

## Der Theologiestudent Martin Heidegger und sein Dogmatikprofessor Carl Braig

Von Johannes Schaber OSB

*Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag gewidmet*

Martin Heidegger (1889–1976) studierte in Freiburg im Breisgau als Alumne des erzbischöflichen ‚Collegium Borromaeum‘ ab dem Wintersemester 1909/1910 vier Semester katholische Theologie, verließ dann aber das Collegium und wechselte im WS 1911/12 zum Studium der Mathematik, Geschichte und Philosophie.<sup>1</sup> Fünfzig Jahre später ruft der sonst nur spärlich aus seiner Biographie erzählende Philosoph gleich zweimal seinen Dogmatikprofessor Carl Braig (1853–1923) in Erinnerung. Dem Theologen Eugen Biser empfiehlt er etwa zur selben Zeit: „Lesen Sie Braig!“

Im letzten Jahr seiner Freiburger Gymnasialzeit stieß Heidegger auf Braigs Lehrbuch „*Vom Sein. Abriß der Ontologie*“ (Freiburg 1896)<sup>2</sup>, im Wintersemester 1910/1911 hörte er erstmals eine dogmatische Vorlesung bei Braig.<sup>3</sup> Von ihm ging, sagt der alte Heidegger, „die entscheidende und darum in Worten nicht faßbare Bestimmung für die spätere eigene akademische Lehrtätigkeit“<sup>4</sup> aus. Jede Vorlesungsstunde Braigs wirkte die langen Semesterferien hindurch auf Heidegger, die er „stets und ununterbrochen bei der Arbeit im Elternhaus (s)einer Heimatstadt Meßkirch verbrachte.“<sup>5</sup> Obwohl er das Theologiestudium aufgab und die Fakultät wechselte, hörte er weiterhin die dogmatischen Vorlesungen Braigs und begründete dies mit seinem Interesse an der spekulativen Theologie und mit der eindringlichen Art des Denkens, die Braig „in jeder Vorlesungsstunde

---

<sup>1</sup> H. Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt–New York 1988, 67 f. – Vgl. M. Heidegger, Lebenslauf (1915): Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976 (GA 16). Frankfurt a.M. 2000, 37–39, hier 38.

<sup>2</sup> M. Heidegger, Mein Weg in die Phänomenologie (1963): Zur Sache des Denkens. Tübingen <sup>3</sup>1988, 81–90, hier 81.

<sup>3</sup> Vgl. B. Casper, Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923: Freiburger Diözesanarchiv 100 (1980), 534–541, hier 536.

<sup>4</sup> M. Heidegger, Antrittsrede bei der Aufnahme in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1957, abgedruckt in: Frühe Schriften. Frankfurt a.M. 1972, IX–XI, hier X f.

<sup>5</sup> Heidegger, Frühe Schriften, XI.

Gegenwart werden ließ.“<sup>6</sup> Auf wenigen Spaziergängen, bei denen Heidegger Braig begleiten durfte, hörte er zum ersten Mal „von der Bedeutung Schellings und Hegels für die spekulative Theologie im Unterschied zum Lehrsystem der Scholastik.“<sup>7</sup> Heidegger bezeichnet Carl Braig als den letzten „aus der Überlieferung der Tübinger spekulativen Schule.“ An dieser theologischen Schule schätzt er besonders, daß sie „durch die Auseinandersetzung mit Hegel und Schelling der katholischen Theologie Rang und Weite gab.“<sup>8</sup>

Im ersten Teil fragen wir nach Carl Braigs Selbstverständnis als akademischem Lehrer und nach seinem Einfluß auf den Studenten Martin Heidegger, im zweiten Teil untersuchen wir Heideggers Rezeption der spekulativen Theologie der katholischen Tübinger Schule durch die Anleitung Braigs, im letzten Teil diskutieren wir Theodore Kisiel's Frage, warum Heidegger erst im Alter und nicht schon früher an Braig erinnert, bzw. ob der späte Heidegger mit der Erinnerung an Braig zur Legendenbildung um die Anfänge seines Denkweges beitrage?

### I. Carl Braigs Selbstverständnis als akademischer Lehrer und sein Einfluß auf den Theologiestudenten Martin Heidegger

Carl Braig hatte sich seit 1907 als scharfsinniger und wortgewaltiger Gegner des Modernismus bzw. als überzeugter Verteidiger der päpstlichen Verlautbarungen erwiesen. Sein Engagement wurde mit der Ernennung zum päpstlichen Hausprälaten am 4. Januar 1910 gewürdigt. Ganz anders erging es ihm während seiner akademischen Laufbahn, in der er wegen seiner ‚Tübinger‘ Herkunft immer wieder auf Ablehnung und Widerstand gestoßen war. Braig hatte bei Johann Evangelist Kuhn (1806–1887), dem spekulativ Begabtesten und unbestrittenen Wortführer der zweiten Generation der katholischen Tübinger Schule<sup>9</sup>, studiert und war sein letzter Lehrstuhlvertreter vom Wintersemester 1880/81 bis zum Wintersemester 1882/83.<sup>10</sup> Als im Jahre 1892 an der Universität Münster der Lehrstuhl für Dogmatik neu besetzt werden sollte, wurde auch Braig auf die Vorschlagsliste gesetzt<sup>11</sup>, doch Hermann Dingelstad, der Bischof von Münster, lehnte ihn ab, weil Braig der Tübinger Richtung angehöre, „welche hier zu Lande we-

<sup>6</sup> Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 82.

<sup>7</sup> Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 82.

<sup>8</sup> Heidegger, *Frühe Schriften*, XI.

<sup>9</sup> Vgl. F. Wolfinger, *Glaube und Geschichte bei Johann Evangelist Kuhn. Zu einem Wesensmerkmal seiner Theologie: Tübinger Theologische Quartalschrift* 168 (1988), 126–138, hier 126.

<sup>10</sup> J. Schaber, Art. Braig, Carl: *Bio-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XIV, hrsg. von T. Bautz, Herzberg 1998, 820–829.

<sup>11</sup> Vgl. K. Hausberger, *Wider die ‚Tübinger Richtung‘ und ‚gravi Scholasticorum more‘. Die Besetzung der Dogmatikprofessur in Münster 1892/94: G. Schmuttermayer u.a. (Hrsg.): Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. FS für Joseph Kardinal Ratzinger. Regensburg 1997, 125–156, hier 131.*

niger Vertrauen und Sympathie findet.“<sup>12</sup> Dingelstad erblickte, unter Berufung auf die Maßgabe der päpstlichen Enzyklika ‚Aeterni Patris‘ (1879), wonach „an den höheren Lehranstalten sowohl die Philosophie als auch die Theologie gravi Scholasticorum more zu behandeln sei“, in der Tübinger Richtung Braigs eine längst veraltete Methode und erhob massive Bedenken gegen ihn.<sup>13</sup> Während der Verhandlungen mit Münster wurde Braig Ende 1893 als Extraordinarius für theologische Propädeutik nach Freiburg berufen, 1897 wechselte er auf den Lehrstuhl für Dogmatik. Am 4. Dezember 1902 schrieb der Freiburger Erzbischof Thomas Nörber an den Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppeler, er habe die Hoffnung, daß Keppelers berühmte Rede vom 1. Dezember über „Wahre und falsche Reform“ eine Nutzenanwendung auf Braig habe, „der den kindlich gläubigen Sinn unserer künftigen Priester durch seine dogmatische Methode arg schädigt.“<sup>14</sup> Nörber störte sich an der nicht streng neuscholastischen, sondern ‚Tübinger‘ Dogmatik Braigs.<sup>15</sup> Hinter Braigs ‚Tübinger Lehrmethode‘ stand sein Selbstverständnis als akademischer Lehrer, das er 1884 in dem frühen Aufsatz *Welchen Werth hat für uns das Studium der neueren Philosophie*<sup>16</sup> dargelegt hat und dessen Grundsätze viele seiner Publikationen, gerade seine antimodernistischen Schriften<sup>17</sup> und seine philosophischen Lehrbücher<sup>18</sup>, durchziehen.

a) Überall, so schreibt Braig, klage man, daß die neueste Wissenschaft mit idealer Unfruchtbarkeit geschlagen sei: „Die Lehrer wissen keine nachhaltige Begeisterung bei den Lernenden zu wecken.“<sup>19</sup> Den Grund sieht er vor allem darin, daß viele philosophische Untersuchungen nur an der Oberfläche des Formellen verlaufen. Statt den Dingen auf den Grund zu gehen und neue Lösungen und Gesichtspunkte geltend zu machen, würden nur vorgefundene Lösungsversuche und Lösungen verwertet bzw. verallgemeinert.

