

Gerd Haeffner SJ
Rätsel Heidegger

Am 26. September 1889, also vor genau hundert Jahren, wurde Martin Heidegger geboren. Im Mai 1976 starb er. Ist sein Jubiläumsgeburtstag ein Anlaß, auf sein Werk zurückzuschauen und Bilanz zu ziehen? Das kann man bezweifeln. Seit Heideggers Tod sind erst 13 Jahre vergangen – Jahre, in denen seine literarische Präsenz, durch die Publikation der Gesamtausgabe, eher noch dichter war als im letzten Jahrzehnt seines Lebens. Denn da Heidegger ohnehin zurückgezogen lebte und nicht in die öffentliche Diskussion eingriff, war sein Tod eher ein Ereignis der privaten als der philosophischen Sphäre. Sein Werk ist nur zu einem (wenngleich dem größeren) Teil veröffentlicht. Seine Rezeption ist noch von vielen Fragen bestimmt. Unter weltanschaulicher Hinsicht bleibt Heidegger nach wie vor umstritten; es scheint sogar, als ob die Fronten sich da eher verhärteten.

Kann man schon abschätzen, was von seinem Werk „bleiben“ wird? Wird Heidegger definitiv in die Reihe der Klassiker der Philosophie einrücken, oder wird, wie es einer formulierte, seine Wirkung sich als viel Lärm um nichts erweisen?

Nun ist es so eine Sache mit einer globalen Beurteilung einer Philosophie. Würde man das, worum es in ihr geht, auch ohne die anstrengende Wanderung durch ihr Labyrinth mit wenigen und leicht faßlichen Worten resümieren können, anders gesagt: könnte man in eine Philosophie anders als denkend hineinkommen, dann wäre das gerade schon ein Zeichen dafür, daß es sich nicht um Philosophie handelt. Denn die „Ergebnisse“ der Philosophie sind nicht einfach weiterzuerzählen; um sie zu verstehen, muß man den Weg gehen, der zu ihnen führt. Außerdem: Würde man so einfach auseinanderdividieren können, was bleibt und was nicht, dann hätte man schon einen Maßstab des Wahren und Wertvollen vorausgesetzt. Es macht aber gerade den Impuls des philosophischen Geistes aus, diesen Maßstab nicht nur inhaltlich je neu zu bestimmen, sondern ihn auch in seinem formalen Sinn zu befragen: Was ist Wahrheit? Ist sie ein zeitloser Bestand oder spricht sie aus der Geschichte?

Auf solche Auskünfte hin kann es nun allerdings leicht geschehen, daß das gutgemeinte Interesse des Nichtfachmanns in Ärger umschlägt: Solche Antworten würden zwar den Philosophen trefflich vor zudringlichen Fragen zum Sinn seines Tuns schützen, von diesem Sinn überzeugen aber könnten sie nicht. Es sei offenbar nicht nur ziemlich schwer, in die Philosophie hineinzukommen, sondern noch viel schwerer, wieder aus ihr heraus in das gewöhnliche menschliche Miteinander zu kommen. Und wenn diese fatale Tendenz schon an den Philosophen all-

gemein beobachtet werden müsse, so ganz besonders an Heidegger und an denen, die viel von ihm halten!

An dieser Stelle muß der Verfasser dieser Zeilen den erhöhten Platz des objektiv-neutralen Berichterstatters und Merkers verlassen und auf eigenes Risiko in die Arena steigen. Als einer von denen, die Interesse und Sympathie für das Werk Heideggers haben, läßt er sich die genannten Vorwürfe nicht gern an den Kopf werfen. Er muß sich wehren. Ich muß mich den Fragen stellen.

Auf die kritischen Anfragen, die von außen an mich herangetragen werden, muß ich schon deshalb hören, weil diese manchmal nur das Echo von Zweifeln sind, die aus meinem eigenen Inneren kommen. Welche emotionalen Wechselbäder hat Heidegger mir nicht schon bereitet: Faszination von seiner denkerischen Kraft – Ärger über die Eigenwilligkeiten seiner Sprache und seines Denkstils; Berückung durch die Fruchtbarkeit seiner Interpretationen anderer Denker – Beirung durch die Gewaltsamkeiten und Einseitigkeiten seiner Lektüre. Schlimmer noch das Wechselbad der Evidenzgefühle: War man soeben noch fasziniert den Wegen gefolgt, auf denen verborgene Sachverhalte ans Licht gehoben wurden, so fragt man sich unter Umständen drei Tage später, was das war, was man zu sehen gemeint hatte. Vielleicht noch wichtiger: Wenn ich daran denke, wieviel von der Zeit und der Energie meines Lebens ich schon in die Beschäftigung mit Heideggers Schriften investiert habe (von denen keineswegs schon alle publiziert oder gar gelesen sind), dann frage ich mich manchmal: Kann ich das verantworten? Zumal dem Christen und Priester, der ich sein will, ist diese Frage unausweichlich. Ist schon das Philosophie-Treiben als solches, nach einem beunruhigenden Wort von Peter Wust, „sub specie Crucifixi“ (angesichts des Gekreuzigten) ein höchst problematischer Luxus, um wieviel mehr gilt das für das Lernen bei einem Denker, dessen Gesamtausgabe auf über hundert Bände veranschlagt ist! Die Frage „Lohnt es sich?“, als zu primitiv mit philosophischen Argumenten aus dem Raum gedrängt, kommt also ganz penetrant durch die Hintertür wieder herein.

Je länger man sich mit Heidegger befaßt, desto mehr lernt man ihn natürlich kennen; die zunächst unvermeidlichen groben Mißverständnisse lösen sich auf. Im selben Maß aber wachsen neue Probleme: solche des tieferen Verständnisses, einer echten Aneignung. Es sind Probleme, die anfangs nur wenig sichtbar waren. Heidegger, der schwer Verständliche, wird zum Rätsel Heidegger.

Dieses Rätsel möchte ich in diesem Essay in teilweise recht subjektiver Weise umschreiben: so wie es sich mir aufdrängte. Daß dabei der eigentliche philosophische Gehalt im Hintergrund bleiben wird, nehme ich in Kauf. Diesem kann man sich ohnehin nicht beschreibend oder erzählend, sondern nur mit- und nachdenkend nähern. Da dies schon vielfach versucht worden ist¹, darf es hier vielleicht unterbleiben. Statt dessen wird die Zustimmung des Lesers dazu erbeten, daß hier einmal das sonst eher weggeschobene Emotionale, Äußere, Persönliche ins Wort kommen darf. Im Spiegel, der das Auf und Ab einer Bemühung um Heideggers

Gedanken zeigt, mag der Leser vielleicht doch auch etwas von Heideggers Art selbst erkennen.

Unter drei Rücksichten soll dies geschehen. Heideggers Stellungnahme für das Dritte Reich schien mir zwar zunächst ein politischer Irrtum gewesen zu sein, der mit seinem Denken kaum etwas zu tun hatte; heute stellt sich dieser Zusammenhang doch als komplexer und als schwerer zu bewältigen dar. Hingegen bewegte mich schon lange die Frage, ob Heideggers zweideutige Haltung zum Christentum die Bemühungen von Christen um seine Gedanken eher fruchtbar machen oder letztlich frustrieren müßte. Schließlich: Welche Art von Denkerexistenz, von Mensch, verbirgt und enthüllt sich im bald schlicht-durchsichtigen, dann wieder verschlossenen Stil des Heideggerschen Riesen-Opus?

