religiöses Leben“, die zwei Termini („Leben“ und „religiöses Leben“) nicht scharf gegeneinander abzugrenzen sind, ebensowenig wie die zwei Disziplinen Lebensphänomenologie (Phänomenologie des Lebens) und Phänomenologie *religiösen* Lebens voneinander zu trennen sind. Angesichts Heideggers wiederholt geltend gemachtem Anspruch, weder Bewußtsein noch Leben „regional“ zu verstehen<sup>69</sup> – als eine Art Seinsregion in Gegenüberstellung und Absonderung von mehreren anderen –, wäre es irreführend und verkehrt, zu meinen, die Phänomenologie des religiösen Lebens stelle bloß einen Teil, einen Abschnitt oder eine Spezifikation irgendeiner – vermeintlich all-umfassenden – Phänomenologie des Lebens dar. Wenn gesagt wird, „Leben“ sei für Heidegger vor allem und eigentlich „religiöses Leben“, dann ist damit gemeint, daß religiöses Leben für ihn ganz besonders markant die Charaktere des Lebens aufzuweisen vermag, daß es als eine Art Paradigma für das Leben schlechthin dient. Dabei wird Leben, einschließlich religiösen Lebens, als völlig „diesseitig“ verstanden. So etwas wie z.B. das für die Religion doch konstitutive Problem eines ewigen Lebens oder der Unsterblichkeit der Seele bleibt gänzlich außer Betracht.<sup>70</sup> Leben ist (genauso wie Existenz dann in *Sein und Zeit*) immer schon faktisch – faktisches Leben oder Faktizität. Damit dürfte wohl zusammenhängen, daß Heideggers Untersuchungen eben auf die Briefe des Paulus gerichtet sind, d.h. auf das faktische Leben der frühesten christlichen bzw. urchristlichen Gemeinden und näher auf die innere Dynamik, die im (diesseitigen) Lebensvollzug der dazu gehörigen Gläubigen erlebt wird. Die Bewegung, die dabei ins Spiel kommt, ist eine doppelte Gegenbewegung oder – mit Gadamer gesagt – eine Art Horizontverschmelzung. Einerseits wird für Heidegger religiöses Leben zum Paradigma des Lebens überhaupt, andererseits wird jenes doch im Hinblick auf faktisches Leben, auf seine Faktizität oder – wenn man will – „Diesseitigkeit“ hin, als ausgezeichneter Fall von Leben, frei von allen Bezügen zum „Jenseits“, zugänglich. Es ist der diesseitige Lebens- und Glaubensvollzug, die Art und Weise, Christ zu werden und Christ zu sein, den Glauben in seinem Wie zu erleben, woran Heidegger interessiert ist und worauf seine Aufmerksamkeit hauptsächlich gelenkt wird.

<sup>68</sup> Siehe GA 60, p. 345.

<sup>69</sup> Siehe eben auch in der religionsphänomenologischen Vorlesung: „Faktisches Leben gehört nicht in eine Region, ist selbst auch keine, auch nicht einmal Gegensatz zu allem Regionalen [...]“ (GA 60, p. 130); ferner Anm. 28 oben.

<sup>70</sup> Eine „Metaphysik der Unsterblichkeit“ wird bereits im Natorp-Bericht abgelehnt (PIA-R, p. 23 bzw. GA 62, p. 359). Siehe dann ausführlicher im Hauptwerk: SZ, pp. 247 f.

Religion wird, von da aus gesehen, zu einem „Gegenstand“ phänomenologischer Untersuchung etwa in demjenigen Sinne, wie in *Sein und Zeit* der Tod in den Blick kommt. Eine Philosophie als Phänomenologie, die um die Faktizität (und deren Hermeneutik) kreist, muß sich, solange sie sich richtig versteht und Philosophie bleiben soll, verbieten, sich von dem freizumachen, was sich ihr – in der lebendigen Intuition oder Erfahrung – von ihm selbst her zeigt. In diesem Sinne blieb Heidegger auf seine Weise lebenslang Husserls „Prinzip aller Prinzipien“, genauer, dem in ihm liegenden „prohibitiven Sinn“ verpflichtet, gemäß dem „alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär [...] darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber *auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt*“.<sup>71</sup> Der Titel Deskription habe nämlich, so führt Heidegger im Hauptwerk aus, „einen prohibitiven Sinn: Fernhaltung alles nicht ausweisenden Bestimmens“.<sup>72</sup> Entsprechend dieser Maxime wird dann in *Sein und Zeit* erklärt, die dortige „Analyse des Todes bleibt [...] rein »diesseitig«, es falle keine Entscheidung über das „Jenseits“, ja es müsse auch unentschieden bleiben, ob eine Frage danach, „was nach dem Tode sei“, überhaupt „eine mögliche *theoretische* [d.h. hier: eine phänomenologisch sinnvolle philosophische] Frage darstellt“.

Es wird nicht unnütz sein, Heideggers Überlegungen an diesem Punkt etwas ausführlicher zu verfolgen. „Die Analyse des Todes“, heißt es, „bleibt aber insofern rein »diesseitig«, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins in dieses hereinsteht“ („Seinsmöglichkeit“ besagt mit der Terminologie der frühen zwanziger Jahre: Möglichkeit seines faktischen Seins, faktischen Lebens). Heideggers Annäherung an die Religion Anfang der zwanziger Jahre ist nun ganz analog; sein Interesse richtet sich nach der (phänomenologisch zugänglich zu machenden) Art und Weise, wie Glaube faktisch erlebt wird, wie man zu einem Gläubigen wird (bzw. geworden ist) und ein solcher bleibt (d.h. im wesentlichen, immer wieder zu einem solchen wird), kurzum: wie einer in der Tat seinen Glauben vollzieht (wobei Glaube eine Seinsmöglichkeit des faktischen Lebens darstellt). Die Art und Weise, wie man seinen Glauben erlebt, kommt der Art und Weise gleich, wie man insgesamt lebt. Erleben des Glaubens und Erleben des Lebens lassen sich keineswegs trennen. Durch diese Einsicht kommen wir zurück zur obigen These, Religion sei hauptsächlich Sache des Lebens, d.h. Praxis, Vollzug – nicht Doktrin, Lehre oder Theorie. Glaube ist und bleibt nämlich als lebendig erlebter Vollzug – wie darauf noch zurückzukommen sein wird – das Fundament der Theologie.<sup>73</sup>

Die Behauptung zu berechtigen, Religion sei vor allem religiöses Leben, kommt jedoch noch nicht der Berechtigung der weiteren Behauptung gleich, jenes sei ein Paradigma des Lebens. Es ist immer noch nicht klar, in genau welchem Sinne reli-

<sup>71</sup> Siehe Anm. 39 oben (Hervorhebung I. M. F.).

<sup>72</sup> SZ, p. 35. Die folgenden zwei Zitate siehe SZ, p. 248.

<sup>73</sup> Siehe z. B. GA 60, pp. 95, 145, 310; GA 9, pp. 55, 59, 61; SZ, p. 10.

giöses Leben ein Paradigma des Lebens darstelle, m.a.W. warum religiöses Leben, wie es im Urchristentum erfahren wird, uns einen Leitfaden abgeben (terminologisch formuliert: einen phänomenologischen Zugang ermöglichen) soll zu faktischem Leben, faktischer Lebenserfahrung; warum, wie Heidegger behauptet, urchristliche Religiosität nicht nur in faktischer Lebenserfahrung gründe oder bestehe, sondern sie mit ihr gerade zusammenfalle. Heideggers radikalere Fassung ist ja eben dies: „Urchristliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung. Nachsatz: Sie ist eigentlich solche selbst.“ Daß diese Formulierung nicht zufällig ist, bestätigt die Tatsache, daß sie etwas später nochmals zum Ausdruck kommt: „christliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung, ist sie eigentlich selbst.“<sup>74</sup>

Die Meinung, Religion sei hauptsächlich Praxis, Leben, ist offensichtlich nicht genügend, die obige These plausibel zu machen, denn es kann neben der Religion auch andere Arten Praxis geben. Eine klare Antwort auf diese Frage wird von Heidegger, soweit ich sehe, nirgendwo ausdrücklich gegeben, wenngleich es sich hier zugegebenermaßen um eine der zentralsten Thesen seiner Religionsphänomenologie handelt. Im Hinblick auf seine Erläuterungen zu den Briefen des Paulus sowie auf seine vorherige Verschmelzung von Phänomenologie und Lebensphilosophie möchte ich die folgende Erklärung nahelegen.