Wenn Martin Heidegger sich bereits als Student gegen das „allmählich zum Sport gewordene[ ] Feinschmeckertum in philosophischen Fragen“<sup>20</sup> und sich später immer wieder gegen die allgemein verbreitete Stellung zur Philosophie wendet, diese sei „Gelegenheit für allgemein geistige Unterhaltung, Auffrischung und Ergänzung der Bildung, vielleicht sogar Erbauung oder weltan-

<sup>12</sup> *Hausberger*, Wider die ‚Tübinger Richtung‘, 139.

<sup>13</sup> *Hausberger*, Wider die ‚Tübinger Richtung‘, 142 f.

<sup>14</sup> Diözesanarchiv Rottenburg N 15 Bü 6/4. Zitiert bei: C. *Arnold*, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus. Paderborn–München–Wien–Zürich 1999 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte; B; 86), 174.

<sup>15</sup> Vgl. *Arnold*, Katholizismus als Kulturmacht, 174.

<sup>16</sup> In: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 5 (1884), 149–162.

<sup>17</sup> *Der Modernismus und die Freiheit der Wissenschaft*. Freiburg i. Br. 1911.

<sup>18</sup> *Vom Sein. Abriß der Ontologie*. Freiburg 1896. – *Vom Denken. Abriß der Logik*. Freiburg 1896. – *Vom Erkennen. Abriß der Noetik*. Freiburg 1897.

<sup>19</sup> *Braig*, *Welchen Werth hat für uns das Studium der neueren Philosophie?*, 149.

<sup>20</sup> *M. Heidegger*, *Zur philosophischen Orientierung für Akademiker: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976* (GA 16). Frankfurt a.M. 2000, 11–14, hier 11.

schauliche Belehrung“, oder wenn er dagegen polemisiert, wie erschreckend es sei, „daß der philosophische Unterricht auf die Bedürfnisse der Studenten zugeschnitten werde“<sup>21</sup> und damit auf das ‚Lernen‘, nicht aber auf das ‚Verstehen‘ ziele, dann hört man im Hintergrund seinen Lehrer Carl Braig.

b) Braig vermittelt seinen Studenten die besondere Bedeutung der Geschichte für Philosophie und Theologie, weil man „von ihren Errungenschaften und Irrungen lernt.“<sup>22</sup> Er zeigt in seiner Kritik der historisch-kritischen Methode der Geschichtswissenschaft, wie sich mit ihr die Gefahr verbindet, wenn „der Wissensstoff unter der historisch-exakten Behandlung ins Ungeheure anschwillt.“<sup>23</sup> Die historisch-kritische Vielwisserei schädigt den Geist. „Wenn nicht die im Wesen der Erkenntniskraft gelegenen Gesetze und Normen, durch welche Licht und Ordnung in das Chaos von Eindrücken und Vorstellungen gebracht wird, als die unverrückbaren Sterne des Erkennens dem Lernenden in's klare Bewußtsein erhoben werden, dann müssen die Gesetze lahm oder abnorm werden in ihrer Wirksamkeit. Denn sie sind lebendige, wachsende, nicht blinde, durchaus fertige Kräfte. Ohne deren Disziplinierung bleibt es dunkel im Geist, oder es geistert das Irrlicht der Vielwisserei zügellos durch die aufgehäuften Massen.“<sup>24</sup>

Martin Heidegger setzt sich mit diesem von Carl Braig angesprochenen Problem 1914/15 in der Einleitung seiner Habilitationsschrift auseinander, wenn er zwischen dem Philosophiehistoriker und dem Philosophen unterscheidet und ausführlich die Methoden seiner philosophiegeschichtlichen Untersuchung begründet: „Außenstehende und zuweilen auch vermeintlich Darinstehende glauben in der Geschichte der Philosophie eine Abfolge von mehr oder minder oft sich wiederholenden Ablösungen von ‚Irrtümern‘ sehen zu müssen.“<sup>25</sup> Dem wirklich ‚Verstehenden‘ eröffnet sich aber eine andere Sachlage. Die Geschichte der Philosophie hat „nur solange Wesensbezug zur Philosophie, als sie nicht ‚reine Geschichte‘, Tatsachenwissenschaft, ist, sondern sich in die rein philosophische Systematik projiziert hat.“<sup>26</sup> Heidegger schließt seine methodischen Vorüberlegungen ab mit der Einsicht: „Gemäß dem Charakter der Entwicklung aller Philosophie als einer *Auswicklung* bestimmter Probleme liegt der Fortschritt zumeist in der Vertiefung und dem neuen Ansatz der Fragestellungen. Diese bestimmen vielleicht nirgends so mächtig wie in der Philosophie die Lösungen. Eine im besagten Sinne philosophie-, ‚geschichtliche‘ Betrachtung wird demnach ihr Augenmerk auf die Problemstellungen richten; und das kann sie wiederum nur dann, wenn die innerhalb ihrer Untersuchungsfelder auftauchenden Probleme

<sup>21</sup> M. Heidegger, Die Grundbegriff der antiken Philosophie (GA 22). Frankfurt a.M. 1993, 2 f. und 12 f.

<sup>22</sup> Braig, Welchen Werth hat für uns das Studium der neueren Philosophie?, 150.

<sup>23</sup> Braig, Welchen Werth hat für uns das Studium der neueren Philosophie?, 150.

<sup>24</sup> Braig, Welchen Werth hat für uns das Studium der neueren Philosophie?, 150.

<sup>25</sup> Heidegger, Frühe Schriften, 137.

<sup>26</sup> Heidegger, Frühe Schriften, 138.

me selbst irgendwie als solche in ihrer theoretischen Eigenart erkannt und der Zusammenhang ihrer mit andern eingesehen ist.“<sup>27</sup> Diesen Gedanken greift Heidegger noch in seiner Vorlesung vom Sommersemester 1926 über die *Grundbegriffe der antiken Philosophie* in ähnlichen Worten auf.<sup>28</sup>

c) Carl Braig wehrt sich vehement gegen die verbreitete Meinung, das sicherste Wissen in Philosophie und Dogmatik vermittele der ‚gesunde Menschenverstand‘: „Der gesunde Menschenverstand ist eines der Hauptargumente, mit welchen die nackte Kritik ihre Blöße, das Fehlen sachlicher, philosophisch faßbarer und pädagogisch verwendbarer Gründe zu verhüllen strebt.“<sup>29</sup> Wieder hört man Braig im Hintergrund, wenn Martin Heidegger 1914 in einer Buchrezension den Hauptwert der besprochenen Untersuchung darin sieht, dass der Autor „nicht scheu und mit allzu häufiger Berufung auf den ‚gesunden Menschenverstand‘ die Probleme *umgeht*, sondern ihnen geradenwegs ins Gesicht sieht“<sup>30</sup> oder wenn er sich in einer Vorlesung viele Jahre später dagegen wehrt, Philosophie sei etwas Allgemeines und keine Fachwissenschaft, Philosophie müsse allgemein zugänglich und allgemein verständlich sein. Gegen die Behauptung: „Es bedarf keiner fachwissenschaftlichen Methodik, sondern das allgemein verbreitete Denken des gesunden Menschenverstandes, jeder geweckte Kopf muß das verstehen, jeder kann darüber reden“<sup>31</sup>, wendet sich Heidegger entschieden.

d) Der ‚Vielwisserei‘, der ‚Meinung‘ oder dem ‚gesunden Menschenverstand‘ setzt Carl Braig die logische Durchbildung des Geistes entgegen. Das bedeutet für den, der sich mit der Geschichte der Philosophie und Theologie beschäftigt, daß er versuchen muß, die philosophischen und theologischen Elemente eines Begriffes zu erfassen und seine organische Begriffsgeschichte zu erkennen. Braig fordert deshalb, daß sich der Fachmann die Mühe mache, „ein gründliches Verständnis der Stamm- und Leitbegriffe des menschlichen Denkens zu gewinnen.“<sup>32</sup> Macht er sich diese Mühe nicht, dann liest er „unter dem Eindruck einer vorgefaßten, logisch unbegründbaren Lieblingsmeinung, aus den ‚historisch gewürdigten‘ Aussprüchen eines Schriftstellers ganz verkehrte Dinge“ heraus.<sup>33</sup> In weiten Kreisen der wissenschaftlichen Welt sieht Braig einen Mangel an philosophischer Schulung: „Darwinismus und Materialismus und andere Ausgeburten einer gnostischen Phantasie wären“ in seinen Augen „unmöglich, die Redlichkeit des Willens vorausgesetzt, wenn die Strenge eines philosophisch geübten Denkens die logischen, metaphysischen, religiös-sittlichen Ideen vor Entwer-

<sup>27</sup> Heidegger, Frühe Schriften, 139.