Heidegger und das Politische

Ich beginne mit dem ersten Thema, das in den letzten Monaten das Publikum vor allem beschäftigt hat: dem der Liaison des Philosophen mit dem Nationalsozialismus, insbesondere während seines Rektorats an der Universität Freiburg i. Br. (21.4.1933–23.4.1934). Neuere Forschungen haben dazu beigetragen, die Beziehungen Heideggers zum Nationalsozialismus doch enger zu sehen, als dies in den letzten Jahren, nicht zuletzt aufgrund von Heideggers Selbstdarstellung, der Fall war. In der Öffentlichkeit eines bisher einigermaßen ahnungslosen Frankreich machte das Buch von Victor Farias Furore, das neue Dokumente ans Licht bringt, zugleich aber in seiner Deutung von einem starken inquisitorischen Vorurteil geprägt ist und gelegentlich selbst hinter den Anforderungen historischer Zuverlässigkeit einigermaßen zurückbleibt („Heidegger et le nazisme“, Paris 1987; deutsch: „Heidegger und der Nationalsozialismus“, Frankfurt 1989). Historisch wesentlich ernsthafter und reicher dokumentiert, obwohl in der Gesamtbeurteilung auch nicht ganz *sine ira et studio* sind die Studien des Freiburger Wirtschafts- und Sozialhistorikers Hugo Ott, vor allem sein Buch „Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie“ (Frankfurt 1988).

Die Fakten stellen sich etwa folgendermaßen dar. Wohl schon seit dem Anfang der 30er Jahre hatte Heidegger Kontakte zur damals schon nationalsozialistisch unterwanderten Deutschen Studentenschaft. Eine Gruppe nationalsozialistischer Dozenten arbeitete planmäßig darauf hin, daß Heidegger zum Rektor gewählt wurde. Als solcher hoffte er, mit Hilfe der von der Jugend entfalteten neuen Dynamik eine Reform des gesamten deutschen Universitätslebens zu initiieren. Dazu hielt er engere Kontakte mit anderen nationalsozialistischen Rektoren (in Frankfurt, Kiel, Göttingen), mit Führern des NS-Studentenbunds und mit Stellen im preußischen Kultusministerium. In einigen Aufrufen und Reden vor Studenten fand Heidegger Worte der Identifikation mit Hitler, die skandalös sind.

Was Heidegger bei seiner Reformbemühung vorschwebte, hat er in seiner Rektoratsrede vom 27. Mai 1933 formuliert, zu der ihm übrigens damals seine Freunde Jaspers und Bultmann gratulierten. Mit diesem Programm ist er gescheitert. Unter den äußeren Faktoren dafür sind zu nennen: Heideggers „Privat-Nationalsozialismus“ fand bei der Partei keinen Rückhalt; die Kollegen wollten und konnten das hergebrachte akademische Leben nicht einer so radikalen Veränderung aussetzen, deren Sinn sie ohnehin nicht recht einsahen. So genügten relativ harmlose Konflikte mit dem Kultusministerium, daß Heidegger sein Amt zur Verfügung stellte. Obwohl dieser Schritt in sich nicht die Folge eines Abrückens vom Nationalsozialismus gewesen zu sein scheint, hat Heideggers Ablösungsprozeß von der Partei damals begonnen. Allerdings ist er nicht nur bis 1945 formell Parteimitglied geblieben, sondern hat auch nach 1934 noch gelegentlich mit Stellen des Regimes gut zusammengearbeitet und Aussagen im Sinn eines „besseren“ Nationalsozialismus gemacht.

Es sind vor allem drei Fragen, die man sich angesichts dieser Fakten stellt: 1. Was hat sich Heidegger als Mensch damals zuschulden kommen lassen? 2. Wie hat er nach 1945 zu seiner Aktivität von 1933/34 gestanden? 3. Wie eng ist die Beziehung zwischen Heideggers NS-Engagement und seiner Philosophie?

Zu Punkt 1: Heidegger hatte zwar keine Sympathie für die Intellektualität der jüdisch-liberalen Großstadtkultur, war aber kein Antisemit oder gar Rassist. Er hatte nicht wenige jüdische Schüler; einigen verhalf er, als es kritisch wurde, zu Stellen im Ausland. Daß er nach 1933 zu ihnen, vor allem aber zu seinem Lehrer Husserl, nicht mehr öffentlich stand, ist wohl aus einer gewissen Feigheit zu verstehen. Gegen sie unternommen hat er nichts. Daß er versuchte, überzeugten Katholiken an der Fakultät die Wirkungsmöglichkeit zu beschneiden, war Konsequenz seiner Abneigung gegen die Kirche, die er als reaktionäre Kraft ansah. Daß Heidegger, wie Ott nachzuweisen versucht, einen Kollegen, den Chemiker Staudinger, wegen seines Pazifismus denunzierte, so daß ihm zunächst die (dann doch nicht vollzogene) Entlassung drohte, wäre ein schwarzer Punkt in der damaligen Biographie Heideggers, der man einerseits nichts eigentlich Strafwürdiges vorwerfen kann, die man aber andererseits – auch abgesehen von dem zugrundeliegenden Irrtum – nicht für so lauter und vorbildlich anerkennen kann, wie man sich das von einem Philosophen erwarten möchte.

Zu Punkt 2: Es ist ein beirrendes Faktum, daß Heidegger sich weder vor noch nach 1945 jemals öffentlich von seiner damaligen Parteinahme für den Nationalsozialismus distanziert hat. Natürlich darf man voraussetzen, daß diese Distanzierung der Sache nach längst geschehen war. Die 1936 bis 1938 geschriebenen, aber erst 1989 publizierten „Beiträge zur Philosophie“ zeigen das ebenso wie (freilich verschlüsselte) Bemerkungen in Vorlesungen ab etwa 1936. Daß ein eindeutiger öffentlicher Bruch vor 1945 nicht erfolgte, ist einigermaßen verständlich, wenn man bedenkt, mit welchen Repressalien für Heidegger und seine Familie

die Partei auf einen solchen Schritt geantwortet hätte. Warum aber auch später keine klare Reinigung, keine öffentlichen – private hat es gegeben – Retractationes?

Verschiedene Deutungsversuche seines Schweigens sind vorgelegt worden: Heidegger habe keine Verantwortung für das gefühlt, wozu die guten Ansätze des Aufbruchs degeneriert seien; an diesen Dingen habe er sich nie beteiligt (Gadamer²). Heidegger habe befürchtet, mit einer nachträglichen Verurteilung des Nationalsozialismus der üblichen moralistischen Verdrängung der Tatsache Vorschub zu leisten, daß dergleichen kein Betriebsunfall, sondern nur ein besonders krasses Symptom des metaphysischen Wesens der späten europäischen Neuzeit gewesen sei, das sich auch heute in der ebenso schrankenlosen wie nihilistischen Vernutzung alles Natürlichen und Überlieferten auswirkt (Derrida³). Heidegger selbst schrieb in einem Brief an seinen Schüler Herbert Marcuse im Januar 1948: „Ein Bekenntnis nach 1945 war mir unmöglich, weil die Nazianhänger in der widerlichsten Weise ihren Gesinnungswechsel bekundeten, ich aber mit ihnen nichts gemein hatte.“⁴ All das mag stimmen. Befriedigen kann es nicht. Stolz mag eine Rolle gespielt haben. Die entscheidende Frage ist aber vor allem, ob dieses Schweigen, das Nicht-Aufgreifen der moralischen Verantwortung, in einem engen Zusammenhang mit seinem Denken steht. Denn es kann heute ja nicht mehr darum gehen, seine Position zum Mitbürger Heidegger zu definieren. Wohl aber muß man sich fragen, ob man es verantworten könne, sich selbst und junge Menschen von seinem Denken beeinflussen zu lassen.