In seiner Umgestaltung der Phänomenologie durch Substituierung des transzendentalen Bewußtseins mit Leben setzt sich Heidegger wiederholt mit dem Problem auseinander, wie der angemessene Zugang zum neuen „Gegenstand“ zu gewinnen sei. Leben ist jedoch ein Phänomen, dem näherzukommen sich alles andere als einfach erweist. In genau dem Maße, in dem es allumfassend ist, scheint es alle angemessenen Zugänge zu ihm auszuschließen – solche nämlich, die es nicht zugleich – irrtümlicherweise – zu einer „Seinsregion“ reduzieren, d.h. verunstalten würden. Dieser Schwierigkeit zeigt sich Heidegger durchaus bewußt. Eine mögliche Weise, seine wiederholte These, Leben sei durch Selbstgenügsamkeit charakterisiert,<sup>75</sup> zu verstehen, ist nämlich dies, daß das Leben auch ohne Philosophie auskommt. Heidegger kommt sogar soweit zu behaupten, das Leben sei ihm selbst derart selbstgenügsam, „im Verbleiben innerhalb seiner, nicht gesehen [zu] werden“.<sup>76</sup> Das Phänomen der Selbstgenügsamkeit erstreckt sich hiermit sozusagen auf sich selbst, deswegen sei es und bleibe es stets übersehen (ein möglicher Zugang zu ihm hätte ja ein vorheriges Herausgetretensein aus ihm zur Voraussetzung). Was Heidegger

<sup>74</sup> GA 60, pp. 82, 131.

<sup>75</sup> Siehe GA 58, pp. 29, 30 f., 35, 41, 63.

<sup>76</sup> GA 58, p. 41. Der Unsehbarkeit der Selbstgenügsamkeit ist im Hauptwerk die der Zuhandenheit ähnlich. Letztere beginnt sehbar zu werden, aufzuleuchten, wenn sie bereits auf dem Wege ist, sich zu verabschieden und zur Vorhandenheit zu werden (z.B. durch Entdecken der Unverwendbarkeit): „Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhänden zu sein“ (SZ, p. 69).

vom „Leben an sich“ sagt, gilt hier in besonderem Maße, daß nämlich „die Distanz zu ihm fehlt, weil wir es selbst sind“.<sup>77</sup> Wenn Religion als religiöses Leben, d.h. aber im Grunde als Leben aufgefaßt wird, dann ist Religion nicht mehr nur eine Praxis unter vielen möglichen anderen, sondern sie ist die Praxis *par excellence*; und die These trifft dann nicht mehr zu, es könne neben der Religion auch andere Arten Praxis geben.

Nach dieser Vorbemerkung sollen einige charakteristische Züge christlicher Lebenserfahrung, wie Heidegger sie präsentiert, vor allem der Charakter des Gewordenseins, näher ins Auge gefaßt werden. – Charakteristisch für das christliche Leben ist vor allem das Gewordensein.<sup>78</sup> Christliches Leben verdankt sein Sein seinem Gewordensein, d.h., wie in der Schrift „Phänomenologie und Theologie“ expliziert wird, einer vorherigen Überwindung eines a-theistischen Status: die „Existenz wird sich selbst offenbar in ihrer Gottvergessenheit“.<sup>79</sup> Das Dasein wird nun „vor Gott gestellt“, dergestalt, daß „das Gestelltwerden vor Gott ein Umgestelltwerden der Existenz“ besagt. Umgestelltwerden ist im Grunde genommen Umgestelltwordensein, und dies wird in GA 60 als Gewordensein gefaßt. Die sozusagen „transzendente Vergangenheit“<sup>80</sup> eines immer schon Gewordenseins, der „Wiedergeburt“,<sup>81</sup> (wobei „die vorgläubige d.i. ungläubige Existenz des Daseins“ so „aufgehoben ist“, daß „aufgehoben“ „nicht beseitigt“ heißt, „sondern in die neue Schöpfung hinaufgehoben, in ihr erhalten und verwahrt“<sup>82</sup>), oder – wie in GA 60 formuliert wird – „eine absolute Umwendung, näher eine Hinwendung zu Gott und eine Wegwendung von den Götzenbildern“,<sup>83</sup> gehört mit Wesensnotwendigkeit zur (ur-)christlichen Lebenserfahrung. Es handelt sich dabei um eine Umstellung, eine Verwandlung der Einstellung, die, genau im Augenblick, da sie sich bewußt wird, sich gleichzeitig als eines Wesens bewußt wird, das zu dem, was es nun ist, eben geworden ist. Das, was es ist, ist es m. a. W. lediglich und ausschließlich deshalb, weil es dazu geworden ist – und davon hat es auch ein gewisses Wissen. Denn christliche Lebenserfahrung ist nicht nur durch Gewordensein charakterisiert, sondern, gleichursprünglich, durch die Tatsache, daß dieses Gewordensein durch ein Wissen davon begleitet wird, das u. a. in sich schließt, daß das Gewordensein nicht von ihm selbst initiiert und erwirkt worden ist.<sup>84</sup> Auf jeden Fall aber

<sup>77</sup> GA 58, p. 29.

<sup>78</sup> Siehe GA 60, pp. 93 ff.

<sup>79</sup> Siehe GA 9, p. 53.

<sup>80</sup> Zu diesem Begriff siehe Schelling: *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie, Schellings sämtliche Werke*, hrsg. K.F.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1856–61, Bd. X, p. 93.

<sup>81</sup> GA 9, pp. 53, (Glaube = Wiedergeburt), 63.

<sup>82</sup> GA 9, p. 63.

<sup>83</sup> GA 60, p. 95.

<sup>84</sup> Siehe GA 60, pp. 121 f.

gehört sein Gewordensein unabdingbar und unwiderruflich zu seinem jetzigen Sein, zu dem, was es ist.<sup>85</sup>

Heideggers erläuternde Bemerkung, aus dem Gewordensein werde „sich der Sinn einer Faktizität bestimmen, die von einem bestimmten Wissen begleitet ist“<sup>86</sup> – die Faktizität und das Wissen davon seien also nicht auseinanderzureißen, „sie ist ganz ursprünglich miterfahren“ –, ist von besonderer Bedeutung, denn sie nimmt in entscheidenden Punkten *die* Bestimmung der Hermeneutik – und zugleich deren ontologische Neufassung und Radikalisierung – vorweg, die in der berühmten Vorlesung 1923 über die Hermeneutik der Faktizität gegeben wird und die die Hermeneutik als „Selbstausslegung der Faktizität“ neu formuliert, dahingehend, daß „das Auslegen selbst“ zum „Seinscharakter der Faktizität“ gehört.<sup>87</sup> Zum Sein des „Gegenstandes“ der Hermeneutik „gehört, irgendwie in Ausgelegtheit zu sein“, genauso wie christliches Leben durch Gewordensein als innere Zusammengehörigkeit von Faktizität und Wissen charakterisiert ist. Dies zeigt, daß Heidegger den Ansatz der seine hermeneutische Wende entscheidend mit ausmachenden Einsichten wesentlich im Rückgriff auf eine Interpretation des religiösen Lebens bzw. der urchristlichen Lebenserfahrung gewinnt, womit auch der eingangs zitierte Rückblick Heideggers, er habe zur Hermeneutik durch die Theologie Zugang gefunden, konkretisiert und erhärtet wird. In der Vorlesung 1923 wird bei der Bestimmung der Hermeneutik freilich nicht mehr über Religion oder religiöse Lebenserfahrung die Rede sein – ebensowenig wie in *Sein und Zeit* (es gehört von Haus aus zum „eigensten Sein“ des Daseins, so sagt Heidegger in seinem Hauptwerk, „ein Verständnis davon zu haben und sich je schon in einer gewissen Ausgelegtheit seines Seins zu halten“<sup>88</sup>) –, aber die Struktur, d.h. die Zusammengehörigkeit von Faktizität und Verstehen bleibt bestehen. Diese Struktur wird 1920/21 der religiösen Lebenserfahrung, 1923 der Hermeneutik, und schließlich im Hauptwerk der – sich hermeneutisch verhaltenden – existenzialen Analytik zugesprochen. Die charakteristisch hermeneutische Verfaßtheit und Gestalt der Philosophie Heideggers – nicht weniger wie deren „Gegenstand“, menschliches Dasein – ist von theologischer Herkunft.

Meine These lautet nun: Kraft dieser Zusammengehörigkeit von Faktizität und Wissen, d.h. eben deshalb, weil es bedarf, um Christ zu sein, dieser eigentümlichen Art „Wissen“ davon (eines hermeneutischen Vorverständnisses), Christ zu sein, d.h. zu einem solchen geworden zu sein, und zwar durch Wiedergeburt dank

<sup>85</sup> Siehe bes. GA 60, p. 94: „Das Gewordensein ist nun nicht ein beliebiges Vorkommnis im Leben, sondern es wird ständig miterfahren und zwar so, daß ihr jetziges Sein Gewordensein ist. Ihr Gewordensein ist ihr jetziges Sein.“ Siehe auch ebd., p. 145: „Faktizität, zu der ja das ‚Wissen‘ gehört.“ Ferner ebd., p. 93: „Wissen von ihrem Gewordensein“. Siehe noch ebd., pp. 103, 123, etc.

<sup>86</sup> GA 60, p. 94. Zum folgenden ebd.

<sup>87</sup> GA 63, p. 14 f. Zum folgenden ebd., p. 15.