<sup>28</sup> Vgl. M. Heidegger, Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (GA 22). Frankfurt a.M. 1993, 12 f.

<sup>29</sup> Braig, Welchen Werth hat für uns das Studium der neueren Philosophie?, 150 f.

<sup>30</sup> M. Heidegger, Frühe Schriften (GA 1). Frankfurt a.M. 1978, 53.

<sup>31</sup> Heidegger, Grundbegriffe der antiken Philosophie (GA 22), 2.

<sup>32</sup> Braig, Welchen Werth hat für uns das Studium der neueren Philosophie?, 151.

<sup>33</sup> Braig, Welchen Werth hat für uns das Studium der neueren Philosophie?, 151.

thung überall geschützt hätte.“<sup>34</sup> Deshalb besteht für ihn die Aufgabe eines akademischen Lehrers, zumal der Philosophie, darin, dem Schüler nicht einfach nur den Wissensstoff ‚des roh Thatsächlichen‘ zu bieten, sondern ihn auch mit den Mitteln und Methoden bekannt zu machen, die durch kritische Unterscheidung zur sicheren Erkenntnis und zu unbezweifelbaren Lösungen führen. Braig weiß: „Das Höchste zu erringen, gelingt nur dann, wenn wieder von unten herauf mit einer tüchtigen Schulung des Geistes begonnen wird, wenn die ersten Begriffe des Denkens klar erkannt und überall als das Werth- und Normgebende anerkannt werden.“<sup>35</sup> Weil diese Notwendigkeit von der akademischen Universitätsphilosophie nicht mehr geleistet wird, kritisiert Braig an den ‚Philosophen von heute‘, daß sie so gut wie keinen Einfluß mehr auf die Gestaltung des wissenschaftlichen Lebens hätten, weil nur noch der Gelderwerb das Ziel der akademischen Philosophie sei und sie damit zur ‚Brotwissenschaft‘ herabgesetzt werde. Damit könne die Philosophie ihrer Aufgabe nicht mehr gerecht werden<sup>36</sup>, die darin bestünde, „den idealen Gehalt alles natürlichen Wissens herauszustellen, ihn dem Geiste zu verdeutlichen und gegenwärtig zu erhalten, in dieser Art Bearbeitung und Herausarbeitung der Begriffe zu sein.“<sup>37</sup>

Bei Heidegger klingt dies 1915 in seiner Probevorlesung zur Habilitation über „*Def[n] Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*“ so: „Die Art und Weise, wie die Erkenntnisse in den einzelnen Wissenschaften gefunden werden, d.h. die Methode der Forschung, ist bestimmt durch den Gegenstand der betreffenden Wissenschaft und die Gesichtspunkte, unter denen sie ihn betrachtet. Die Forschungsmethoden der verschiedenen Wissenschaften arbeiten mit gewissen Grundbegriffen, auf deren logische Struktur die Wissenschaftstheorie sich zu besinnen hat. Die wissenschaftstheoretische Fragestellung führt aus den Einzelwissenschaften heraus in den Bereich der letzten Grundelemente der Logik, der Kategorien.“<sup>38</sup>

Braigs Impulse zum Verständnis ‚der Stamm- und Leitbegriffe des menschlichen Denkens‘ werden von Heidegger in den Jahren 1912–1922 in der Begegnung mit Heinrich Rickert und Heinrich Finke sowie in Auseinandersetzung mit Wilhelm Dilthey und Edmund Husserl zur *phänomenologischen Hermeneutik auf dem Wege der Destruktion* ausgearbeitet. Er sieht dabei durch die Begrifflichkeit hindurch auf die sich in den Begriffen ursprünglich ausdrückenden Lebensauslegungen: Philosophie ist phänomenologische Hermeneutik der Faktizität, des faktischen Lebens. 1922 formuliert Heidegger sein Verständnis der

<sup>34</sup> Braig, Welchen Werth hat für uns das Studium der neueren Philosophie?, 152.

<sup>35</sup> Braig, Welchen Werth hat für uns das Studium der neueren Philosophie?, 153.

<sup>36</sup> Vgl. Braig, Welchen Werth hat für uns das Studium der neueren Philosophie?, 154.

<sup>37</sup> Braig, Welchen Werth hat für uns das Studium der neueren Philosophie?, 153.

<sup>38</sup> M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft: Frühe Schriften* (GA 1). Frankfurt a.M. 1978, 413–433, hier 416.

Philosophie, zu der wesentlich ihre Geschichte gehört: „Philosophische Forschung ist, sofern sie die Gegenstands- und Seinsart ihres thematischen Worauf (Faktizität des Lebens) verstanden hat, im radikalen Sinne ‚historisches‘ Erkennen. Die destruktive Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte ist für die philosophische Forschung kein bloßer Annex zu Zwecken der Illustration dessen, wie es früher gewesen ist, keine *gelegentliche* Umschau darüber, was die Andern früher ‚gemacht‘ haben, keine Gelegenheit zum Entwerfen unterhaltsamer weltgeschichtlicher Perspektiven. Die Destruktion ist vielmehr der eigentliche Weg, auf dem sich die Gegenwart in ihren eigenen Grundbewegtheiten begegnen muß, und zwar so begegnen, daß ihr dabei aus der Geschichte die ständige Frage entgenspringt, wie weit sie (die Gegenwart) selbst um Aneignungen radikaler Grunderfahrungsmöglichkeiten und deren Auslegungen bekümmert ist.“<sup>39</sup> Heidegger kritisiert an der philosophischen Forschung seiner Zeit, daß sie sich zum großen Teil uneigentlich in der griechischen Begrifflichkeit bewege, „und zwar in einer solchen, die durch eine Kette von verschiedenartigen Interpretationen hindurchgegangen ist.“<sup>40</sup> Deshalb fordert er: „Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität sieht sich demnach, sofern sie der heutigen Situation durch die Auslegung zu einer radikalen Aneignungsmöglichkeit mitverhelfen will – und das in der Weise des konkrete Kategorien vorgebenden Aufmerksammachens –, darauf verwiesen, die überkommene und herrschende Ausgelegtheit nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im *abbauenden Rückgang* zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen. *Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion.*“<sup>41</sup>

e) Carl Braig war als akademischem Lehrer wichtig, seinen Schülern zu zeigen, daß auch die Auseinandersetzung mit den ‚Irrungen‘ der Geschichte belehren und zu kritischem Denken anleiten kann, ja mehr noch: „Die Irrthümer grosser Geister sind oft eine tüchtigere Schule als die matten Wiederholungen von Wahrheitssätzen, wie sie beschränkte Köpfe liefern.“<sup>42</sup> Die Apologetik hat für ihn die Aufgabe, „alle Instanzen, welche vom philosophischen Standpunkt aus gegen das Christenthum vorgebracht sind und geltend gemacht werden können, durchzugehen und zurückzuweisen. Daher ist kein anderer Ausweg: gerade die neuere Philosophie muß im apologetischen Interesse eingehend studiert werden, weil sie sich zur Universallegnung des Christenthums ausgestaltet hat.“<sup>43</sup>

<sup>39</sup> M. Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922). Stuttgart 2003, 34 f.

<sup>40</sup> Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (1922), 34.

<sup>41</sup> Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (1922), 34.