Damit ist man bei Punkt 3: Wie eng ist das Verhältnis zwischen dem philosophischen Denken Heideggers und seiner zeitweiligen Bejahung des Nationalsozialismus? Gegner seines Denkens machten den Zusammenhang stark und fanden darin ein eindrucksvolles Mittel, den Denker Heidegger insgesamt zu diskreditieren. In ähnlicher Weise hofften jene, für die sein Werk zu schwer verständlich ist oder die keine Zeit haben, sich damit zu befassen, die aber doch eine Position haben wollen, auf ein verkürztes Urteilsverfahren nach der Devise: Die Philosophie eines Mannes, der Nazi war, kann nicht gut sein. Hingegen haben Freunde seines Denkens lange Zeit versucht, diesen Zusammenhang zu leugnen oder herunterzuspielen. Hans-Georg Gadamer freilich, Schüler und Freund Heideggers der frühen und wieder der späteren Jahre, hält dieser Ausweichtaktik entgegen: Wer meinte, Heideggers politische Verwirrung habe nichts mit seinem Denken zu tun, „merkte gar nicht, wie beleidigend eine solche Verteidigung eines so bedeutenden Denkers war“⁵. So wird die Frage brennend, was Heideggers eigene Motive waren, die ihn zeitweise haben hoffen lassen, im Nationalsozialismus die politische Kraft zu finden, die zu einer Erneuerung der europäischen Kultur führen würde.

Diese Motive hängen teils mit seiner persönlichen Einstellung zusammen, teils aber auch mit seinem Denken. Heidegger war das Kind armer Leute in einer ländlichen Kleinstadt; er kam aus einer Familie von Handwerkern und Bauern.

Diesem Milieu blieb er verbunden. Von daher sagte ihm die soziale Komponente im NS zu: Der Geistesarbeiter sollte den Handarbeiter schätzen und den Kontakt mit ihm nicht verlieren. Er dachte aber keineswegs sozialistisch-international, sondern national; wenn Hitler die „Schande von Versailles“ beseitigte und Österreich dem Reich anschloß, dürfte ihn das gefreut haben. Diesen mehr privaten Einstellungen verband sich eine kulturkritische Gegenwartsdiagnose. Heidegger war der Überzeugung, daß die europäische Kultur seit längerem einer tiefen Krise zusteuerte, die im 19. und 20. Jahrhundert manifest wurde: philosophisch im Niedergang der Metaphysik seit dem Ende des Deutschen Idealismus, politisch im Ersten Weltkrieg und dem ihm folgenden Zusammenbruch des alten Europa. Die Randgebiete der europäischen Kultur bestimmten nun das Weltgeschehen und die großen Ideen. Aber weder in den USA noch in der Sowjetunion konnte Heidegger etwas anderes als Varianten einer geistlosen Massenkultur sehen. Sollte das alte, auf Ideen gebaute Europa noch einmal eine Identität finden, mußte es auf seine Ursprünge zurückgehen.

Gewöhnlich sieht man die beiden Quellen Europas in der griechischen Kultur und im Christentum. Das Außerordentliche der Griechen bestand darin, daß sie der staunend erfahrenen Übermacht der Wirklichkeit ein Fragen und Wissenwollen entgegensetzten, daß sie es wagten, menschliche Lebensorientierung und -gestaltung auf das Fundament methodisch gewonnener, „autonomer“ Erkenntnis zu stellen, in dem, was wir seither Technik, Ethik und Physik nennen. Die von den Griechen erarbeiteten Grundbegriffe, von denen die Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften bis heute zehrt, reichen freilich nach Heideggers Meinung nicht hin für ein Begreifen der Wirklichkeit, wie sie heute ist. So wurde es, deutlich faßbar schon im Jahr 1919, sein Ehrgeiz, einen radikal neuen Anfang des Denkens zu finden, im Gegenüber zu den anfänglichen Denkern Griechenlands, zuerst zu Platon und vor allem Aristoteles, dann zu Heraklit und Parmenides.

Den *Deutschen* könnte nach Heideggers Überzeugung bei dieser Neubegründung der Kultur aus philosophischer Erkenntnis eine zentrale Rolle zukommen; nicht wegen irgendeines nordischen Charakters, auch nicht zuerst wegen ihrer geographischen Mittelstellung, sondern vor allem ihrer philosophischen Tradition und ihrer Sprache wegen. Heideggers Denken lebt nicht nur faktisch, sondern ganz bewußt aus den Möglichkeiten der deutschen Sprache, wobei die Grenzen dieser Möglichkeiten allerdings auch nicht selten weit hinausgeschoben werden. Er versucht, die Basis der gegenseitigen Übersetzbarkeit und damit der Internationalität der europäischen Philosophiesprachen, nämlich die lateinische Terminologie des Mittelalters und der frühen Neuzeit, zwar nicht durch einen Nationalismus, aber durch einen Nationalcharakter des Denkens abzulösen. Die Griechen hätten aus den Mitteln ihrer Sprache ursprünglich gedacht; diese Ursprünglichkeit sei durch die Übersetzung in das Lateinische und damit in die romani-

schen Sprachen verdeckt worden, die somit für einen denkerischen Neuanfang nicht mehr in Frage kommen, während ein Philosophieren aus dem Geist der (gewissermaßen noch unverbrauchten) deutschen Sprache, wie es in „Sein und Zeit“ versucht wird, vielleicht zu einem solchen Neuanfang etwas beitragen könnte.

Geht man von der (an sich ja auch nicht spezifisch) nationalsozialistischen Formel von „Blut und Boden“ aus, so muß man sagen, daß für Heidegger nicht das Blut, wohl aber der „Boden“ wichtig war, wobei er den Boden allerdings nicht geographisch-biologisch, sondern geschichtlich verstand. Die systematische Organisation und Ausbeutung der geschichtlich gewachsenen Kräfte eines Volkes im Dienst einer ihrerseits rein formalen Herrschaft über andere Völker und die Natur, wie sie für das Dritte Reich mehr und mehr konstitutiv wurden, lehnte Heidegger bald als nihilistisch ab, wobei ihm die Auseinandersetzung mit Nietzsches prophetischer Intuition vom „Willen zur Macht“ half, seinen Blick zu schärfen.