<sup>88</sup> SZ, p. 15.

göttlicher Gnade, vor Gott gestellt zu sein und vorgehend eschatologisch in die bevorstehende Zukunft vorzulaufen – eben deshalb kann zu Recht gesagt werden, christliche Religiosität erfahre die Faktizität des Lebens bzw. das Leben in seiner Faktizität, ja sie sei „eigentlich solche selbst“.<sup>89</sup> Christliche Religiosität oder christliche Lebenserfahrung als Erfahrung des Gewordenseins eröffnet von da aus allererst faktisches Leben als solches (bzw. eine Perspektive oder gar *die* Perspektive hierauf, ermöglicht einen Zugang zu ihm), deswegen *ist* sie faktische Lebenserfahrung. Faktisches Leben wird dabei erschlossen und wird zugänglich als solches – d.h. als ein spezifisches und entscheidend diesseitiges Leben. Dank dieses Gewordenseins und, davon unzertrennlich, des es begleitenden Wissens von ihm entsteht faktisches Leben schlechthin allererst *für sich selbst* als ein solches. Christliche Lebenserfahrung erfährt somit das Ganze des Lebens – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft –; sie „lebt die Zeitlichkeit als solche“,<sup>90</sup> ist sie eigentlich selbst. Sie richtet sich auf und kreist um ihr eigenes Gewordensein.<sup>91</sup> Der Zustand, den sie überwunden hat, bleibt in ihr – wenngleich grundsätzlich verändert – für ewig aufbewahrt.<sup>92</sup> Die in vorchristlicher Existenz Befindlichen sind demgegenüber nicht wach, da „sie sich selbst nicht haben“, „die eigene Existenz vergessen haben“;<sup>93</sup> deswegen erfahren sie das Leben in seiner Faktizität auch nicht. Erst die *Wiedergeburt* schließt, wie es scheint, die erste Geburt auf. Oder, m. a. W.: Erst die *Wiedergeburt* ist die eigentliche Geburt. Es verhält sich damit ähnlich wie mit dem

<sup>89</sup> Kraft seines Zurückgreifens auf das Urchristentum braucht Heidegger sich mit einem Problem nicht auseinanderzusetzen, das die Theologie (auch zu seiner *Zeit*) vielfach beschäftigte. Es geht um die Frage nach der Entstehung des Glaubens, d.h. im wesentlichen, um den Unterschied, Christ zu werden durch Bekehrung oder durch Geburt und Überlieferung. Siehe hierzu z. B. Adolf von Harnack: *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, hrsg. von C.-D. Osthövener, Tübingen 2005, p. 114; Romano Guardini: *Vom Leben des Glaubens*, Mainz 1983, pp. 17 ff. Heideggers nicht thematisierter aber stillschweigend nahegelegter Position zufolge (sowohl in GA 60 als auch in „Phänomenologie und Theologie“) ist es unmöglich, durch Überlieferung zu (wirklichem) Christ zu werden. Das wird u. a. durch seine Kritik an Troeltsch bestätigt; siehe z. B. GA 60, p. 69: „Paulus will weiter sagen, er sei durch eine ursprüngliche Erfahrung, nicht durch eine historische Tradition zum Christentum gekommen.“ „Ursprüngliche Erfahrung“ versus „historische Tradition“: In dieser knappen Gegenüberstellung besteht der ganze Unterschied zwischen Religionsphänomenologie und Religionsgeschichte. Echter Ursprung des Glaubens kann nur die erstere sein. Für die Phänomenologie reicht die Tradition nicht aus, es bedarf der lebendigen Erfahrung. Deswegen ist Phänomenologie konsequenterweise als Ursprungswissenschaft aufzufassen und auch aus diesem Grund soll sich eine Religionsphänomenologie notgedrungen zum Urchristentum zurückwenden.

<sup>90</sup> Siehe GA 60, p. 80. Vgl. auch ebd., pp. 82, 104, 116.

<sup>91</sup> Siehe GA 60, p. 120: „Das christliche Leben ist nicht geradelinig, sondern ist gebrochen: Alle umweltlichen Bezüge müssen hindurchgehen durch den Vollzugszusammenhang des Gewordenseins [...]“.

<sup>92</sup> GA 9, p. 63 heißt es, daß „in der gläubigen Existenz das überwundene vorchristliche Dasein existenzial-ontologisch mitbeschlossen bleibt“.

<sup>93</sup> GA 60, p. 103.



Begriffspaar eigentlich-uneigentlich in *Sein und Zeit* (welches somit als eine spätere Ausarbeitung dieses Sachverhaltes entstanden zu sein scheint): uneigentliche Existenz geht eigentlichem Existieren immer schon voraus; dieses hat so jene zur eigenen Grundlage und Voraussetzung. Erst im bzw. nach Vollzug des Übergangs vom uneigentlichen zur eigentlichen Existenz wird jedoch Uneigentlichkeit als solche – und damit die ganze Unterscheidung selbst – überhaupt sichtbar und zugänglich. Uneigentlich existieren heißt demnach, kein Wissen davon zu haben, genauso wie die Selbstgenügsamkeit des Lebens gegen ihre eigene Bewußtwerdung wirkt. Und umgekehrt: Eigentliches Existieren besagt, der eigenen Uneigentlichkeit inne zu werden, sie voll zu übernehmen, und zwar als eine Vergangenheit, die ihm immer schon voraufgegangen ist und die deshalb – in der Gestalt einer immer schon überwundenen Vergangenheit – ein für allemal unzertrennlich und zu innerst an die Eigentlichkeit gebunden bleibt.<sup>94</sup>

#### *Faktizität, das Historische und Christlichkeit*

Ein Thema, das aus der Sicht unserer Diskussion besondere Aufmerksamkeit verdient, stellt Heideggers wiederholt mit Nachdruck geäußerte Formulierung dar, faktisches Leben oder faktische Lebenserfahrung sei innerlich historisch (mit der späteren Terminologie: geschichtlich). Wie oben erwähnt, war eine der zeitgenössischen Tendenzen, mit denen sich Heidegger von Anfang an eingehend auseinandergesetzt hat, der Historismus. Daß Leben und Geschichte innerlich zusammengehören, daß Leben primär als geschichtliches gefaßt werden soll, war eine zentrale These Diltheys und der Lebensphilosophie. Heidegger schätzte Diltheys Versuch, einen ursprünglichen Zugang zur *Geschichte* zu gewinnen, sehr hoch ein,<sup>95</sup> er kritisierte ihn jedoch aus Gründen, die vorwiegend den Einwänden gleichkamen, die er zu Diltheys Versuch, dem *Leben* näherzukommen, geäußert hatte – nämlich wegen der unangemessenen Begrifflichkeit, bedingt durch distanziert erkenntnistheoretisch-wissenschaftliche Einstellung. Dilthey habe zwar eingesehen, daß das philosophische Verständnis der historischen Disziplinen nur erfolgreich sein könne, wenn zum Gegenstand selbst (dem historischen „Leben“) vorgedrungen werde, und das ist sein Verdienst. Vorausgesetzt und dem eigenen philosophischen Ansatz und seiner Entwicklung zugrundegelegt wurde jedoch die Kantische Perspektive – Dilthey ist ja im Zeitalter der Bewegung „Zurück zu Kant“ aufgewachsen –; so sei für ihn die Aufgabe einer Kritik der historischen Vernunft entstanden, die die Naturwelt in ihrer Kantischen Grundlegung unangetastet läßt und den Versuch unternimmt, neben ihr eine andere Welt, die Welt der Geschichte und die ihr eigene Erkenntnisweise, philosophisch zu rechtfertigen und zu begründen. Obwohl Diltheys Hauptanliegen Heidegger zufolge darin bestand, geschichtliches Leben zu begreifen – „Das Entscheidende in Diltheys Fragestellung“, so formuliert er,

<sup>94</sup> Siehe hierzu noch Anm. 140 unten.

<sup>95</sup> Siehe die Angaben in Anm. 44 oben.

„ist nicht die Theorie der Wissenschaften von der Geschichte, sondern die Tendenz, die Wirklichkeit des Geschichtlichen in den Blick zu bekommen“<sup>96</sup> –, kam sein Denken unter den Einfluß des herrschenden erkenntnistheoretischen Klimas des Zeitalters, so daß er letztlich seine eigene Bestrebung mißverstanden habe: der Versuch, einen lebendigen Zugang zur Geschichte zu entwickeln, sei in die Bemühung umgewandelt und neutralisiert worden, möglichst objektive, allgemeingültige historische Erkenntnis zu gewinnen und durch eine Grundlegung der historischen Geisteswissenschaften die Geschichte zum Rang einer Wissenschaft zu erheben.<sup>97</sup> Geschichte oder die geschichtliche Welt wurde für Dilthey zu einem Gegenstand der Wissenschaft, zu etwas, das man angesichts ihres Reichtums vielfältiger Typen und Gestalten ruhig betrachten und genießen kann. Worauf es so ankam, wurde letztlich nicht mehr geschichtliches Sein, sondern historische Erkenntnis samt ihrem Anspruch auf Objektivität und Gültigkeit, deren Subjekt – statt geschichtlich verwurzelte endliche Existenz – ein übergeschichtlicher Beobachter dargestellt habe. Zusammenfassend läßt sich sagen: Heidegger hat sein allerwichtigstes Konzept des Historischen in seinen frühen Vorlesungen in und aus einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Historismus entwickelt, wobei der Haupteinwand dahingehend bezeichnet werden kann, der Historismus strebe nach „objektiver“ Erkenntnis der Geschichte (ein unmögliches Ziel) anstatt eigentlichen Geschichtlichseins endlicher Existenz – und die erstere nicht nur nicht dem letzteren diene, sondern vielmehr es unterdrückt und verunstaltet.<sup>98</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Kritik unternimmt Heidegger den Versuch, die ontologische Dimension des Historismus neu anzueignen und einen neuen Zugang zur Geschichte als geschichtlichem Sein zu gewinnen. Dabei wird sein Verpflichtetsein dem Lebenswerk Diltheys auch ausdrücklich anerkannt: „Die vollzogene Auseinanderlegung des Problems der Geschichte“, heißt es in *Sein und Zeit*, „ist aus der Aneignung der Arbeit Diltheys erwachsen“. In den frühen Vorlesungen wird oft bemerkt, bei der Betonung der Wichtigkeit der Geschichte werde diese nicht als Forschungsgegenstand oder Objekt der Gelehrsamkeit gemeint. Kurz formuliert: unser erkennendes Verhalten zur Geschichte ist ein abgeleitetes, ihm voraus und zugrunde liegt aber jedenfalls ein Seinsverhältnis – wir *sind*

<sup>96</sup> GA 20, p. 19.