<sup>42</sup> Braig, Welchen Werth hat für uns das Studium der neueren Philosophie?, 160.

<sup>43</sup> Braig, Welchen Werth hat für uns das Studium der neueren Philosophie?, 161.

Heideggers Theologiestudium 1909–1911 fiel in die erregten Jahre der Modernismuskrise. Ein wichtiges Kriterium dafür, ob ein Theologe als Modernist angesehen wurde, war seine Stellung zur Neuscholastik.<sup>44</sup> Heidegger teilte Braigs antimodernistische Auffassung, der den Modernisten vorwarf, daß sie vorzugsweise bei Immanuel Kant, Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Adolf Harnack, „kurz bei den liberalen, negativen Theologen des deutschen Protestantismus“ Anleihen gemacht hätten.<sup>45</sup> Aus apologetischen Gründen mußte sich Heidegger damit beschäftigen. Er scheute sich auch nicht, sich mit dem auf der protestantischen Theologie gründenden Deutschen Idealismus, mit der Kontroverstheologie des 19. Jahrhunderts (Johann Adam Möhler contra Ferdinand Christian Baur), mit der modernen protestantischen religionsgeschichtlichen Schule, mit Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck oder mit zeitgenössischen Philosophen wie Hermann Lotze und Edmund Husserl kritisch auseinander zu setzen.<sup>46</sup> Dies führte ab 1911 allmählich, ab 1915 immer intensiver zu Heideggers ‚Umbildung seiner prinzipiellen Standpunktnahme‘. Im Januar 1919 schrieb er an Engelbert Krebs: „Die vergangenen zwei Jahre, in denen ich mich um eine prinzipielle Klärung meiner philosophischen Stellungnahme mühte u. jede wissenschaftliche Sonderaufgabe beiseiteschob, haben mich zu Resultaten geführt, für die ich, in einer außerphilosophischen Bindung stehend, nicht die Freiheit der Überzeugung u. der Lehre gewährleistet haben könnte. Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie des geschichtlichen Erkennens haben mir das System des Katholizismus problematisch u. unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik, diese allerdings in einem neuen Sinne.“<sup>47</sup>

Der Einfluß Carl Braigs auf Heidegger besteht demnach vor allem darin, daß er seinen Schüler einwies, nicht historisch, sondern philosophisch und geschichtlich zu denken. Ihm ist es gelungen, bei Heidegger eine ‚nachhaltige Begeisterung‘ für die Philosophie zu wecken, die nicht nur an der ‚Oberfläche des Formellen‘ verläuft, sondern nach dem ‚Wesen des Grundes‘ fragt. Darüber hinaus war nicht nur der *Philosoph* Braig, sondern auch der *Dogmatiker* Braig für den Denkweg Heideggers bestimmend, wie sich an Heideggers Rezeption der spekulativen Theologie der Tübinger Schule nun zeigen wird.

<sup>44</sup> O. Weiß, *Der katholische Modernismus: H. Wolf* (Hrsg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*. Paderborn u. a. 1998, 107–139, hier 109.

<sup>45</sup> Braig, *Der Modernismus und die Freiheit der Wissenschaft*, 14, vgl. auch 35, 39 und 54.

<sup>46</sup> Ausführlich J. Schaber, *Martin Heideggers ‚Herkunft‘ im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts: A. Denker/H.-H. Gander/H. Zaborowski* (Hrsg.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Freiburg–München 2004 (Heidegger-Jahrbuch 1), 159–184.

<sup>47</sup> Zitiert bei Ott, *Martin Heidegger*, 106.

## II. Heidegger rezipiert durch Carl Braig die spekulative Theologie der Tübinger Schule

Der Theologiestudent Martin Heidegger hörte die Vorlesungen des Dogmatikers Carl Braig erstmals im Wintersemester 1910/11.<sup>48</sup> Braig las, laut den Vorlesungsverzeichnissen der Katholisch-Theologischen Fakultät, einen sich ständig wiederholenden und sich über zwei Semester hin erstreckenden Zyklus: im Wintersemester vierstündig „*Einleitung in die Dogmatik* (katholische Glaubenslehre) *und allgemeine Gotteslehre*“ sowie zweistündig „*Theologische Anthropologie*“, im Sommersemester vierstündig „*Theologische Kosmologie/Schöpfungslehre* (*Ursprung, Erhaltung und Regierung der Welt*)“ sowie zweistündig „*Lehre von der Sünde und allgemeine Gnadenlehre*.“<sup>49</sup> Wenn Martin Heidegger im Wintersemester 1910/11 bei Carl Braig gehört hat, nach Bernhard Casper allerdings nur die vierstündige ‚Einleitung in die Dogmatik und Gotteslehre‘<sup>50</sup>, und wenn er im Sommersemester 1911 aus gesundheitlichen Gründen beurlaubt war, dann bedeutet seine Äußerung, daß er auch noch nach seinem Studienwechsel in die naturwissenschaftliche Fakultät ab dem Wintersemester 1911/1912 aus persönlichem Interesse weiterhin die dogmatischen Vorlesungen Braigs gehört habe<sup>51</sup>, daß er die zweistündige ‚Theologische Anthropologie‘ im Wintersemester 1911/1912 und die anderen beiden Vorlesungen im Sommersemester 1912 besucht hat.

Den Vorlesungszyklus Braigs durchzieht ein enger systematischer Zusammenhang, den zwei herausragende Theologen der katholischen Tübinger Schule in ihren Hauptwerken thematisiert haben: Johann Adam Möhler (1796–1838) in seiner *Symbolik* und Braigs Lehrer Johann Ev. Kuhn (1806–1887) in seiner *Katholischen Dogmatik* bzw. in seiner als Fortsetzung zur Dogmatik gedachten *Allgemeinen Gnadenlehre*.

---

<sup>48</sup> Im Nachlaß von Pfarrer Johann Braig, einem Verwandten von Carl Braig, wurden mehrere Vorlesungsmsskripte von Carl Braig gefunden, die teilweise auf 1905 und 1909 datiert, zumeist jedoch undatiert sind. Die Themen kreisen um den Modernismus in Frankreich, das ‚politische‘ Papsttum, den Ultramontanismus und den Antimodernisteneid, um die Erkenntnislehre, den Realismus der menschlichen Erkenntnis und Immanuel Kant; Kant, den Modernismus und den Katholizismus, um unsere Gotteserkenntnis, Gott und die Vernunft, aber auch um das christliche Dogma und die Vernunft (Erzbischöfliches Archiv Freiburg, Na 112 – Nachlaß Pfarrer Johann Braig). Für den Hinweis danke ich Herrn Dr. Christoph Schmider, Erzbischöflicher Archividirektor, Freiburg.

<sup>49</sup> Parallel zu Braig hielten der Extraordinarius Prof. Dr. Heinrich Straubinger und der Direktor des Collegium Borromaeum, Dr. Jacob Bilz, ab dem WS 1911/1912 auch der Privatdozent Dr. Engelbert Krebs, dogmatische Vorlesungen. Während Krebs in jedem Semester immer neue Themen anbot, lasen Straubinger und Bilz einen sich ständig wiederholenden Zyklus zur *Sakramentenlehre*, *Eschatologie*, *Soteriologie* (Lehre von der Person und dem Werk Jesu Christi) und *Rechtfertigungslehre*.

<sup>50</sup> Casper, Martin Heidegger und die Theologische Fakultät 1909–1923, 536.

<sup>51</sup> Heidegger, Zur Sache des Denkens, 82.

Heidegger besaß ein eigenes, wohl antiquarisch erworbenes Exemplar der *Symbolik* Möhlers (Vorbesitzer *Job. Blaier*)<sup>52</sup>, das er am 2. Mai 1953 seinem Nefen Heinrich Heidegger schenkte. Seinem Bruder Fritz überließ Heidegger die wohl ebenfalls antiquarisch erworbene *Dogmatik* Kuhns (Vorbesitzer: *F. Herbwick*) mit der Widmung: „*Dem mitdenkenden Bruder zum Dank, im März 1944, Martin.*“<sup>53</sup> Das Werk war ein Geschenk nachträglich zum 60. Geburtstag des Bruders und gleichzeitig zu seinem Namenstag am 5. März; zu den Namenstagen haben sich die Brüder gegenseitig gratuliert.<sup>54</sup> Wann Martin Heidegger seinem Bruder auch noch Kuhns „*Christliche Lehre von der göttlichen Gnade*“ (Tübingen 1868) geschenkt hat, ist nicht bekannt. Die Themen, die in diesen Werken behandelt werden, sind: bei Kuhn Einleitung in die Dogmatik, allgemeine Gotteslehre, Trinitätslehre und Gnadenlehre, bei Möhler Urstand, Sünde und Rechtfertigung des Menschen.