Die enge Bindung des Denkens an den Geist einer Sprache und die Vermutung von einer geschichtlichen Sendung der deutsch denkenden Philosophie (d. h. zunächst seiner eigenen) hat Heidegger auch in seinen späteren Jahren festgehalten. Mag diese, an den romantischen Gedanken der Volksgeister erinnernde Idee auch im Sinn nicht einer Herrschafts-, sondern einer Dienstfunktion der „deutschen“ Denker für das Ganze Europas gemeint sein, so darf man doch kritisch fragen, ob nicht auch aus dem Geist anderer Sprachen legitime und unverzichtbare Weisen des Philosophierens entsprungen sind und entspringen können, und ob die verschiedenen nationalen Stimmen noch zusammenzuklingen vermögen, wenn die Rückbindung der europäischen *Communitas* an ihren christlichen Ursprung, der sie zugleich auf eine universale Verantwortung festlegt, aufgelöst wird. Dem Christentum aber hat Heidegger, wohl seit der Mitte der zwanziger Jahre, keine „geschichtsprägende Kraft“ mehr zugetraut.

Bevor wir aber zum Thema „Heidegger und das Christentum“ übergehen, soll, das Thema Politik abschließend, gefragt werden: Wie zentral stehen jene Elemente in Heideggers Denken, die seine damalige Parteinahme für Hitler vorbereiteten, im Gesamt seiner Philosophie?

Greift man – wie ich es gerade getan habe – aus dem Gesamt der vorliegenden Äußerungen Heideggers jene heraus, die eine Nähe zu Motiven des Nationalsozialismus bezeugen, und stellt sie zusammen, muß man sich natürlich an den Kopf greifen, wie es möglich ist, daß so jemand bis heute – und in steigendem Maß – in fast allen Kulturen seine Leser findet: alte und junge, linke und rechte. Wahrscheinlich in noch stärkerem Maß wird man diesen Eindruck durch die Lektüre der Bücher von Farias und Ott erhalten. Der Grund liegt nicht nur darin, daß dort manches (bei Farias nicht wenig) tendenziös inszeniert wird, daß vielleicht manche für Heidegger eher entlastende Fakten weggelassen werden. Der Grund liegt vor allem darin, daß in diesen Büchern und auch im vorliegenden

Aufsatz – von ihrem Genus her zum Teil notgedrungen – das Philosophieren Heideggers abwesend oder nur in Randzonen anwesend ist. Dieses Philosophieren aber hat eine Kraft und Ursprünglichkeit, von der jeder beeindruckt wird, der sich in es einarbeitet. Es hat eine solche thematische Konzentration und eine solche Weite des fragenden Ausgriffs, daß man sich lange damit befaßt haben kann, bevor man auf Passagen trifft, die einen ähnlichen Klang haben wie manche Parolen des Dritten Reichs. Es gibt solche Passagen. Sie liegen verstreut, und ihre Zahl ist, aufs Ganze gesehen, sehr, sehr gering. Für die meisten Leser werden sie dennoch Stolpersteine auf dem Weg sein, an denen man sich schmerzlich stößt. Man wird aber gerechterweise den Weg nicht von den auf ihm liegenden Stolpersteinen her definieren. Heideggers Denken trug Züge, die seine Hoffnungen auf den Nationalsozialismus ermöglichten oder jedenfalls nicht schnell genug verhinderten. Es ist kein nationalsozialistisches Denken.

Durch die Diskussion der beiden letzten Jahre mag für die Öffentlichkeit deutlicher als früher geworden sein, welche Schwächen der Mensch Martin Heidegger hatte und unter welchen Gefährdungen sein Denken stand. Diese Gefährdungen sind letzten Endes untrennbar von den Fragen, denen er sich stellte. Ich kann so den klugen Worten von Joseph Rovin über Heidegger ganz zustimmen: „Die Mächte, die der Philosoph enthüllt, sind solche des Lichts, aber auch der Nacht, himmlische und höllische Mächte. Er öffnet unseren Blick für die Abgründe der Existenz – Abgründe, mit denen er sich auch selbst eingelassen hat. Sein Denken und sein Werk haben eine innere Verwandtschaft mit dem Nationalsozialismus, der auch – und sogar vor allem – eine Manifestation des Diabolischen gewesen ist. Nichtsdestoweniger ist sein Denken unter denen, die die europäische Neuzeit hervorgebracht hat, eines von denen, die am weitesten ausgreifen und am tiefsten graben. Es ist ebenso wichtig wie das von Hegel, Marx und Nietzsche, die Deutsche waren wie Heidegger und wie er Tiefen voller Zweideutigkeit aufgedeckt haben.“⁶

Aus dieser Bemerkung ergeben sich Konsequenzen für den rechten Zugang zum Werk Heideggers. Die genannten Gefahren werden für den Leser unter Umständen fatal, wenn er sich ohne jeden eigenen Rückhalt in den „Wirbel des ursprünglichen Fragens“ hineinstürzt, der Heideggers ganz persönliche Denkbewegung war. Dieser Rückhalt muß eine dreifache Gestalt haben: eine eigene Frage, eine Übung im kritischen Denken, nicht zuletzt: eine Verwurzelung der Persönlichkeit.

Heidegger selbst hat seine Verwurzelung wohl um so mehr in der heimatlichen Sprache, Landschaft und Geschichte gesucht, als er in einer anderen, noch wesentlicheren Hinsicht ein Entwurzelter war: Er hatte sich vom Glauben seiner Jugend ab 1917 mehr und mehr gelöst, ohne daß er die dadurch entstandene Leere – vielleicht abgesehen von seinem Versuch 1933/34 – leugnen oder mit Ersatz füllen konnte und wollte.

Heidegger und das Religiöse

Die in Heideggers Werk verborgen, aber mächtig anwesende religiöse Frage hat mich persönlich früher und nachhaltiger beschäftigt als die Probleme, die sich aus Heideggers politischen Positionen ergeben. Ich fragte mich, ob in Heideggers Kritik der metaphysischen Theologie, die auch mir problematisch war, eine Chance für die Theologie und die Vergegenwärtigung des Glaubens läge, und befürchtete zugleich, daß diese Kritik den Graben zwischen Denken und Glauben ganz unüberbrückbar machen würde.

Aller Unvergleichlichkeit zum Trotz erlaubte ich mir das Gefühl einer untergründigen Verbundenheit zwischen Heidegger und mir, seinem Leser. Hatte nicht Heidegger 1909 knapp zwei Wochen (30. 9.–13. 10.) als Kandidat im Noviziat der Gesellschaft Jesu in Tisis bei Feldkirch gelebt? Das Noviziat stand damals unter der Leitung von P. Paul de Chastonay; einer der zum Haus gehörenden Patres war übrigens P. Rupert Mayer; einige der Mitnovizen Heideggers waren mir noch persönlich bekannt, wie zum Beispiel der damalige Scholastikernovize A. Wilhelm oder die Brüder O. Vögele, O. Bosch und J. Kuisel; andere kannte man vom Namen, wie die späteren Patres Kah, Kronseder, Constantin Noppel oder Rudolf von Moos. Vermutlich wegen einer zutage getretenen Herzschwäche wieder entlassen, meldete sich Heidegger als Priesteramtskandidat beim Freiburger Erzbischof an und studierte noch zwei Jahre lang scholastische Philosophie und Theologie, bis er – zunächst offenbar wiederum aufgrund einer gesundheitlichen Störung⁷ – diesen Weg aufgab und sich dem Studium der Mathematik und der Philosophie zuwandte.