<sup>97</sup> Siehe z.B. GA 17, p. 301 (Dilthey sei der traditionellen Fragestellung, wie ist Geschichtswissenschaft als Wissenschaft möglich, zum Opfer gefallen). Vgl. noch ebd., p. 302.

<sup>98</sup> Der Terminus „das Historische“ wird im Hauptwerk durch „das Geschichtliche“ oder „Geschichtlichkeit“ ausgewechselt. Es sei in dieser Hinsicht auch auf die späteren Unterscheidungen zwischen „geschichtlicher und historischer Wahrheit“ (*Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* [GA 39], pp. 144 ff.), bzw. zwischen „historischer Betrachtung“ und „geschichtlicher Besinnung“ (GA 45, pp. 34 ff., 49 ff., 88 ff.) verwiesen. Vgl. ferner auch *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“* (GA 45), pp. 11 ff., 40, 201; *Beiträge zur Philosophie* (GA 65), pp. 32 f., 151 f., 153 („Die Historie [...] ist ein ständiges Ausweichen vor der Geschichte“), 359, 421 f., 493 f. Zum folgenden SZ, p. 397.

Geschichte.<sup>99</sup> Geschichte ist in erster Linie Geschichtlichkeit, d.h. „*Geschehen*“, und zwar eines bestimmten Seienden, genannt Dasein – es ist „die Bewegtheit des *erstreckten Sicherstreckens*“, „die Erstreckung des Daseins zwischen Geburt und Tod“. <sup>100</sup> „Historie als Wissenschaft“ hat nun „ihre ontologische Herkunft aus der Geschichtlichkeit des Daseins“. Die Art und Weise, Geschichte zu erleben oder sie zu sein, hängt von der Art und Weise ab, Zeitlichkeit zu erleben oder sie zu sein. Diese Position ist ihren Grundlinien nach klar in den frühen Vorlesungen antizipiert. Geschichte ist, so sagt Heidegger in seiner Vorlesung 1919/20, „nicht als Quellenkritik und Geschichtsschreibung und Materialsammlung, Antiquitätenladen oder als durch individualisierte Begriffsbildung beherrschbar gewordene sonst unbeherrschbare empirische Wirklichkeit, sondern als *mitlebendes Leben*, als *Vertrautsein des Lebens mit sich selbst* in all seinen Bezügen“, oder, wie es in der religionsphänomenologischen Vorlesung heißt, als „unmittelbare Lebendigkeit“ zu fassen. <sup>101</sup> Wiederholt, insbesondere aber in der religionsphänomenologischen Vorlesung, warnt er dabei vor der weit verbreiteten Gewohnheit, zum Phänomen Geschichte durch die von der Geschichtswissenschaft bereitgestellten Zugänge gelangen zu wollen. <sup>102</sup> Aber, was aus unserer Sicht vor allem als wichtig erscheint: Heidegger tendiert dahin, das Faktische mit dem Historischen gleichzusetzen. Das Historische gehört im wesentlichen zum Sinn des Faktischen, es bildet dessen innersten Kern. <sup>103</sup> Anders ausgedrückt: Der Sinn des Faktischen zeigt das Historische an und führt zu ihm. Die Faktizität eröffnet das Historische.

Da, wie oben gesehen, religiöses Leben ein Paradigma der Faktizität bietet, verwundert es nicht, daß das Historische letztlich ebenfalls zum religiösen Leben zurückgeführt wird. Das Historische wird dabei zum Mittelpunkt und Hauptthema seiner Religionsphänomenologie, ja sogar seines die hermeneutische Wende vollzogenen, hermeneutisch umgestalteten und radikalisierten Philosophiebegriffs (einer Philosophie, die nicht zuletzt um eine hermeneutische Religionsphänomenologie bemüht ist) erhoben. Dieser doppelte Charakter geht ganz klar aus folgendem hervor: „Das Historische ist das Phänomen, das uns den Zugang zum Selbstver-

<sup>99</sup> Vgl. z. B. GA 19, p. 229: „Die Vergangenheit [...] wird nur lebendig, wenn wir verstanden haben, daß wir sie selbst sind. Wir sind im Sinne unserer geistigen Existenz [...] was wir waren“. Vgl. noch ebd., p. 257, SZ, p. 20.

<sup>100</sup> SZ, pp. 19 f., 375, 374. Der „Ort des Problems der Geschichte [...] darf nicht in der Historie als der Wissenschaft von der Geschichte gesucht werden“ (SZ, p. 375). Zum folgenden ebd., p. 376.

<sup>101</sup> GA 58, p. 159 f. (Herv. I. M. F.); GA 60, p. 33.

<sup>102</sup> Siehe z. B. GA 60, p. 32, („Wir meinen das Historische, wie es uns im Leben begegnet; nicht in der Geschichtswissenschaft“) p. 47 („Wissenschaftstheorie der Geschichte ist ein ganz sekundäres Problem innerhalb des Problems des Historischen selbst“), pp. 51 f. („Es muß vermieden werden, das Phänomen des Historischen aus der Geschichtswissenschaft zu entnehmen“).

<sup>103</sup> GA 61, p. 76 („Die Faktizität des Lebens [...] ist in sich selbst historisch“; „[...] das Historische im Sinn der Faktizität liegt“), 159 („Faktizität: das Geschichtliche, das Historische“); GA 60, pp. 53, 65, 80, 83 f.

ständnis der Philosophie eröffnen soll“. „[...] die ganze Aufgabe einer Phänomenologie der Religion“ ist „durchherrscht von dem Problem des Historischen“. <sup>104</sup> Um diesen Punkt richtig zu verstehen, darf daran erinnert werden, daß das menschliche Dasein „nicht »zeitlich« ist, weil es »in der Geschichte steht«, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist“. <sup>105</sup> Die Zeitlichkeit des Daseins bildet also das Fundament seiner Geschichtlichkeit. Wenngleich ausdrücklich im Hauptwerk formuliert, steht dieser Zusammenhang bereits in der religionsphänomenologischen Vorlesung klar vor uns. <sup>106</sup> Die Tatsache, daß christliches Leben kraft seines Gewordenseins eigentümlich und ausgezeichnet zeitlich wird, daß es dergestalt die Zeit erlebt, ja Zeit selbst ist, erklärt, daß und wie es „zum »Teilnehmer« an dem *Geschehen*“ <sup>107</sup> – also in genau diesem Sinne eigenartig *geschichtlich* – wird, das dem Christentum allererst konstitutiv ist.

Heideggers allmähliche Ablösung und Distanzierung von der neuscholastischen Tradition während der Kriegsjahre und seine damit einhergehende Zuwendung zum Protestantismus dürften ihn offensichtlich positiv dazu gestimmt haben, sich dem Thema der Geschichte anzunähern, einem Gebiet also, das im Gegensatz zu seiner Geringschätzung durch die Neuscholastik der Religion und dem religiösen Leben sehr wohl innerlich angehörte. Es waren ja, wie er in einem Brief an Engelbert Krebs vom 9. Januar 1919 formulierte, „erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie *geschichtlichen* Erkennens“, die ihm „das *System* des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht“ hatten, <sup>108</sup> wobei unter

<sup>104</sup> GA 60, p. 34. Vgl. ebd., p. 35: „Wir behaupten aber die Wichtigkeit des Historischen für den Sinn des Philosophierens überhaupt, vor allen Geltungsfragen“, des weiteren ebd., p. 90: „Rückgang ins Ursprünglich-Historische ist Philosophie“, ferner ebd. pp. 323, 336

<sup>105</sup> SZ, p. 376.

<sup>106</sup> Siehe GA 60, p. 65: „Was ist in der faktischen Erfahrung ursprünglich die Zeitlichkeit? [...] Unser Weg geht vom faktischen Leben aus, von dem aus der Sinn von Zeit gewonnen wird. Damit ist das Problem des Historischen gekennzeichnet.“ Vgl. ebd., p. 80: „Die faktische Lebenserfahrung ist historisch. Die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit als solche.“

<sup>107</sup> GA 9, p. 53 (Herv. I. M. F.).