Der junge Theologiestudent Heidegger, der wie sein Lehrer Braig antimoderntistisch eingestellt ist, lernt die Theologie der katholischen Tübinger Schule und damit eine positive Einschätzung des Deutschen Idealismus und eine positive katholische Auseinandersetzung mit dem idealistischen Denken kennen, waren doch während der Modernismuskontroverse in den Jahren nach 1907 ‚Kantianismus‘, ‚Deutscher Idealismus‘ und ‚protestantische Theologie‘ für neuscholastische Theologen austauschbare Begriffe, die heftige apologetische und konfessionelle Kontroversen auslösten. Während Heidegger 1911/1912 Kant und Hegel noch kritisierte<sup>55</sup>, dauerte es nicht mehr lange, bis er die konfessionellen Vorbehalte gegenüber Kant und Hegel abgeschüttelt hatte. Der 1913 frisch promovierte Heidegger sucht nach einem wissenschaftlichen Verständnis „der Entstehungsgeschichte der protestantischen Theologie und damit zentraler Problemzusammenhänge im deutschen Idealismus.“<sup>56</sup> Deswegen studiert er *erneut*<sup>57</sup> die Werke Luthers und erforscht die „Gottes-, Trinitäts-, Urstands-, Sünden- und Gnadenlehre der Spätscholastik.“<sup>58</sup> Er erkennt, daß die Idee des Menschen und des Lebensdaseins, die philosophische Anthropologie, in der christlichen

<sup>52</sup> *Symbolik* oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Mainz 1843. Die 6. Auflage hat den Text der letzten von Möhler bearbeiteten 5. Auflage von 1838. Weil Möhler kurz darauf starb, ist der 6. Auflage eine Lebensskizze Möhlers vorgeschoben, deren Autor jedoch nicht genannt wird.

<sup>53</sup> Band 1: Erste Abtheilung: Einleitung in die katholische Dogmatik. Tübingen 1859. – Band 1: Zweite Abtheilung: Die allgemeine Gotteslehre. Tübingen 1862. – Band 2: Die Trinitätslehre. Tübingen 1857.

<sup>54</sup> Vgl. *H. D. Zimmermann*, Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht. München 2005, 168.

<sup>55</sup> Vgl. *Heidegger*, Frühe Schriften (GA 1), 2 f.

<sup>56</sup> *Heidegger*, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (GA 16), 42.

<sup>57</sup> *Heidegger* zeigte Otto Pöggeler bei einem Spaziergang 1959/1961 vom Fuße des Schloßberges aus das Zimmer, in dem er während seines Theologiestudiums als Alumne des erzbischöflichen ‚Collegium Borromaeum‘ 1909–1911 gewohnt und schon damals Luther studiert habe. Vgl. *O. Pöggeler*, Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt: *A. Denker/H.-H. Gander/H. Zaborowski* (Hrsg.): Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Freiburg–München 2004 (Heidegger-Jahrbuch 1), 185–196, 185.

<sup>58</sup> *Heidegger*, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (1922), 36.

Theologie und diese wiederum letztlich in der aristotelischen Philosophie und in der neuplatonisch-augustinischen Anthropologie gründen. Von seinem Lehrer Braig hat Heidegger gelernt, nicht einfach nur auf die literargeschichtlichen Filiationen zu achten (‚Vielwisserei‘), sondern die philosophischen und theologischen Elemente eines Begriffes zu erfassen, seine organische Begriffsgeschichte zu erkennen und ein gründliches Verständnis der Stamm- und Leitbegriffe des menschlichen Denkens zu gewinnen (‚Destruktion‘). Durch seinen Lehrer Braig wurde Heidegger in die dogmatische und dogmengeschichtliche Theologie eingeführt und dies konkret am Leitfaden der Werke Johann Adam Möhlers und Johann Ev. Kuhns.

Für Johann Adam Möhler rückt in seinem letzten Lebensjahrzehnt der Mensch in den Mittelpunkt seines theologischen Interesses. Seine *Symbolik*, in der es ihm nicht einfach um einen historischen Vergleich der verschiedenen christlichen Konfessionen ging, ist für Möhler eine Form der systematischen Glaubenswissenschaft. Er versucht im Blick auf die dogmatischen Gegensätze zwischen Katholiken, Protestanten und anderen Reformierten die innere Kraft und Stärke der katholischen Glaubenswahrheiten herauszuarbeiten und dadurch hervorzuheben. Im Zentrum der reformatorischen Glaubensspaltung stand für Möhler eine anthropologische Frage, weshalb sich seine *Symbolik* in weiten Teilen als christliche Anthropologie gestaltet.

Möhler versteht das Dasein des Menschen von der Trinität Gottes her. Er reflektiert und rechtfertigt diese theologische Deutung des menschlichen Daseins und kommt in Auseinandersetzung mit dem idealistischen Menschenbild seiner Tage zu dem Ergebnis, daß nur die Offenbarung einen erschöpfenden Blick in die Tiefen und Geheimnisse des Menschen gewähren könne. „In den Entgegnungen, die sein Werk über die dogmatischen Gegensätze der verschiedenen christlichen Konfessionen ausgelöst hat, war ihm in Ferdinand Christian Baur's Menschenbild eine Deutung des menschlichen Daseins entgegengetreten, die derart stark vom Idealismus eines Hegel beeinflusst war, daß sie kaum mehr als eine theologische, sondern als eine philosophische Anthropologie angesprochen werden muß. Diese aber lief auf eine pantheistische Deutung menschlicher Existenz hinaus.“<sup>59</sup> Möhler hält eine rein philosophische Anthropologie für unmöglich, weil sie notwendig im Pantheismus ende: „So oft von rein philosophischen Standpunkten aus, wir meinen, so oft ohne Berücksichtigung oder Kenntniß der geoffenbarten Wahrheit das Verhältniß des menschlichen Geistes zu Gott tiefer ergründet werden wollte, sah man sich zur Annahme der Homousie, der Wesensgleichheit der göttlichen und menschlichen Natur, genöthigt, zum Pantheismus, und damit zur hochmüthigsten Vergötterung des Menschen. Wie dagegen das katholische Lehrsystem von vorneherein dem

---

<sup>59</sup> J. R. Geiselman, Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Freiburg 1955, 197.

Pantheismus begegnet, und von dem Geist der Demuth erfüllt ist, gleichwohl aber jenes tiefere wissenschaftliche Bedürfniß befriedigt, welches sich eine pantheistische Weltweisheit zu befriedigen vergebens bemühet, ist aus dem Obigen ersichtlich. Was der Mensch als Geschöpf durch seine sich selbst überlassene Natur nicht zu erreichen vermag, wird ihm als Gnade des Schöpfers gewährt.“<sup>60</sup>

Die theologische Anthropologie geht vom Fall und der Selbstentfremdung des Menschen aus, die philosophische nicht: „Das Erste demnach, was uns beschäftigt, ist der Urstand des Menschen. Der gefallene Mensch, als solcher, vermag in keiner andern Weise zur Wahren und reinen Kenntniß seiner ursprünglichen Beschaffenheit zu gelangen, als durch die Belehrungen göttlicher Offenbarung; denn auch Das ist ein Theil des Schicksals des von Gott entfernten Menschen, daß er zugleich sich selbst entfremdet wird, und weder wahrhaft weiß, Was er anfangs gewesen, noch Was er geworden ist. Vorzüglich muß bei der Bestimmung des Urstandes des Menschen der Blick auf die Erneuerung des Gefallenen in Christo Jesu gerichtet werden; denn da die Wiedergeburt eben in der Wiederbringung des uranfänglichen Zustandes besteht, und die Um- und Neuschaffung die wiedergewonnene erste Schöpfung ist, so gewährt uns auch die Einsicht in Das, was uns Christus zurückgegeben hat, den erwünschten Aufschluß über Das, was uns gleich von Anfang an gegeben war. Dieser Weg wurde auch von jeher und von allen Seiten betreten, wenn die ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen ausgemittelt werden sollte.“<sup>61</sup> Dem Menschen enthüllt sich seine Tiefe nur durch die Belehrung göttlicher Offenbarung. ‚Offenbarung‘ sind alle Mitteilungen Gottes, „die von außen an den Menschen herantreten. Diese aber sind nicht etwas, was dem Wesen des Menschen fremd wäre. Im Gegenteil: Die Mitteilungen von außen führen zu entsprechenden Entdeckungen im Innern. Durch sie wird der Mensch recht eigentlich in sich hineingeworfen. Die Offenbarung erst sagt dem Menschen, was er ‚ist‘.“<sup>62</sup>