Erst später löste sich Heidegger aus seiner engen Bindung zur Kirche. Sein Freund und Kollege, der Priester und Dozent Engelbert Krebs, der im März 1917 Heideggers Ehe mit Elfride Petri eingesegnet hatte, erzählte später, Heidegger habe im Versuch, seiner konversionswilligen protestantischen Frau den katholischen Glauben zu vermitteln, gemerkt, daß sein eigener Glaube ohne rechtes Fundament sei. Was waren die Gründe? Man kann vermuten, daß Beklemmungen angesichts der römisch verordneten Einigelungsstrategie gegenüber dem „Modernismus“ eine gewisse Rolle gespielt haben, die vielleicht verstärkt worden sind durch die Enttäuschung seiner Hoffnung auf den Lehrstuhl für Christliche Philosophie an der Freiburger Universität.

Wichtiger aber ist sicher etwas anderes: Heidegger, der als Theologiestudent noch einen ausgesprochen integristischen Katholizismus vertreten hatte⁸, der nun aber in der Schule Husserls und Diltheys, aber auch Luthers, Pascals und Kierkegaards ein sehr sensibler, kritischer und außerdem seiner Kraft bewußter Geist geworden war, wird die Bedrohung durch die Fesseln eines engen Dogmatismus und einer aus ordnungspolitischen Motiven vorgeschriebenen, erstarrten Metaphysik überaus scharf empfunden haben. An Krebs schrieb er im Januar 1919,

daß ihm aufgrund seiner inzwischen erreichten Einsichten über das Wesen der Erkenntnis, insbesondere deren Geschichtlichkeit, das „System des Katholizismus . . . unannehmbar“ geworden sei, wobei er jedoch hinzufügte: „nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne)“⁹. Heidegger trat zwar zeitlebens nie aus der katholischen Kirche aus, stand nun aber protestantischem Empfinden näher. Als er 1923 bis 1928 Professor in Marburg war, diskutierte er häufig mit evangelischen Theologen, ganz besonders kontinuierlich und intensiv aber mit Rudolf Bultmann, mit dem ihn auch eine Freundschaft verband¹⁰. Es ist nicht klar faßbar, wann und warum diese Sympathie mit einer undogmatischen Christlichkeit einer wesentlich distanzierteren, ja zum Teil unfreundlichen Haltung gegenüber dem Christentum überhaupt wich, die etwa in der Mitte der dreißiger Jahre festzustellen ist. Die Beschäftigung Heideggers mit dem Basler Freundespaar Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche hat sehr wahrscheinlich dabei eine Rolle gespielt. Als kulturprägende Kraft schien ihm, wie diesen, das Christentum ausgespielt zu haben.

Aber selbst in dieser Zeit war es möglich, daß Jesuitenpatres in Heideggers Seminar mitarbeiten konnten und von ihm geachtet wurden. Derjenige meiner Lehrer, der mir als erster ein Interesse an Heidegger einpflanzte, Johannes B. Lotz¹¹, war (1934–1936) ebenso dabei wie Karl Rahner¹². Ein anderer Seminarteilnehmer derselben Zeit war der spanische Jesuitenpater Fernando Huidobro. Er brach sein Studium ab, um Feldkaplan bei der 4. Kompanie der „Legion“ zu werden. Heidegger las den Teilnehmern seines Seminars im Wintersemester 1936/37 den Brief vor, den ihm Huidobro aus dem Bürgerkrieg geschrieben hatte, und schickte diesem zu Weihnachten 1936 ein Büchlein und einen Brief¹³. Als Huidobro am 12. April 1937 fiel, schrieb Heidegger am 21. April an seinen Mitbruder J. B. Lotz einen Kondolenzbrief. Nach dem Krieg wurden manche Beziehungen zu Jesuiten, die aus früheren Jahren stammten, erneuert, so zu Lotz oder – gelegentlich des Technik-Vortrags 1953 in München – zu Otto Faller, den Heidegger aus der gemeinsamen Zeit im Freiburger Theologischen Konvikt kannte und der nun (1951–1956) Provinzial der Oberdeutschen Provinz SJ war. Neue Kontakte bahnten sich in den fünfziger und sechziger Jahren an, wie zum Beispiel zum amerikanischen Pater William J. Richardson, zu dessen Buch „Heidegger. Through Phenomenology to Thought“ (1963) Heidegger ein ausführliches Vorwort schrieb – etwas, was er sonst nie tat. Als ich ihn im Februar 1971, nach dem Abschluß meiner Promotion, in Freiburg besuchte, zeigte er lebhaftes Interesse an der Arbeit unserer „Hochschule für Philosophie“, die damals gerade dabei war, von Pullach im Isartal ins Zentrum von München überzusiedeln¹⁴.

Was Heideggers Zugang zur religionsphilosophischen Thematik kennzeichnet und was einem scholastisch sozialisierten Leser die Rezeption Heideggers erschwert, ist die Ablehnung der metaphysischen Theologie. Besser gesagt: Es ist die Tatsache, daß die Gründe für diese Ablehnung nicht so ausdrücklich und aus-

föhrlich dargelegt werden, wie man das angesichts der langen Tradition der metaphysischen Theologie erwarten müßte. Oft wird die Argumentation mehr angedeutet als vorgetragen. Wenn Heidegger zum Beispiel sagt¹⁵, man könne vor der „Causa sui“, wie „der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie“ laute, „weder aus Scheu ins Knie fallen . . . noch musizieren und tanzen“, dann wird für diese Aussage, die etwa einen Thomas von Aquin oder auch den vom jungen Heidegger hochgeschätzten Hermann Schell verwundert hätte, keine Begründung angegeben; auch ihr Sinn bleibt also offen. Oder: Heidegger sieht die Geschichte der metaphysischen Theologie als eine konsequente Entfaltung des metaphysischen Ansatzes an, so daß an den problematischen Funktionalisierungen des Göttlichen in der Neuzeit (verdeckt bei Leibniz und Hegel, offen bei Nietzsche) die innere Wahrheit der metaphysischen Theologie als solcher abgelesen werden kann. Welcher Art aber diese innere Konsequenz sei, bleibt im Dunkel. Ob die Theologie der neuzeitlichen Denker (Descartes, Leibniz, Kant usw.) nicht auch eine sympathischere Deutung erlaube, wird nicht diskutiert. Oder: Immer wieder spricht Heidegger von „dem Gott“ oder den „Göttern“. Er tut es gewiß nicht unmittelbar, sondern indem er die Sprechweise anderer, insbesondere Hölderlins, irgendwie aufgreift. Unklar bleibt jedoch, welchen Realitätsbezug diese Rede bei ihm hat: Gibt es ein drittes neben den beiden einleuchtenden Möglichkeiten, von Gott oder Göttern entweder bloß gebildet-zitierend oder „überzeugt“ zu reden?