<sup>108</sup> „nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne)“ – so endet der Satz, und diese Ergänzung ist sicherlich nicht gleichgültig, denn sie zeigt, daß und in welchem Maße Heidegger sich nach wie vor in der Nähe zum Christentum und der Metaphysik weiß, wenngleich „in einem neuen Sinne“. Der Text des Briefes wurde zuerst gedruckt in B. Casper, „Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923“. In: R. Bäumer, K. Suso Frank u. H. Ott (Hg.): *Kirche am Oberrhein. Festschrift für Wolfgang Müller, Freiburger Diözesen Archiv* 100 (1980), pp. 534–541, hier: p. 541 (siehe jetzt in: *Heidegger-Jahrbuch*, vol. 1, pp. 67 f.; Herv. I. M. F.). Die Erklärung, daß „das *System* des Katholizismus problematisch und unannehmbar“ geworden sei, heißt zu behaupten, daß das theologisch-philosophische Fundament, auf dem christlicher Glaube und dessen Vermittlung und Weitergabe beruht, veraltet und entleert worden sei und deshalb der Erneuerung bedarf. Diese Aufgabe zu übernehmen und ihr zu

„System“ wohl vom geschichtlichen Sinn befreite neuthomistische Neuscholastik gemeint gewesen sein dürfte. Diese Annahme wird bestätigt durch den Befund, daß der Titel „System“ auch in der religionsphänomenologischen Vorlesung in überaus negativer Akzentuierung hervortritt, nämlich als „Pseudophilosophie“, wozu Heidegger in Klammern als Beispiel den „Katholizismus“ hinzufügt.<sup>109</sup> Die „erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens“, weisen auf der anderen Seite sicherlich auf Diltheys Bemühungen hin, eine Kritik der historischen Vernunft auszuarbeiten.<sup>110</sup> In welchem Maße die erkenntnistheoretische Grundlegung geschichtlichen Erkennens – und die Orientierung an der Geschichte im allgemeinen –, wenngleich im klaren Gegensatz zu geschichtsloser Neuscholastik, Heideggers religiöse Motive doch aufzubewahren, in sich aufzunehmen, ja sogar zu verstärken vermochte, zeigt der folgende Tagebuch-Eintrag Diltheys: „mein Beruf ist, das Innerste des *religiösen Lebens in der Historie* zu erfassen“; „das Christentum kein System, sondern eine Lebensanschauung“.<sup>111</sup> Und bei Schleiermacher, dessen philosophisch-theologischem Werk Dilthey einen bedeutenden Teil seiner denkerischen Bemühungen widmete und der Heideggers Interesse während der Kriegsjahre ebenso weckte,<sup>112</sup> sind folgende

entsprechen soll keineswegs dem christlichen Glauben zuwiderlaufen. Eine etwas ausführlichere Interpretation siehe in I. M. Fehér: „Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in his Early Lecture Courses up to *Being and Time*“, *American Catholic Philosophical Quarterly* LXIX, 2 (Spring 1995), pp. 189–228.

<sup>109</sup> GA 60, p. 313: Es liegt „a priori in der *Struktur des Systems*, das selbst nicht einer *organischen* Kulturart entwachsen ist, daß der zu erlebende Wertgehalt der Religion als solcher, ihre inhaltliche Sinnsphäre erst durch ein verwickeltes unorganisches, theoretisch *völlig ungeklärtes*, dogmatisches Gehege von Sätzen und Beweisgängen hindurch muß, um schließlich als kirchenrechtliche Satzung mit Polizeigewalt das Subjekt zu überwältigen und dunkel zu belasten und zu erdrücken.“

<sup>110</sup> Siehe Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, vol. VII, hrsg. Bernhard Groethuysen, 7. Aufl., Stuttgart/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, pp. 191 ff.

<sup>111</sup> *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870*, hrsg. Clara Misch, Leipzig/Berlin: Teubner, 1933, p. 140: „[...] mein Beruf ist, das Innerste des *religiösen Lebens in der Historie* zu erfassen“ (Herv. im Original); p. 144: „[...] das Christentum kein System, sondern eine Lebensanschauung ist.“ Denselben Anspruch in Diltheys Werk siehe in Wilhelm Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hrsg. Bernhard Groethuysen, 9. Aufl., Stuttgart/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 138 f., 253 f. („das religiöse Leben [...] Untergrund des geschichtlichen Lebens“; „[...] die Philosophie des Christentums [...] trug eine machvolle geschichtliche Realität in sich“). Den Begriff *Faktizität* bei Dilthey siehe ebd., p. 141. – Der Terminus *Lebensanschauung* im obigen Zitat ist offensichtlich Schleiermacherscher Herkunft.

<sup>112</sup> „Anfang August 1917 hielt [...] Heidegger im privaten Kreis einen Vortrag über Schleiermachers *Reden über die Religion* [...]. Die zweite dieser *Reden* schiebt die philosophische Theologie, die Krone und Wurzel der Philosophie von Aristoteles bis Hegel, beiseite“ (Otto Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger*, pp. 21 f.).

Behauptungen zu lesen: „Geschichte im eigentlichen Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr [...] alle wahre Geschichte hat überall zuerst einen religiösen Zweck gehabt und ist von religiösen Ideen aus gegangen.“<sup>113</sup>

Daß Heidegger in seinen Aufzeichnungen zu Schleiermacher diese Zeilen buchstäblich exzerpierte, ist gewiß nicht von ungefähr, vielmehr ein Zeichen der Zustimmung.<sup>114</sup> Und darauf folgt etwas später die Bemerkung: „Eines der bedeutendsten, fundierenden Sinnelemente im religiösen Erlebnis ist das *Geschichtliche*.“<sup>115</sup> Wenn man zu diesen Überlegungen Heideggers zentrale These bezüglich der inneren Zusammengehörigkeit von Geschichtlichkeit und Faktizität hinzufügt – es heißt programmatisch: „Die Geschichte trifft uns, und wir sind sie selbst“<sup>116</sup> –, dann gelangen wir zu einer dreifachen bzw. dreigliedrigen Zusammengehörigkeit. Von dieser Blickrichtung her werden Faktizität, Geschichte und Religion – Faktischsein, Geschichtlichsein und Religiössein – durcheinander bedingt und miteinander innigst verschmolzen. Dabei scheint dem Historischen die Aufgabe zugewiesen zu sein, das Religiöse und das Lebensphilosophische in sich zu vereinigen – eine späte Ehre erwiesen dem Gedächtnis Diltheys.

### Konklusion: Philosophie, Hermeneutik der Faktizität, Religion, Glaube, Theologie

Kurz nach seinem Ruf nach Marburg soll Heidegger laut der Erinnerung Gadammers in einer im Anschluß an einen theologischen Vortrag folgenden Diskussion das Wort ergriffen und gesagt haben, „es sei die wahre Aufgabe der Theologie, zu der sie wieder finden müsse, das Wort zu suchen, das imstande sei, zum Glauben

<sup>113</sup> F. D. E. Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, neu hrsg. von R. Otto, 4. durchges. Aufl., Göttingen 1920, p. 63. Schleiermachers Absage an die philosophische Theologie siehe ebd., pp. 26 ff., 31, 47, 73, 76, 79, 112, etc. In einem wichtigen Text Schellings, der als Vorlage seiner Vorlesung 1831/32 dienen sollte, heißt es, „gerade das Geschichtliche ist das Wesen des Christentums“; deswegen sei es nicht richtig, „von der Lehre Jesu“ zu sprechen, denn „diese Lehre ist Christus selbst“ und das Christentum stelle „keine eigentliche Lehre“ dar (F. W. J. Schelling: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hrsg. Walter E. Ehrhardt, Hamburg: Meiner, 1992, Teilband I, p. 17).

<sup>114</sup> GA 60, p. 322. Die einzige Änderung besteht darin, daß Heidegger „Geschichte“ an der ersten Stelle kursiviert; dies hebt die Gleichsetzung von Geschichte und Religion besonders hervor. Das volle Zitat lautet: „Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr – denn Weissagung ist in ihren Augen auch Geschichte und beides gar nicht voneinander zu unterscheiden – und alle wahre Geschichte hat überall zuerst einen religiösen Zweck gehabt und ist von religiösen Ideen aus gegangen.“ (*Über die Religion*, p. 63.)

<sup>115</sup> GA 60, p. 323.

<sup>116</sup> GA 60, p. 173.

zu rufen und im Glauben zu bewahren“.<sup>117</sup> Das klang nach Gadamer „wie eine Aufgabenstellung für die Theologie“.<sup>118</sup> „Und es waren theologische Fragen“, meint Gadamer, „die von Anfang an in ihm drängten“.