Möhler zeichnet aus, daß ihn als Kirchenhistoriker nicht einfach beschäftigt, was einmal war, sondern welche Auswirkungen das Vergangene auf die Gegenwart hat. Wenn er theologische Probleme erörtert, dann schaut er zurück auf die dogmengeschichtlichen Bewegungen der Alten Kirche in den ersten Jahrhunderten des Christentums und auf das ihnen zugrunde liegende Gott-Welt-Verhältnis. „So werden ihm bestimmte dogmengeschichtliche Erscheinungen der alten Kirche zu Typen der geistigen Bewegungen seiner Gegenwart.“<sup>63</sup> Der Arianismus ist der Typus des modernen Deismus, der gnostische Dualismus der

<sup>60</sup> J. A. Möhler, *Symbolik*. Mainz 61843, 30 (§ 1: Urstand des Menschen nach katholischer Lehre).

<sup>61</sup> Möhler, *Symbolik*, 27 (§ 1).

<sup>62</sup> Geiselman, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, 199.

<sup>63</sup> Geiselman, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, 139 f.

Typus des lutherischen Systems, der Sabellianismus der Typus des modernen Pantheismus des deutschen Idealismus.<sup>64</sup> Wurde damit Möhlers Unterscheidung der philosophischen und theologischen Anthropologie sowie der innere theologische Zusammenhang von Gottes-, Trinitäts- und Schöpfungslehre (Verhältnis Gott-Welt), Urstands-, Sünden- und Gnadenlehre (Verhältnis Gott-Mensch) deutlich, so ist nun noch ein Blick auf die konfessionellen Gegensätze innerhalb der theologischen Anthropologie notwendig.

Möhlers Bestimmung des ursprünglichen Daseins des Menschen dreht sich um „die Selbständigkeit, um den eigenen Willen und das Eigenwirken des Menschen außer und neben Gott, um die Frage, ob die Unschuld des ersten Menschen rein negativ im Sinne von nicht schuldig oder positiv im Sinne von Heiligkeit und realer Vollkommenheit zu verstehen sei, ob die ursprüngliche Gerechtigkeit dem Bereich der Natur oder der Übernatur zugehöre, ob sie zum Wesen des Menschen gehöre oder zu ihm als Akzidens hinzukomme, ob ein Unterschied zu machen sei zwischen dem Vermögen und seiner Tätigkeitsäußerung und demzufolge zwischen dem Bild Gottes (imago) als Inbegriff des natürlichen Vermögens des Menschen und der Gottähnlichkeit (similitudo) als Folge der Tätigkeit dieser Vermögen unter dem Einfluß der Gnade Gottes. Als Kernproblem der Lehre Möhlers vom Urstand des Menschen stellt sich die Wahlfreiheit des Menschen heraus, derart daß sie, zu einer Metaphysik der Freiheit vertieft, der tragende Grundpfeiler von Möhlers theologischem System überhaupt werden sollte.“<sup>65</sup> Er gewinnt seine Auffassung vom Urstand des Menschen, dem Fall und der Erlösung des Menschen aus der kontroverstheologischen Auseinandersetzung mit der Urstandslehre des Konzils von Trient (*Scholastik*) in Absetzung von der reformatorischen Urstandslehre Martin Luthers sowie deren idealistischer Weiterführung bei Schelling (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*) und Hegel (*Wissenschaft der Logik, Vorlesungen über die Philosophie der Religion*).<sup>66</sup>

Die katholische Lehre vom Urstand und Fall des Menschen sowie von der Gnade als der Ergänzung der menschlichen Natur ist jedoch auch in der katholischen Theologie nicht einheitlich, wie der heftige literarische Streit zwischen Johann Ev. Kuhn (Tübinger Schule) und Constantin Freiherr von Schüzler (Neu-

<sup>64</sup> Geiselmann, Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers, 140 f. und 201 f. – Heidegger besaß auch die *Patrologie* von Johann Adam Möhler, die er seinem Bruder Fritz an Weihnachten 1922, kurz nach der Abfassung seiner ‚Vita‘ (im Juni 1922, vgl. GA 16, S. 41–45) und des ‚Natorp-Berichts‘ (Oktober 1922), schenkte: J. A. Möhler, *Patrologie, oder christliche Literaturgeschichte*. Band 1: Die ersten drei Jahrhunderte, hrsg. von Fr. X. Reithmayr. Regensburg 1840 (Vorbesitzer: B.v. Nonneuer, *theol.* 1852. Durchgestrichen *Kaiser, Pfr. u. Dekan 1862. Löffingen*).

<sup>65</sup> Geiselmann, Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers, 220.

<sup>66</sup> Vgl. Geiselmann, Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers, 214 ff.

scholastik) in den Jahren 1863–1866 gezeigt hat.<sup>67</sup> Während Kuhn die Auffassung vertritt, daß die Gnade eine Erleichterung des Freiheitsgebrauchs und eine Vertiefung der Erkenntnis durch eine ‚größere Kraft‘ und ein ‚helleres Licht‘ bewirke, kritisiert Schüzler an Kuhn, daß so die Wirkung des Übernatürlichen zu äußerlich bleibe und nicht in das Innerste des Menschen, in sein Wesen, vordringe. Er sieht eine wesentliche Bedürftigkeit der Natur für die Gnade, um ihr übernatürliches Ziel zu erreichen.<sup>68</sup> Die hier nur angedeuteten vielfältigen Differenzierungen in der Gottes-, Trinitäts-, Urstands-, Sünden- und Gnadenlehre und die damit verbundene Vielfalt philosophischer und theologischer Ansätze in der abendländischen Anthropologie lernte Heidegger unter der Anleitung von Carl Braig kennen und zu durchdenken.

Heidegger erkannte die überragende Bedeutung von Aristoteles und Augustinus für die abendländische Anthropologie.<sup>69</sup> Hier muß die Interpretation von Heideggers „*Phänomenologische[n] Interpretationen zu Aristoteles*“ (1922) und seinen Vorlesungen bzw. Übungen der Jahre 1919–1923 ansetzen. Er lernte durch die Theologen der katholischen Tübinger Schule zu sehen, daß nicht nur die aristotelische Philosophie auf das christliche Dogma angewendet wurde, sondern auch umgekehrt, daß der Zugang zur Philosophie des Aristoteles bislang nur über die lange Geschichte der christlichen Dogmatik, zuletzt der katholischen Neuscholastik, führt. Er sucht deshalb auf dem Wege der Destruktion nach einer neuen, nunmehr phänomenologischen ‚Blickrichtung‘ auf Aristoteles.<sup>70</sup>

Heidegger erkennt, daß die Philosophie ‚der heutigen Situation‘ sich bei der Ansetzung der Idee des Menschen, der Lebensideale, der Seinsvorstellungen vom menschlichen Leben in Ausläufern von Grunderfahrungen bewegt, „die die griechische Ethik und vor allem die christliche Idee des Menschen und des menschlichen Daseins gezeitigt haben.“<sup>71</sup> Er möchte zu den ursprünglichen Motivquellen zurück. Dabei ist ihm nicht wichtig, „lediglich bildhaft die verschiedenen Strömungen und Abhängigkeiten aufzuzeigen, sondern je an den ent-

<sup>67</sup> Zum historischen Hintergrund der Kontroverse vgl. *H. Wolf*, *Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologie Johannes von Kuhn 1806–1887*. Mainz 1992 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte: Reihe B; Band 58), 168–181. Zum theologischen Hintergrund vgl. *Fr. Kreuter*, *Person und Gnade*. Die systematische Grundlegung des Personbegriffes in der Theo-Logie und Anthro-Logie von J.E. von Kuhn unter Berücksichtigung der Natur/Gnade-Kontroverse mit C. von Schüzler. Frankfurt a.M. u.a. 1984. – Dem Kontrahenten von Kuhn, Constantin Freiherr von Schüzler (1827–1880) verdankte Martin Heidegger von 1913–1916 ein Stipendium, das ihm gewährt wurde, weil er zu versichern wußte, seine wissenschaftliche Lebenskraft im Dienste der christlich-scholastischen Philosophie und der katholischen Weltanschauung einzusetzen. Vgl. *Ott*, *Martin Heidegger*, 79 f.