Jedenfalls ist deutlich: Dem „Gott“ der Philosophen mißtraut Heidegger. Was bei den Philosophen so heißt, ist ihm entweder – wie zum Beispiel bei Thomas von Aquin – das Produkt eines Hineinspielens theologischer Rede in einen philosophischen Kontext oder trägt diesen Namen nicht zu Recht, wie zum Beispiel der „Gott“ des Aristoteles, der außerhalb jeden religiösen Kontexts als Letztursache bestimmter astronomischer Phänomene gefordert wird, oder der „Deus sive Natura“ bei Spinoza oder das „Gott“ genannte, aber in seiner religiösen Bedeutsamkeit höchst zweideutige „Absolute“ Hegels. Hinter dieser Stellungnahme stecken einerseits vernunftkritische Überlegungen, die denen Kants verwandt sind. Andererseits sind es Bestimmungen des Religiösen, die dieses weitab vom Metaphysischen oder überhaupt Wissensmäßigen rücken. Hier hat sich Heidegger beeindrucken lassen von Overbecks rigoroser Trennung von Wissenschaft und Glaube¹⁶, von Schleiermachers scharfer Unterscheidung des Religiösen vom Ethischen und Methaphysischen¹⁷ und vielleicht auch von der Bestimmung der Religion durch die Erfahrung des „Heiligen“ als Tremendum und Fascinosum in Rudolf Ottos Buch „Das Heilige“.

Die methodologische Folge ist, daß der Sinn des Wortes „Gott“ eher von der religiösen Erfahrung her verstanden wird als umgekehrt, und daß es die ekstatische Erfahrung, die sich (wie etwa bei Platon, Anselm, Descartes, Fichte) im Akt des Philosophierens selbst ergeben kann, nicht eigentlich als etwas ernstgenommen wird, worin Gott erscheint. Als Repräsentanten eines Wissens vom Göttli-

chen kommen für Heidegger nur Berufene, nur Zeugen einer geschichtlich situ-
ierten Ergriffenheit von der Übermacht des Heiligen in Frage¹⁸. Als solche wur-
den für ihn besonders wichtig Kierkegaard, Nietzsche und Hölderlin. Es sind
samt und sonders Zeugen mehr einer Abwesenheit als einer Anwesenheit des
Heiligen in der Welt der Neuzeit. Kierkegaard, „der einzige dem Geschick seines
Zeitalters gemäße“ „religiöse Schriftsteller“¹⁹, begleitete Heidegger vor allem in
den Jahren bis hin zu „Sein und Zeit“; Nietzsche ist ihm derjenige Denker, der
mit seinem Satz „Gott ist tot!“ die religiöse Grundstimmung unserer Zeit ins
Wort brachte²⁰, Hölderlin der Dichter, der in einer Epoche, in der „heilige Na-
men fehlen“, dieses Fehlen aussteht und nach einer neuen Versöhnung von Him-
mel und Erde Ausschau hält²¹.

Heideggers Stellung zum christlichen Glauben blieb in all dem vieldeutig. Er
selbst hat es wohl am Ende der zwanziger Jahre aufgegeben, im Christentum die
Gestalt der Nähe des Göttlichen zu sehen, die die moderne Welt noch prägen
kann. Im vorletzten Kapitel seiner „Beiträge zur Philosophie“ (1936–1938)
scheint ein gegen das Christentum entworfener Gottesgedanke zum Ausdruck zu
kommen, etwas, was Gadamer als den Traum von der „Volksreligion“²² bezeich-
net. Wenn Heidegger später doch wieder eine mögliche Zukunft für den Chri-
stusglauben ins Auge faßte, dann höchstens unter der Bedingung, daß man sich
zuerst denkend dem Wesen der modernen Welt stelle, das durch und durch von
einer technoiden Denkform beherrscht sei, die ihrerseits weder durch unser Belie-
ben entstanden sei, noch durch unser Belieben abgeschaltet werden könne. Ent-
scheidend für eine neue, das Alte integrierende Weise religiösen Sinnes bleibe in
jedem Fall, daß das Göttliche selbst sich von sich her neu erfahren läßt. Menschli-
che Anstrengung sei in diesem Bereich nicht nur ohnmächtig, sondern kontrapro-
duktiv, weil sinnwidrig. Worauf es für uns vor allem ankomme, sei das Lernen
geistlicher Armut.

Heideggers Denken ist bleibend geprägt durch seine Herkunft aus der Theolo-
gie. Er hat diese Herkunft nie abgestritten, sich nie über sie wie über etwas Verar-
beitetes, Abgetanes erhoben; sie war eine wunde Seite in seinem Leben und auch
Denken. Man hat den Eindruck: Wenn es um das Religiöse ging, lagen Gewalt-
samkeit und Zartheit bei ihm sehr nahe beisammen. Im kirchlichen Sinn gläubig
ist er wohl die längste Zeit seines Lebens nicht gewesen. Aber ohne den religiösen
Impuls wäre sein Denken nicht entstanden; ohne ihn läßt es sich nicht verstehen.

Deshalb lohnt es sich vermutlich doch, das Gespräch zwischen den gläubigen
Suchern und dem suchenden Glaubenslosen weiterzuführen. Sehr lange Zeit ist
Theologie metaphysisch getrieben worden, und ja doch nicht so, wie man ebenso
dieses wie ein anderes Kleid anziehen kann. Erst im metaphysischen Deuten wur-
de auch der Glaube hell und jeweils gegenwärtig, wie man zum Beispiel in der
Lebensgeschichte des heiligen Augustinus gut sehen kann. Heute tut sich die
Theologie oft etwas darauf zugute, die metaphysische Überfremdung losgewor-

den zu sein. Darin mag in der Tat etwas Gutes liegen, solange man nicht, wie so oft zu beobachten ist, an die Stelle einer Deduktion aus Begriffen nun einen historischen Positivismus setzt, der selbst, wie Heidegger gezeigt hat, metaphysischer Natur ist. Das Problem der Metaphysik radikal zu nehmen, das ist eine Aufgabe, für die man bei keinem Denker heute so lernen kann wie bei Heidegger. Schnelle Vermittlungen, nützliche Aufteilungen in Verwertbares und Sperriges dürfen da freilich nicht erwartet werden. Vielmehr braucht man für dieses Gespräch einen sehr, sehr langen Atem. Inzwischen braucht bewährte Tradition ja nicht weggeworfen werden, da man im Niemandsland nicht leben kann. Aber: Tradition ist noch nicht Gegenwart.

Rätsel Heidegger

Seit dem Beginn meiner Bemühungen um Heideggers Texte versuchte ich, nicht nur seinen Gedanken zu verstehen, sondern auch die Konturen der dahinter stehenden Persönlichkeit, mit der ich unbekannterweise ja dauernd im Gespräch stand, in etwa zu erspüren. Auch aus der Art, wie ihn seine Schüler rezipierten, schließlich aus Erlebniszeugnissen derer, die ihn kannten, suchte ich das Bild, das ich mir gemacht hatte, zu ergänzen. Es ist das Bild einer sehr spannungsreichen, ja rätselhaften Persönlichkeit.

Als erstes ist Heideggers außergewöhnliches Verhältnis zu seinem eigenen Denken zu nennen: daß er es nicht als sein Eigentum, sondern eher sich als dessen Eigentum empfand – und wie er, auf der anderen Seite, mit dem ihm Übertragenen wirtschaftete.