Die hier geäußerte Meinung wird durch die Wahl des Titels bestätigt, den Gadamer seiner Einleitung zu Heideggers sog. Natorp-Bericht gegeben hatte: „Heideggers ‚theologische‘ Jugendschrift“. Dieser Titel, samt seiner erläuternden Bemerkung, er sei – genauso wie seinerzeit Hermann Nohls Titel für *Hegels theologische Jugendschriften* – „ebenso unzutreffend wie treffend“,<sup>119</sup> könnte jedenfalls über dieses bestimmte Manuskript hinaus nicht zu Unrecht ein gutes Stück des ganzen Werks des jungen Heidegger charakterisieren. Das Philosophieverständnis, das Heidegger gleich nach dem Krieg ausarbeitet – die Selbstverständigung der Philosophie über sich selbst, ihre hermeneutische Neubestimmung – ist nämlich mit theologischen Motiven durchdrungen, während parallel damit eine eingehende kritische Überprüfung, eine umfassende Auseinandersetzung mit der Theologie, deren Aufgabe, Funktion und Verhältnis zum Glauben in die Wege geleitet wird. Die von Heidegger vollzogene Selbstinterpretation bzw. Selbstidentifizierung als Philosoph hängt mit einem Philosophieverständnis aufs engste zusammen, das nicht nur theologische Motive in sich aufgenommen hat, sondern sogar infolge einer Radikalisierung theologischer oder religiöser Motive entstanden zu sein scheint. Die Kehrseite dieses Prozesses des Umdenkens ist es, daß Heidegger das überlieferte Selbstverständnis der Theologie, insbesondere deren Verhältnis zur Philosophie und zum Glauben, ebenfalls radikal in Frage stellt. Daß und in welchem Maße Heidegger Philosophie und Theologie in die gegenseitige Nähe zueinander setzt und als durcheinander bedingt ansieht, zeigt charakteristischerweise sein in der religionsphänomenologischen Vorlesung angemeldeter Anspruch, beide seinem hermeneutisch zentralen Vorgehen der Destruktion zu unterwerfen; es sollen Maßstäbe beigelegt werden, „für die *Destruktion* der christlichen Theologie und der abendländischen Philosophie“.<sup>120</sup> Deswegen genügt es nicht, bloß die Präsenz theologischer Motive in Heideggers Denken festzulegen, wobei der Titel „Theologie“, „theologisch“ in ihrer überlieferten oder gängigen Bedeutung als selbstverständlich gälte, sondern es soll auch der in einer solchen Behauptung mit spielende Begriff der Theologie näher ins Auge gefaßt werden. Gemäß dem zitierten Anspruch soll ja nicht nur die Philosophie, sondern eben auch die Theologie neugefaßt, der hermeneutischen Destruktion unterzogen werden.

<sup>117</sup> H.-G. Gadamer: „Die Marburger Theologie“. Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, p. 197. Siehe auch ebd., p. 315 und *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt/Main 1977, p. 37.

<sup>118</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 3, p. 197. Zum folgenden ebd., p. 199.

<sup>119</sup> H.-G. Gadamer: „Heideggers ‚theologische‘ Jugendschrift“, in Heidegger PIA-R, p. 76.

<sup>120</sup> GA 60, p. 135. Von „Destruktion der christlichen Philosophie und Theologie“ ist auch in der Vorlesung des SS 1920 die Rede (GA 59, p. 12; vgl. noch ebd. p. 91).

In Heideggers eingangs zitiertem Brief an Karl Löwith hieß es, er arbeite aus seiner „faktischen Herkunft“, zu der gehört, daß er „christlicher Theologe“ sei. Es ist nun eben Gadamers zitierte Erinnerung, die uns instandsetzen kann, die etwas merkwürdig anmutende Kursivierung zu verstehen. Diese soll nämlich darauf aufmerksam machen, daß es hier im wesentlichen um die Suche des geeigneten *logos* der Theologie geht, die christliche Botschaft in Worte zu fassen und in angemessener Sprache und Begrifflichkeit zu vermitteln.<sup>121</sup> Gadamers Bericht über Heideggers Verständnis der „wahren Aufgabe der Theologie“ – nämlich, „das Wort zu suchen, das imstande sei, zum Glauben zu rufen und im Glauben zu bewahren“ – wird dadurch erhärtet und gewinnt von da aus an Plausibilität und Glaubwürdigkeit. Zum Schluß möchte ich diesen Hinweis aufgreifen und einige Überlegungen über Heideggers Verständnis des Verhältnisses zwischen Religion, Glaube und Theologie sowie ihrer Beziehungen zur Philosophie und Hermeneutik anstellen.

Vor dem Hintergrund seiner Distanzierung von der Neuscholastik<sup>122</sup> und infolge der gleichzeitigen Aufnahme entscheidender Motive der Lebensphilosophie und des Historismus mit seiner damit einhergehenden Kampfansage an das Theoretische<sup>123</sup> kommt Heidegger zu der Meinung, Theologie sei keineswegs als eine objektive theoretische Wissenschaft zu verstehen, die dazu berufen wäre, eine begriffliche Fassung der christlichen Religion durch gelegentliche Anleihe bei der Philosophie zu leisten. Theologie stelle nicht eine wissenschaftlich neutrale und als solche übergeschichtliche Theorie über das Christentum dar; was in der Überlieferung als Theologie entwickelt worden und uns unter diesem Titel überkommen ist, sei nichts anderes als eine Mischung religiöser Dogmen heterogener Herkunft, die, statt lebendige Religiosität zu vermitteln, eher dazu geeignet ist, die Gläubigen zu erdrücken. Die Einstellung, aus der sie entspringt, ist eine theoretische, viel eher als eine lebendig religiöse. Theoretische Einstellung ihrerseits geht auf die Griechen zurück; Urchristentum sei so verschmolzen und hierdurch verunstaltet worden durch die Begrifflichkeit der griechischen Philosophie,<sup>124</sup> und das

<sup>121</sup> Siehe Annemarie Gethmann-Siefert: *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers* p. 36: „Religion fordert eine ihrem Logos angemessene Behandlungsweise, eine Theologie, deren Grundbegriffe solche des geschichtlichen Verstehens sind“.

<sup>122</sup> Als eine Fortsetzung dieser Distanzierung und ihre Überführung ins Spätdenken kann man Heideggers spätere Kritik der Ontotheologie samt ihrem „metaphysischen Begriff von Gott“ ansehen (M. Heidegger: „Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik“, in *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, pp. 35–73, hier p. 57). Diese Thematik wurde ausführlicher behandelt in I. M. Fehér: „Heideggers Kritik der Ontotheologie“, *Gottes- und Religionsbegriff in der neuzeitlichen Philosophie*, hrsg. Albert Franz und Wilhelm G. Jacobs, Paderborn: Schöningh, 2000, pp. 200–223 und ders.: „Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers“, *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, hrsg. D. Barbarić, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, pp. 163–190.

<sup>123</sup> Siehe GA 56/57, p. 59 und die Angaben in Anm. 51 oben.

<sup>124</sup> Siehe GA 59, p. 91.

ist die Art und Weise, wie das, was wir heute als Theologie kennen, entstanden ist. Heidegger scheint dabei die „These von der verhängnisvollen Hellenisierung der christlichen Theologie“,<sup>125</sup> wie sie vor allem durch Adolf von Harnack und Franz Overbeck vertreten worden war,<sup>126</sup> aufgenommen zu haben. Wessen es bedarf, scheint er anzudeuten, wäre eine Theologie befreit von den begrifflichen Schemen der griechischen Philosophie.<sup>127</sup> Vor diesem Hintergrund kann Heidegger in der religionsphänomenologischen Vorlesung den programmatischen Anspruch erheben: „Scharf zu trennen: das Problem der Theologie und das der Religiosität“.<sup>128</sup> Es komme darauf an, analog etwa zu Diltheys Verbindung von Erleben und Ausdruck, einen eigentlichen *logos* zu finden, eine Redeweise und Begrifflichkeit, die imstande ist, ihrem „Gegenstand“, d. h. dem Vollzug des Glaubens in genuin erlebter Religiosität und Erfahrung, zu entsprechen.

Als Anschluß an diese Perspektive und ihre Weiterentwicklung läßt sich dann der wichtige Hinweis im Hauptwerk deuten: Die Theologie „beginnt langsam die

<sup>125</sup> Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, p. 313.

<sup>126</sup> Siehe Adolf von Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde, 4. Aufl., 1909/10 (Reprogr. Nachdruck, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), Bd. 1, 20: „Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.“ Heidegger weist auf Harnack hin (GA 60, p. 72), und erklärt, das „scheinbar äußerliche“ Problem des Ausdrucks, der Explikation sei im Grunde genommen das allerwichtigste: „Es ist kein technisches Problem, von der religiösen Erfahrung getrennt, sondern die Explikation geht immer mit der religiösen Erfahrung mit und treibt sie“. Das steht in völligem Einklang mit Gadammers Bericht, Theologie habe für Heidegger die entscheidende Aufgabe, das Wort zu suchen, d. h. die angemessene Sprache und Begrifflichkeit, die dem Glauben gerecht sein kann. Heideggers eigene, darauf folgende Bestimmung des Dogmas zeigt Harnacks offensichtlichen Einfluß: „Das Dogma als abgelöster Lehrgehalt in objektiv-erkenntnismäßiger Abhebung kann niemals leitend für die christliche Religiosität gewesen sein, sondern umgekehrt, die Genesis des Dogmas ist nur verständlich aus dem Vollzug der christlichen Lebenserfahrung.“ (GA 60, p. 112). Siehe auch Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, p. 258 („So war die Entwicklung dieses Gehaltes im Dogma zugleich seine Veräußerlichung“), 274 („[...] hat sich die Entwicklung der Formeln, welche die religiöse Erfahrung in einer Verknüpfung von Vorstellungen abgrenzen und gegen andere Formeln innerhalb derselben Religion wie gegen andere Religionen rechtfertigen sollten, nicht folgerecht aus der im Christentum gegebenen Selbstgewißheit innerer Erfahrung vollzogen“). Die These bezüglich der unglücklichen Begegnung von christlicher Religion und griechischer Philosophie war der vorhergehenden Generation der liberalen Theologie, z. B. Ritschl, gar nicht unbekannt; siehe hierzu Wolfhart Pannenberg: *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p. 123. Was Overbeck angeht, findet sich ein bedeutender Hinweis auf ihn im Vorwort zu Heideggers Vortrag „Phänomenologie und Theologie“. Über Heideggers Verhältnis zu Overbeck und zur Gräzisierung des Christentums siehe meine in Anm. 122 zitierten Aufsätze.