<sup>68</sup> Vgl. *Kreuter*, *Person und Gnade*, 237 ff.

<sup>69</sup> Vgl. *Heidegger*, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1922), 39. – Im Vorwort zu seiner Vorlesung des Sommersemesters 1923 schreibt Heidegger: „Begleiter im Suchen war der junge *Luther* und Vorbild *Aristoteles*, den jener haßte.“ *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Frankfurt a.M. 1988, 5.

<sup>70</sup> *Heidegger*, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1922), 39.

<sup>71</sup> *Heidegger*, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1922), 34.

scheidenden Wendepunkten der Geschichte der abendländischen Anthropologie im ursprünglichen Rückgang zu den Quellen die zentralen ontologischen und logischen Strukturen zur Abhebung zu bringen. Diese Aufgabe ist nur zu bewerkstelligen, wenn eine vom Faktizitätsproblem, das heißt einer *radikalen phänomenologischen Anthropologie* her orientierte konkrete Interpretation der aristotelischen Philosophie verfügbar gemacht ist.<sup>72</sup> Aristoteles gewinnt „in seiner ‚Physik‘ einen prinzipiellen neuen Grundansatz, aus dem seine Ontologie und Logik erwachsen, von denen dann [...] die Geschichte der philosophischen Anthropologie durchsetzt ist.“<sup>73</sup>

Heidegger wird bewußt, daß Aristoteles für die griechische Lebensauslegung in ähnlicher Weise grundlegend ist wie Augustinus für die theologische Anthropologie. Um für die Entwicklung und die Umbildungen der theologischen Anthropologie überhaupt einen Maßstab zu haben, müsse „eine Interpretation der Augustinischen Anthropologie zur Verfügung stehen, die nicht etwa nur seine Werke exzerpiert nach Sätzen zur Psychologie am Leidfaden eines Lehrbuches der Psychologie oder Moralphologie. Das Zentrum einer solchen Interpretation Augustins auf die ontologisch-logischen Grundkonstruktionen seiner Lebenslehre ist in den Schriften zum pelagianischen Streit und seiner Lehre von der Kirche zu nehmen. Die hier wirksame Idee des Menschen und des Daseins weist in die griechische Philosophie, die griechisch fundierte patristische Theologie, in die paulinische Anthropologie und in die des Johannesevangeliums.“<sup>74</sup> Es sind demnach vor allem Aristoteles und Augustinus, die die Grunderfahrungen des menschlichen Daseins beschrieben haben. Den Grundansatz ihrer griechischen bzw. christlichen Lebensauslegung, aus dem ihre Ontologie und Logik erwachsen ist, möchte Heidegger auf dem Wege der Destruktion zurückgewinnen. Nur so erscheint es ihm möglich, einen von der christlichen Dogmatik gelösten, nunmehr phänomenologischen Blick auf Aristoteles zu gewinnen.

Nachdem dies erreicht ist, leitet Heidegger zur Seinsfrage über: „Die führende Frage der Interpretation muß sein: *Als welche Gegenständlichkeit welchen Seinscharakters ist das Menschsein, das ‚im Leben Sein‘ erfahren und ausgelegt?* Welches ist der Sinn von Dasein, in dem die Lebensauslegung den Gegenstand Mensch im vorhinein ansetzt? Kurz, in welcher *Seinsvorhabe* steht diese Gegenständlichkeit? Ferner: Wie ist dieses Sein des Menschen begrifflich expliziert, welches ist der phänomenale Boden der Explikation und welche Seinskategorien erwachsen als Explikate des so Gesehenen? Ist der Seinssinn, der das Sein des menschlichen Lebens letztlich charakterisiert, aus einer reinen Grunderfahrung

---

<sup>72</sup> Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (1922), 38.

<sup>73</sup> Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (1922), 38 f.

<sup>74</sup> Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (1922), 38. – Vgl. dazu Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (GA 16), 41 f.

eben dieses Gegenstandes und seines Seins genuin geschöpft, oder ist menschliches Leben als ein Seiendes innerhalb eines umgreifenderen Seinsfeldes genommen, beziehungsweise einem für es als archontisch angesetzten Seinssinn unterworfen?“<sup>75</sup> Hier (1922) liegt der Übergang von der Anthropologie zur Seinsfrage, die Heidegger in *Sein und Zeit* entfalten wird.

Max Müller erinnert sich 1947: „*Sein und Zeit* war ursprünglich geplant als ein Werk, das die neuartige christliche Anthropologie des hl. Augustinus konfrontieren sollte mit der in ihren Grundlagen ganz andersgearteten Anthropologie der heidnischen Antike, besonders des Aristoteles. Dieses Werk kam nie zustande, weil bei der Vergleichung beider Anthropologien die Notwendigkeit einer eigenen Anthropologie immer beherrschender in den Vordergrund trat. Nun sollte aber *Sein und Zeit* nicht nur diese eigentliche moderne Anthropologie entwickeln, vielmehr – wie in diesem Werke selbst unzählige Male betont ist – soll die gesamte Ontologie und anthropologische Metaphysik hier ein neues Fundament erhalten.“<sup>76</sup>

Heidegger beschreibt in der Existentialanalyse von *Sein und Zeit* jenen Zustand, den die Theologie ‚Urstand des Menschen‘ nennt. Die katholische und die protestantische Theologie bestimmen den ‚Urstand des Menschen‘ (Gnaden- und Rechtfertigungslehre) jedoch unterschiedlich. Ein Vergleich der logischen Struktur der theologischen Urstandslehre mit der logischen Struktur des philosophischen ‚Verfallens‘ ist nur mit der protestantischen Urstandslehre, nicht mit der katholischen möglich. Wenn Heidegger jedoch von der ‚Verfallensgeneignetheit des faktischen Lebens‘, vom ‚Verfallen‘ spricht, verwendet er zwar einen Begriff aus der theologischen Tradition, belegt ihn jedoch mit einer neuen Bedeutung. Er meint damit nicht, wie in der Theologie, ein objektives Geschehen ‚und etwas, was im Leben lediglich passiert‘, sondern das intentionale Wie des faktischen Lebens in seiner Sorgensbewegtheit.<sup>77</sup> Heidegger differenziert deshalb in *Sein und Zeit* zwischen der philosophisch-existenzialontologischen und der theologisch-ontischen Interpretation des Verfallens: „Die existenzial-ontologische Interpretation macht daher auch keine ontische Aussage über die ‚Verderbnis der menschlichen Natur‘, nicht weil die nötigen Beweismittel fehlen, sondern weil

<sup>75</sup> Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (1922), 40 f.

<sup>76</sup> M. Heidegger, Briefe an Max Müller und andere Dokumente. Freiburg–München 2003, 72. – Heidegger 1937/38 in einem Rückblick auf seinen bisherigen Weg: „In den Jahren 1920–1923 sammelten sich alle bisher tastend angerührten Fragen nach der Wahrheit, nach den Kategorien, nach der Sprache, nach Zeit und Geschichte auf den Plan einer ‚Ontologie des menschlichen Daseins‘. Diese war aber nicht gedacht als ‚regionale‘ Abhandlung der Frage nach dem Menschen, sondern als Grundlegung der Frage nach dem Seienden als solchen – als Auseinandersetzung zugleich mit dem Anfang der abendländischen Metaphysik bei den Griechen.“ Besinnung (GA 66). Frankfurt a.M. 1997, 413. – Aus diesem Grund beschränkt sich Heidegger in *Sein und Zeit* darauf, seinen ursprünglichen Ausgangspunkt, den Vergleich der Anthropologien von Aristoteles und Augustinus, nur noch in einer Fußnote kurz anzudeuten. Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1986, 199, Anm. 1.