Eine Intuition von Georg Picht bringt hervorragend zum Ausdruck, was auch der Leser spüren kann: „Wie soll man den Menschen Heidegger beschreiben? Er lebte in einer Gewitterlandschaft . . . Das Bewußtsein, mit dem Auftrag des Denkens gleichsam geschlagen zu sein, seine monumentale Klarheit und eine große Strategie des Geistes standen unvermittelt neben einer Wehrlosigkeit, einer Verletzbarkeit und Weichheit, die plötzlich in die abgründige List und das stets wache Mißtrauen des Bauern umschlagen konnten. Wunden, die ihm das Leben zugefügt hatte, schlossen sich nie.“²³ 1919, in dem erwähnten Brief an E. Krebs, hatte Heidegger diesen Auftrag in religiöser Ausdrucksweise als „inneren Beruf“ beschrieben. Im Blick auf diesen Auftrag ist es auch zu verstehen, wenn Heidegger 1951/52 fragt „Was heißt Denken?“, und damit vor allem in das hineinfragt, was (ihn) zu denken heißt (im Sinn von: anweist, drängt). Dieses Geheiß scheint in einer bestimmten Phase seines Lebens sogar so weit gegangen zu sein, daß ihn zu bestimmten Stunden des Tages das Denken regelrecht überkam²⁴.

Von diesem Selbstverständnis seines Denkens her ist dann auch Heideggers „Wirtschaften“ mit seinem geschriebenen und gesprochenen Wort und damit sein

Verhältnis zum Hörer und Leser bestimmt. Ein enormer Unterschied konnte zwischen den Weisen bestehen, in denen sich Heidegger im persönlichen Gespräch, in seinen Vorlesungen oder in seinen Schriften äußerte. Auf der einen Seite die Schlichtheit, die terminologische Freiheit im Gespräch, irgendwo dazwischen die Vorlesungen, und auf der anderen Seite das extrem Verknappte, in der Terminologie Puristische, manchmal Feierliche und Ziselierte, jedenfalls kunstvoll Gebaute der Vorträge und Schriften. Und durchgehend noch etwas anderes: das Verhältnis zwischen dem Gesagten und dem Verschwiegenen²⁵. Was für ein Mensch, der druckreife Manuskripte zwanzig oder fünfzig Jahre lang liegen läßt – nicht, weil er keinen Verleger findet, sondern weil er warten kann, bis die Zeit für ihr Verständnis näher gekommen ist!

Als ich ihn 1971 fragte, in welchen seiner Schriften das, worum es ihm gehe, am konzentriertesten zum Ausdruck komme, und er die Vorlesung „Was heißt Denken?“ nannte, erwiderte ich ihm, ich hätte eigentlich eine andere Auskunft erwartet, nämlich zum Beispiel einen Hinweis auf die mittleren Stücke der „Vorträge und Aufsätze“. Seine mit plötzlich scheu gewordener Stimme gegebene Antwort war ebenso überraschend wie typisch: Ja, da gehe es natürlich hin; das sei das Eigentliche. Er habe es nicht so direkt nennen wollen. Ganz zentral sei auch „Identität und Differenz“. Da habe er „die Katze bisher am weitesten aus dem Sack gelassen – aber auch da nicht ganz!“ Ist es ein Wunder, daß sich in die Lauterkeit des schweigenden Bewahrens und in die Weisheit des Verpackens in Rätsel auch gelegentlich die Ökonomie allzumenschlichen Rechnens einmischt? So stellt sich mir seit den Anfängen meiner Bemühung um Heidegger auch immer wieder die Frage: Ist Heidegger dem Leser gegenüber offen? Ist er immer ehrlich?²⁶

Zweitens ist etwas zu seiner Wirkung auf die Schüler und Leser zu sagen. Von Heideggers Vorlesungen ging seinerzeit und von seinen Schriften geht auch heute eine Faszination aus. Man spürt die Pranke eines Löwen. Auf seine Hörer hat Heidegger gewirkt wie ein denkerisches Naturereignis, wie der Ausbruch eines Vulkans, machtvoll und übermächtigend. Von der ganz außergewöhnlichen Kraft seines Fragens, aber auch von miteinfließenden Strömungen anderer Art her konnte sich der Schüler wie gefesselt, bei aller Bereicherung (ja, eben deswegen) unfrei geworden finden. Im Kreis von Heideggers näheren Schülern sind all die Haltungen vertreten, mit denen man auf eine solche Übermacht reagieren kann. Heidegger wußte von dieser Gefahr und hat deshalb seine Studenten immer wieder zur Selbständigkeit ihres eigenen Fragens und Seins ihm gegenüber ermuntert – nicht zuletzt manche heideggernden Theologen. Aber er konnte natürlich seiner Persönlichkeit, seinem Dämon, nicht enttrinnen.

Schließlich noch ein Wort zur Schwierigkeit, in ein echtes Verhältnis zum Gedanken Heideggers zu kommen. Gilt schon für klassische Philosophen wie Platon, Aristoteles oder Kant, daß die von ihnen gemeinte Sache sich einem tieferen Verständnis erst aufgrund von langanhaltender Bemühung erschließt, so gilt das

für Heidegger in einem eminenten Sinn. Sein treuer Schüler und Freund Jean Beaufret bekennt in einem Interview: Lange Jahre habe er in der Hoffnung gelebt, es würde nicht mehr viel fehlen, bis er Heidegger verstanden hätte. Jetzt aber gehe es ihm so, daß er immer wieder etwas unvermutet Neues entdecke. Denn „die Probleme, von denen her Heidegger denkt, sind in Wirklichkeit Probleme, die unsichtbar, im Hintergrund bleiben. Durch das Lesen der Texte allein gelingt es einem nicht, die zugrundeliegende Fragestellung zu erfassen . . . Die Hauptschwierigkeit für einen Leser besteht darin, überhaupt erst den Zugang zum Verstehen dessen zu finden, wovon Heidegger eigentlich redet. Denn er verwendet eine überlieferte Sprache, die unvermeidlich die Aufmerksamkeit des Hörers oder Lesers in eine Richtung lenkt, aus der Heidegger diese Aufmerksamkeit herausdrehen möchte.“²⁷

Heideggers „Denken“ besteht nicht mehr, wie die klassische „Philosophie“, aus lehrbaren, einsichtigen Sätzen. In seiner frühen Gestalt hatte es vor allem die Form methodologischer Überlegungen (auch „Sein und Zeit“ ist nichts anderes), die selbst aber schon eine Form des eigentlichen Erkennens sein sollten. Später begreift es sich grundsätzlich als ein Fragen, das nur den Sinn hat, ein noch „sach“-gemäßeres Fragen vorzubereiten. So ist die entscheidende Zugangsbedingung in ein mögliches Verhältnis zum Denken Heideggers die, ob einer selbst von (im weiten Sinn) metaphysischen Fragen bedrängt ist oder nicht. Da gibt es diejenigen, denen ihre Tradition – sei es die der klassischen Metaphysik, des kritischen Rationalismus, des Linkshegelianismus oder auch der kirchlichen Struktur – weiterhin einen festen Boden bedeutet: Für sie wird Heidegger ein gefährlicher Décadent sein. Da gibt es diejenigen, denen Wahrheit ohnehin nichts bedeutet, die, auch in der Philosophie, nur mit Neuigkeiten Handel treiben: Für sie ist Heidegger ein interessantes Phänomen, letztlich aber ein Verrückter²⁸. Nur diejenigen, die – innerhalb oder außerhalb einer Tradition stehend – die tiefe Krise empfinden, in der wir heute stehen, teilen die Stimmung, von der Heideggers Suchen bestimmt ist. Nur sie können mitfragen.