<sup>127</sup> Siehe GA 59, p. 91.

<sup>128</sup> GA 60, p. 310. Es folgt eine vielsagende Ergänzung: „Die Theologie hat bis jetzt keine originäre theoretische Grundhaltung der Ursprünglichkeit des Gegenstandes entsprechend gefunden.“

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.“<sup>129</sup>

In dem im Jahre der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* gehaltenen Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ interpretiert Heidegger die Theologie ähnlicherweise als „Wissenschaft des Glaubens“ (Wissenschaft sowohl „von dem im Glauben Enthüllten“ als „vom glaubenden Verhalten selbst, der Gläubigkeit“, mit dem Ziel, „die Gläubigkeit selbst an ihrem Teil auszubilden“<sup>130</sup>), wobei Glaube als „eine Existenzweise des Menschen“ gefaßt wird,<sup>131</sup> welche dergestalt den ganzen Bereich bzw. Horizont umfaßt, innerhalb dessen allein die spezifischen „Gegenstände“ des Glaubens, z. B. Gott, erscheinen können. Glaube geht auf diese Weise Gott voraus, und es wäre somit ein schwerwiegendes Mißverständnis zu meinen, Theologie sei „Wissenschaft von Gott“ im Sinne einer „spekulativ[e] Gotteserkenntnis“,<sup>132</sup> wonach Gott möglicher „Gegenstand ihrer Untersuchung“ wäre, „so etwa wie Tiere Thema der Zoologie sind“. Theologie entspringt „aus dem Glauben“ und wird von diesem selbst „motiviert und [ge]rechtfertigt“. Glaube geht in diesem Sinne der Theologie voraus und begründet sie; die Theologie könne „nur im Glauben selbst das zureichende Motiv für sich selbst haben“. Als „begriffliche Auslegung“ des Glaubens trägt sie auf der anderen Seite im wesentlichen zu dessen Ausbau und Geschichte bei; nur als dieses „Ingredienz des Glaubens [...] hat die Theologie ihren Sinn und Recht“ – das umfassende Phänomen bleibt jedenfalls der Glaube. Theologie ist „begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz“ und blickt immer schon auf sie zurück, sie kann also niemals allein von sich aus Gläubigkeit erwirken. Die Aufgabe der Theologie ist es, eine angemessene „Begrifflichkeit“ zu finden, die „nur aus ihr selbst erwachsen“ könne, sie bedürfe „aber erst recht nicht der Anleihe bei anderen Wissenschaften“. – Diese Thematisierung des Verhältnisses zwischen Glauben und Theologie bestätigt durchaus Gadammers zitierte Erinnerung. Das Hermeneutische besteht darin, daß Theologie einerseits ständig des Glaubens als ihres Fundaments oder ihrer Voraussetzung bedarf, auf ihn angewiesen bleibt, während ihr Ausbau andererseits ihren „Gegenstand“ eben nicht unangetastet läßt, sondern zu seinem „Wachsen“ oder sonstigen jeweiligen „Werden“ wesentlich beiträgt – ein Verhältnis, das durchaus demjeni-

<sup>129</sup> SZ, p. 10; vgl. auch GA 20, p. 6.

<sup>130</sup> Damit bewährt sich nochmals Gadammers Bericht, die Theologie habe laut Heidegger dazu zu verhelfen, „im Glauben zu bewahren“.

<sup>131</sup> GA 9, pp. 55, 52. Zum folgenden ebd., pp. 59, 55, 54, 56, 60. Eine eingehende Rekonstruktion siehe in Joseph J. Kockelmans: „Heidegger on Theology“, *Thinking About Being: Aspects of Heidegger's Thought*, hrsg. R. W. Shahan and J. N. Mohanty, Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1984, pp. 85–108.

<sup>132</sup> Siehe bereits in GA 60, p. 97: „Es ist ein Abfall vom eigentlichen Verstehen, wenn Gott primär als Gegenstand der Spekulation gefaßt wird.“

gen entspricht – oder ihm sogar gleichkommt –, das zwischen Hermeneutik und Faktizität innerhalb der Hermeneutik der Faktizität besteht.

Das Verhältnis zwischen Glaube und Theologie innerhalb des beide umfassenden Phänomens der Religion läßt sich ungezwungen parallelisieren mit dem zwischen *Erlebnis* und *Ausdruck* bei Dilthey<sup>133</sup> oder mit Heideggers Charakterisierung der Beziehung von Verstehen und Auslegung im § 32 von *Sein und Zeit*. Letztere läßt sich wie folgt zusammenfassen: nur das, was verstanden wird, kann auch ausgelegt werden; Verstehen (bzw. Verstandenhaben) bildet das Fundament und den Ausgangspunkt jeglicher Interpretation. In diesem Sinne ist Glaube Fundament der Theologie, welche eine begriffliche Gliederung (Artikulation) desselben darstellt und in ihm gründet. Theologische Erkenntnis muß aus dem Glauben entstehen und zu ihm zurückkehren.

Die Art und Weise, wie sich Theologie zum Glauben verhält, zeigt offensichtliche Parallelen zu dem, wie Philosophie auf Faktizität bezogen ist. Sowohl Philosophie als auch Theologie bieten eine begriffliche Ausarbeitung von etwas im Vorhinein erlebensmäßig Vollzogenem, etwas, das eine Art „Gewordensein“ darstellt. Dabei ist es ihnen zugleich zugemutet, sich darauf zurückzubeziehen – es gleichzeitig verstärkend oder umwandelnd –, aus dem sie entspringen: Glaube oder faktisches Leben. Angesichts dieser engen Korrelation verwundert es nicht, daß in Heideggers Texten Parallelen begegnen zwischen den Charakterisierungen bzw. Begriffsbestimmungen von Theologie und Philosophie. Die bekannte Definition der Philosophie in *Sein und Zeit* lautet: „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die [...] das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*“; während „Phänomenologie und Theologie“ letztere, die Theologie, folgendermaßen kennzeichnet: „Alle theologische Erkenntnis ist [...] auf den Glauben selbst gegründet, sie entspringt aus ihm und springt in ihn zurück“.<sup>134</sup> Die beiden Formulierungen „[...] woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*“ und „[...] *entspringt aus ihm und springt in ihn zurück*“ zeigen offensichtliche Parallelen sowohl der Begrifflichkeit als auch der Sache nach. Beide, Philosophie und Theologie, sind Seinsweisen des Daseins und bewegen sich in einem hermeneutischen Kreis. Sie sind ein begleitender Nachvollzug – oder eine nachvollziehende Begleitung – dessen, aus dem sie als ihrem Ursprung entspringen – faktisches Leben oder Wiedergeburt durch Glaube. Ihre Leistung liegt darin, dasjenige auslegungsmäßig auszuleuchten, ihm gleichzeitig zur Aneignung und Neuaneignung zu verhelfen, aus dem sie erwachsen. Der Beitrag von beidem ist gleichermaßen eine eigentümliche „Erschwerung“.<sup>135</sup> Das Band, das die Selbst-

<sup>133</sup> Siehe z. B. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, pp. 132, 206. Dilthey verwendet hier sogar den charakteristischen Begriff *Erlebnis-ausdruck*. Daß er zu dieser Struktur auch Verstehen hinzufügt, ist für uns hier irrelevant.

<sup>134</sup> SZ p. 38; GA 9, p. 61.

interpretation der Philosophie und die der Theologie miteinander bindet, ist dabei ein durchaus hermeneutisches: Das immer schon Verstandenhaben eines Gewordenseins als Ansatz und Ausgangspunkt für eine darauf folgende und darauf aufzubauende Interpretation<sup>136</sup> und eine diese begleitende Neuaneignung – für ein durch Auslegung zu vollziehendes Sich-Aneignen und ein (erst) dadurch zu gewinnendes eigentliches Selbstsein.