<sup>77</sup> Vgl. Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (1922), 19.

ihre Problematik vor jeder Aussage über Verderbnis und Unverdorbenheit liegt. Das Verfallen ist ein ontologischer Bewegungsbegriff. Ontisch wird nicht entschieden, ob der Mensch ‚in der Sünde ersoffen‘, im status corruptionis ist, ob er im status integritatis wandelt oder sich in einem Zwischenstadium, dem status gratiae, befindet.“<sup>78</sup> Heidegger löste sich also aus der theologischen Tradition, die er durch die Anleitung Carl Braigs über das Studium der Werke Johann Adam Möhlers und Johann Ev. Kuhns kennengelernt hatte. Ohne diese theologische ‚Herkunft‘ wäre er nicht auf die *vor* jeder theologischen Aussage liegende ontologische Struktur des menschlichen Daseins gestoßen.<sup>79</sup> Heidegger sagt selbst: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“<sup>80</sup>

### III. Der alte Heidegger und Carl Braig

Rechnet man, wie Martin Heidegger es bei seinem Lehrer ausdrücklich tat, Carl Braig zur Überlieferung der Tübinger Schule, so geschieht dies, weil Braig in Tübingen studiert hatte, dort Repetent und Lehrstuhlvertreter von Johann Ev. Kuhn war und sich dem spekulativen Denken seines Lehrers Kuhn und der Tradition der ‚Tübinger Schule‘ immer verpflichtet wußte.<sup>81</sup> Selbst in einer Zeit, da an den höheren Lehranstalten sowohl die Philosophie als auch die Theologie *gravi Scholasticorum more* behandelt werden sollte, hielt Braig an seiner, in den Augen der Bischöfe ‚längst veralteten‘ und deswegen umstrittenen dogmatischen Methode, seiner ‚Tübinger Lehrmethode‘ fest.

Martin Heidegger hatte, als er das Theologiestudium im Wintersemester 1909 begann, eine ausgeprägt ultramontane und antimodernistische Grundhaltung.<sup>82</sup> Ganz nach Vorgabe der kirchlichen Meinung interessierte er sich in der Philosophie besonders für die objektiven, unveränderlichen und ewig gültigen Wahrheiten<sup>83</sup> sowohl in der strengsten und siegreichsten aller Wissenschaften, der Ma-

---

<sup>78</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, 179 f.

<sup>79</sup> Vgl. K. Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers* [Diss. phil., Rom 1962], Mainz-Freiburg 2003, 598–606.

<sup>80</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 91990, 96.

<sup>81</sup> U. Köpf, Artikel ‚Tübinger Schulen‘: G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXXIV, Berlin–New York 2002, 165–171, hier 170. Vgl. U. Köpf, *Die theologischen Tübinger Schulen: Ders.* (Hrsg.), *Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung*. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler. Sigmaringen 1994 (Contubernium; 40), 9–51, hier 16 f. – M. Seckler, Artikel ‚Tübinger Schule‘ (katholisch): *Lexikon für Theologie und Kirche X* (2001), 288–291, bes. 289.

<sup>82</sup> Ausführlich J. Schaber, *Martin Heideggers ‚Herkunft‘ im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts*: A. Denker/H.-H. Gander/H. Zaborowski (Hrsg.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Freiburg–München 2004 (Heidegger-Jahrbuch 1), 159–184.

<sup>83</sup> Vgl. Heideggers frühen Aufsatz vom März 1911: *Zur philosophischen Orientierung für Akademiker: Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), 11–14.

thematik<sup>84</sup>, als auch in der Logik.<sup>85</sup> Ohne die Begegnung mit Carl Braig wäre sein Denk- und damit Lebensweg anders verlaufen. Durch Braig gewann er einen Zugang zur Geschichte und Geschichtlichkeit der Philosophie und Theologie, den er in den Jahren 1912–1922 in der Begegnung mit Heinrich Rickert und Heinrich Finke sowie in Auseinandersetzung mit Wilhelm Dilthey und Edmund Husserl zur *phänomenologischen Hermeneutik auf dem Wege der Destruktion* ausgearbeitet und zu einem eigenen philosophischen Ansatz entfaltet hat. Dies führte dazu, daß die bei ihm „durch die Vorliebe für Mathematik genährte Abneigung gegen die Geschichte gründlich zerstört wurde.“<sup>86</sup>

Theodore Kisiel fragt, warum sich Heidegger erst im Alter an Braig erinnert und nicht schon früher auf ihn hinweist? Ihn interessiert, warum Heidegger in seinen späten autobiographischen Andeutungen nicht von seinen Erfahrungen in den Jahren 1917–1919 und nicht von seinem Bruch mit dem Katholizismus, sondern von Conrad Gröber und Carl Braig erzählt? Er vermutet, daß Heidegger mit seinen autobiographischen Erinnerungen zur Legendenbildung um seine Anfänge beitragen wollte.<sup>87</sup> Dieser Eindruck konnte jedoch nur deshalb entstehen, weil zahlreiche autobiographische Äußerungen Heideggers lange Zeit nicht bekannt waren. Inzwischen wurden viele Reden Heideggers und Zeugnisse seines Lebensweges veröffentlicht, die ein etwas anderes Licht auf den späten Heidegger werfen.

Seit seiner Emeritierung im Jahre 1951 schaut Heidegger auffallend oft auf seinen Denk- und Lebensweg zurück und äußert sich dazu, denn „es gehört zu den Geheimnissen des menschlichen Lebens und des Denkens zumal, daß man das Lied und den Lichtstrahl, worin wir die Dinge zu sehen pflegen, daß man dieses Licht selten und kaum – und ich sage es ganz deutlich – sehr spät erblickt.“<sup>88</sup> 1953/1954 kommt er auf sein Theologiestudium zu sprechen<sup>89</sup>, in der Tischrede bei der Primizfeier seines Neffen Heinrich deutet Heidegger 1954 an, daß sich mit der Primiz Heinrichs eine Bitte von Heideggers Eltern und Großeltern erfüllt habe, nachdem ja er einst den eingeschlagenen Weg zum Priestertum abgebrochen hatte.<sup>90</sup> In derselben Ansprache erzählt Heidegger von seiner Kindheit, von Vater und Mutter, etwas ausführlicher kommt er im selben Jahr in seiner Erinnerung „Vom Geheimnis des Glockenturms“ darauf zu sprechen.<sup>91</sup> 1957 und

<sup>84</sup> Vgl. Braig, *Der Modernismus und die Freiheit der Wissenschaft*, 53. – *Ders.*, Was soll der Gebildete von dem Modernismus wissen? Freiburg i. Br. 1908, 24.

<sup>85</sup> Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), 38.

<sup>86</sup> Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), 39, vgl. auch 42.

<sup>87</sup> Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley – Los Angeles – London 1993, 6.

<sup>88</sup> M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976* (Ga 16), Frankfurt a.M. 2000, 561.

<sup>89</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 91990, 96.

<sup>90</sup> Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), 488.

<sup>91</sup> M. Heidegger, *Denkerfahrungen 1910–1976*, Frankfurt a.M. 1983, 63–66.

1963 setzt Heidegger, wie einleitend nachgewiesen, seinem Lehrer Carl Braig ein Denkmal, 1964 sagt er zu seinem 70jährigen Bruder Fritz: „Die Mitgift der Herkunft legt sich uns erst im Alter ins Einfache und Klare vor.“<sup>92</sup> In diesen größeren Zusammenhang gehören Heideggers späte Äußerungen über Carl Braig. Im Alter wurde ihm bewußt, daß „die entscheidende und darum in Worten nicht faßbare Bestimmung für die spätere eigene akademische Lehrtätigkeit“<sup>93</sup> von seinem Dogmatikprofessor Carl Braig ausging.

---

<sup>92</sup> Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), 594.

<sup>93</sup> Heidegger, *Frühe Schriften*, X f.