ANMERKUNGEN

¹ Was meine eigenen Versuche über Heidegger betrifft, darf ich hier nennen: Heideggers Begriff der Metaphysik (München 1981); Denken im Ende der Metaphysik. Ein Rückblick auf das Werk Martin Heideggers, in dieser Zschr. 194 (1976) 517–529; Das Sein, das Heilige, der Gott. Heidegger und die philosophische Gottesfrage, in: Der Streit um den Gott der Philosophen, hrsg. v. J. Möller (Düsseldorf 1985) 140–156; Heidegger über Zeit und Ewigkeit, in: Theologie und Philosophie 64 (1989) H. 4. Dazu die Artikel zu Heidegger in folgenden Sammelbänden: Klassiker der Philosophie, hrsg. v. O. Höffe, Bd. 2 (München 1985) 361–384, 502–504; Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart, hrsg. v. K.-H. Weger (Freiburg 1979) 148–153; Philosophie des 20. Jahrhunderts (Grundkurs Philosophie, Bd. 10) (Stuttgart 1986) 23–31; Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. v. K.-H. Weger (Freiburg 1987) 149–155.

- ² In: Antwort. Martin Heidegger im Gespräch, hrsg. v. G. Neske u. E. Kettering (Pfullingen 1988) 154.
- ³ De l'esprit. Heidegger et la question (Paris 1987); dt.: Vom Geist. Heidegger und die Frage (Frankfurt 1988).
- ⁴ Zit. n. V. Farias, Heidegger und der Nationalsozialismus (Frankfurt 1989) 374.
- ⁵ In: Antwort (vgl. Anm. 2) 153.
- ⁶ Mon témoignage sur Heidegger, in: Le Monde, 8. 12. 1987, 2.
- ⁷ Vgl. H. Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie (Frankfurt 1988) 67–70.
- ⁸ In seinen Beiträgen für den „Akademiker“, vgl. Ott 61–66.
- ⁹ B. Casper, Martin Heidegger und die Theologische Fakultät der Universität Freiburg 1909–1923, in: Kirche am Oberrhein, hrsg. v. R. Bäumer, K. S. Frank, H. Ott (Freiburg 1980) 534–541, hier: 541.
- ¹⁰ H. Mörch, Zur Offenhaltung der Kommunikation zwischen der Theologie Rudolf Bultmanns und dem Denken Martin Heideggers, in: Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, hrsg. v. B. Jaspert (Darmstadt 1984) 234–252.
- ¹¹ Vgl. J. B. Lotz, Im Gespräch, in: Erinnerung an Martin Heidegger, hrsg. v. G. Neske (Pfullingen 1977) 154–161.
- ¹² K. Rahner, in: Martin Heidegger im Gespräch, hrsg. v. R. Wisser (Freiburg 1970) 48 f.
- ¹³ „An die Heideggersche Philosophie denke ich oft. Wenn man voran mit den Soldaten gehen muß, als die Kugeln pfeifen, unter Bomben usw., ist der Tod da fühlbar gegenwärtig. Vom Herrn Professor habe ich einen schönen Brief bekommen u. ein Büchlein als Weihnachtsgeschenk.“ (Brief v. F. Huidobro an J. B. Lotz, Ciudad Universitaria bei Madrid, 2. 1. 1937. Ich bin P. Lotz dankbar, daß er mich in die genannten Briefe hat Einblick nehmen lassen.)
- ¹⁴ Die erste Frage, die Heidegger damals an mich richtete, war übrigens (er wußte, daß ich Jesuit bin): „Wo haben Sie Ihr Noviziat gemacht?“ Als meine Antwort nicht „Tisis/Feldkirch“, sondern „Neuhausen/Fildern“ lautete, war er sichtlich etwas enttäuscht.
- ¹⁵ Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 70.
- ¹⁶ Vorwort (1970) zu „Phänomenologie und Theologie“ (1928) (Frankfurt 1970). Theodore Kisiel (War der frühe Heidegger tatsächlich ein ‚christlicher Theologe‘?, in: Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, hrsg. v. A. Gethmann-Sieft, Stuttgart 1988, Bd. 2, 75) berichtet folgende Geschichte: „Nach einem Vortrag von W. Heitmüller über das Auslegen des Neuen Testaments erinnerte Heidegger den [sic] anwesenden Theologen an die grundsätzliche In-Frage-Stellung der protestantischen Theologie und ihres wissenschaftlichen Charakters von einem unter ihnen, der ‚methodisch mit dem Unglauben ernst gemacht hat‘, und an dessen gestrigen 20. Todestag (26. Juni 1925), den – wie Heidegger bemerkt – ‚ich mindestens feierte‘.“
- ¹⁷ „Es ist schade, daß Sie Heideggers Ausführung über das Problem des Religiösen [am 1. 8. 1917] nicht hören konnten. Ich stehe noch die ganze Woche unter ihrem Eindruck. Aber vielleicht lesen wir einmal zusammen die zweite Rede von Schleiermachers ‚Reden über die Religion‘. Sie enthält das Wesentliche von Heideggers Ausführung.“ (Heideggers Freund H. Ochsner in einem Brief vom 5. 8. 1917, in: Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis, hrsg. v. C. Ochswadt u. E. Tecklenborg, Hannover 1981, 92.)
- ¹⁸ Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Marburger Vorlesung vom SS 1928 (Gesamtausgabe [=GA] 26, Frankfurt 1978) 211 Anm.; Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Freiburger Vorlesung des WS 1929/30 (GA 29/30, Frankfurt 1983) 66.
- ¹⁹ Holzwege (Frankfurt 1950) 230. Vgl.: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Freiburger Vorlesung aus dem SS 1923 (GA 63, Frankfurt 1988), 5. 17.30. 41 f. 108. 111.
- ²⁰ „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘, ebd. 193–247. Vgl. Nietzsche, 2 Bde. (Pfullingen 1961).
- ²¹ Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Frankfurt 1971); Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“. Freiburger Vorlesung vom WS 1934/35 (GA 39, 1980); Hölderlins Hymne „Andenken“. Freiburger Vorlesung vom WS 1941/42 (GA 52, Frankfurt 1982); Hölderlins Hymne „Der Ister“. Freiburger Vorlesung vom SS 1942 (GA 53, Frankfurt 1984).
- ²² In Anspielung an den jungen Hegel, in: Antwort [s. Anm. 2] 153.
- ²³ In: Erinnerung an Martin Heidegger [s. Anm. 11], 203.
- ²⁴ M. Boss, ebd. 32.
- ²⁵ Vgl. dazu: Nietzsche, Bd. 1 (Pfullingen 1961) 471 f.
- ²⁶ G. Ritter an Jaspers, 28. 1. 46: „Heidegger ist kein starker Charakter. Vielleicht ist er auch nicht unbedingt aufrecht, jedenfalls irgendwie ‚hintersinnig‘ im Sinne der Schwarzwälder ‚Schlitzohren‘“, in: Gerhard Ritter. Ein politischer Historiker in seinen Briefen, hrsg. v. K. Schwabe u. R. Reichardt (Boppard 1984), Brief Nr. 132.
- ²⁷ Entretiens avec Frédéric de Towarnicki (Paris 1984) 5.
- ²⁸ Vgl. F. Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft, Nr. 125.