Heideggers Darstellung des Übergangs von vorchristlicher zu christlicher Seinsweise zeigt ebenfalls wesentliche Parallelen zu dem Übergang vom uneigentlichen zum eigentlichen Existieren mit Blick auf den Bezug zur Welt (Umwelt und Mitwelt). Einerseits wird nichts (nämlich nichts Gehaltliches) in dieser Hinsicht geändert, andererseits jedoch alles (d. h. alles Bezugs- und, mehr noch, Vollzugs-mäßige) wird wesentlich modifiziert. Zum Übergang von vorchristlicher zu christlicher Seinsweise sind vor allem folgende Erörterungen aus der religionsphänomenologischen Vorlesung von Relevanz: „der Christ tritt nicht aus der Welt heraus“. „Die Wirklichkeit des weltlichen Lebens“ wird nicht geändert, zu ihren „Bedeut-samkeiten“ wird jedoch ein „neues Grundverhalten“ gewonnen. „Alle umweltlichen Bezüge müssen hindurchgehen durch den Vollzugszusammenhang des Gewordenseins, so daß dieser dann da ist, aber die Bezüge selbst und das, worauf sie gehen, in keiner Weise angetastet werden.“<sup>137</sup> Mit Blick auf den Übergang vom uneigentlichen zum eigentlichen Existieren lauten die einschlägigen Erörterungen des Hauptwerks wie folgt: Die Entschlossenheit als „*eigentliche* Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichursprünglich die in ihr fundierte Entdecktheit der »Welt« und die Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Die zuhandene »Welt« wird nicht »inhaltlich« eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus bestimmt. Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. Wie

<sup>135</sup> Vgl. hierzu GA 60, p. 121 („Die Umwendung zur christlichen Lebenserfahrung betrifft den Vollzug. Zur Hebung des Bezugssinnes der faktischen Lebenserfahrung muß man beachten, daß sie »erschwert« wird“); GA 9, p. 56 („Theologie kann den Glauben nur erschweren“), *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3), p. 291; *Einführung in die Metaphysik*, 4. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 1976, p. 8 („die Philosophie macht ihrem Wesen nach die Dinge nie leichter, sondern nur schwerer. [...] Erschwerung des geschichtlichen Daseins [...] ist [...] der echte Leistungssinn der Philosophie“), PIA-R, p. 10 bzw. GA 62, p. 349 („die genuin angemessene Zugangsweise“ zum Leben ist ein „Schwer-machen“).

<sup>136</sup> Siehe GA 60, p. 336: „Die Analyse, d. h. die Hermeneutik, arbeitet im historischen Ich.“ „[...] in allem ist die spezifische Sinnbestimmtheit herauszuhören.“

<sup>137</sup> GA 60, pp. 118 f., 117, 120; ausführlicher siehe hierzu Friedrich-Wilhelm von Herrmann: „Faktische Lebenserfahrung und christliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe“, in *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*, pp. 21–31, hier pp. 29 ff. – Zum folgenden SZ pp. 297 f.

sollte sie das auch – wo sie doch als eigentliche Erschlossenheit nichts anderes als das *In-der-Welt-sein eigentlich* ist“.

Es dürfte schließlich nicht uninteressant sein anzumerken, daß uns in der religionsphänomenologischen Vorlesung eine wichtige Antizipation der das Begriffspaar „entspringt-zurückspringt“ beanspruchenden Philosophiedefinition begegnet: „Bisher waren die Philosophen bemüht, gerade die faktische Lebenserfahrung als selbstverständliche Nebensächlichkeit abzutun, obwohl doch aus ihr gerade das Philosophieren *entspringt*, und in einer [...] Umkehr wieder in sie *zurückspringt*“.<sup>138</sup> Das ist eine wichtige Vorwegnahme der bekannten Philosophiebestimmung von *Sein und Zeit* und all dem, was auf ihrem Grunde detailliert entwickelt worden ist, und zugleich soll sie als weiterer Befund die These erhärten, Heideggers Verständnis der Philosophie sei durchdrungen durch theologische Motive (wobei Theologie selbst neu interpretiert wird). Die Selbstinterpretation der Philosophie, wie Heidegger sie entwickelt, ihre Selbstverständigung über sich selbst, wird im Hinblick auf und am Leitfaden einer religiös-theologischen Einstellung vollzogen und nimmt dabei hermeneutische Züge an. Die Selbstinterpretation einer in seinem Sinne recht verstandenen Theologie wird von Heidegger auf die Philosophie übertragen und mit Hilfe der formalen Anzeige<sup>139</sup> methodisch ausgearbeitet.<sup>140</sup>

<sup>138</sup> GA 60, p. 15 (Herv. I. M. F.). Vgl. ebd., pp. 8, 124.

<sup>139</sup> Zur formalen Anzeige siehe zusammenfassend I. M. Fehér: „Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers“, p. 180, Anm. 83.

<sup>140</sup> Offenbarung ist, wie Heidegger sagt, „als Mitteilung keine Übermittlung von Kenntnissen über wirkliche bzw. gewesene oder erst eintretende Vorkommnisse, sondern diese Mitteilung macht zum »Teil-nehmer« an dem Geschehen, welches die Offenbarung = das in ihr Offenbare selbst ist“ (GA 9, p. 52 f.). In diesem »Teil-nehmen« wird das Dasein „vor Gott gestellt, und die von dieser Offenbarung betroffene Existenz wird sich selbst offenbar in ihrer Gottvergessenheit“ (ebd., p. 53). Nun, es geht der Übergang vom uneigentlichen zum eigentlichen Existieren im Grunde genommen gemäß der hier skizzierten Struktur vor sich: das Dasein, das den Übergang vollzieht, bzw. vollzogen hat, erhält streng genommen allererst sein Selbst, damit auch so etwas wie Selbst-bewußtsein, und zwar so, als eines, das immer schon in der Uneigentlichkeit – d. h. theologisch: in der Gottvergessenheit – (gewesen) *ist*. (Diese Interpretation stützt sich besonders auf folgende Überlegungen des Hauptwerks: „Der Anruf ist vorrufender Rückruf, *vor*: in die Möglichkeit, selbst das geworfene Seiende, das es *ist*, existierend zu übernehmen, *zurück*: in die Geworfenheit, um sie als den nichtigen Grund zu verstehen, den es in die Existenz aufzunehmen hat. Der vorrufende Rückruf des Gewissens gibt dem Dasein zu verstehen, daß es [...] aus der Verlorenheit in das Man sich zu ihm selbst zurückholen soll [so etwas wie „Verlorenheit in das Man“ wird also erst jetzt bewußt, und erst jetzt schließt sich damit die Alternative uneigentlich-eigentlich auf – I. M. F.] das heißt *schuldig ist*.“ Das Dasein „braucht sich nicht erst durch Verfehlungen oder Unterlassungen eine »Schuld« aufzuladen, es soll nur das »schuldig« – als welches es ist – *eigentlich sein*.“ „So wird das Gewissenhaben-wollen zur Übernahme der wesenhaften Gewissenlosigkeit, innerhalb der allein die existenzielle Möglichkeit besteht, »gut« zu *sein*“ [SZ, p. 287 f.]).

I. Texts from Heidegger's *Nachlaß*

|                                      |    |
|--------------------------------------|----|
| <i>Martin Heidegger</i>              |    |
| Die Ortschaft im Echo des Parmenides | 11 |

## II. Articles

|   |     |
|---|-----|
| <i>Friedrich-Wilhelm von Herrmann</i>   |     |
| Topologie und Topographie des Nihilismus aus dem Gespräch zwischen Ernst Jünger und Martin Heidegger  | 21  |
| <i>George Kovacs</i>  |     |
| Heidegger's Directives in <i>Mindfulness</i> for Understanding the Be-ing-historical Relationship of Machination and Art  | 59  |
| <i>Felicetti Ricci</i>  |     |
| Gagner la <i>Heimatlosigkeit</i>  | 61  |
| <i>István M. Fehér</i>  |     |
| Religion, Theologie und Philosophie auf Heideggers Weg zu <i>Sein und Zeit</i> . Das Phänomenologische, das Hermeneutische, das Faktische und das Historische mit Blick auf Dilthey und das Urchristentum | 103 |
| <i>Bernhard Radloff</i>   |     |
| Machination and the Political in Heidegger's <i>Mindfulness</i>   | 145 |
| <i>Jean-Luc Marion</i>  |     |
| Remarques sur les origines de la <i>Gegebenheit</i> dans la pensée de Heidegger   | 167 |

## III. Essays in Interpretation

|   |     |
|---|-----|
| <i>Thomas Kalary</i>  |     |
| New Access to <i>Being and Time</i> : Focusing on Friedrich-Wilhelm von Herrmann's Commentary on <i>Sein und Zeit</i> | 183 |

|  |     |
|--|-----|
| <i>Hans Hübner</i>   |     |
| Grundstrukturen von Heideggers Denken. Zu Cathrin Nielsens „Die entzogene Mitte – Gegenwart bei Heidegger“ | 207 |

## IV. Appendix

|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| <i>An Editorial:</i>        |     |
| Walter Biemel at 90         | 217 |
| <i>Walter Biemel</i>        |     |
| Mein Lebensweg im Rückblick | 219 |

V. Update on the *Gesamtausgabe*

|   |     |
|---|-----|
| List of Heidegger's <i>Gesamtausgabe</i> (in German, English, French, Italian, and Spanish) | 251 |
|---|-----|