

*Herman Philipse, Utrecht*

## Heideggers philosophisch-religiöse (pascalsche) Strategie

### Über das Problem der Umdeutung der Existenzialien\*

Viele Heidegger-Interpretationen leiden an einer der beiden folgenden Schwächen: Entweder bestehen sie aus gelehrten Zusammenfassungen von Heideggers Schriften und bedienen sich eines Idioms und eines Argumentationsstils, die denen von Heidegger verwandt sind (Biemel, Greisch, Grondin, Kisiel, Kockelmans, Werner Marx, Pöggeler, Richardson, Schirmacher, von Herrmann, etc.), oder sie versuchen Heideggers Denken zu erhellen, indem sie es vertrauteren Positionen annähern, wie etwa der des späten Wittgenstein (Dreyfus), einer verifikationistischen Transzendentalphilosophie (Okrent) oder dem Pragmatismus (Rorty). Im ersten Fall werden nur sehr wenige Interpretationsprobleme wirklich gelöst. Angesichts der Studien des zweiten Typs fragt man sich hingegen häufig, ob Heideggers wahre Intentionen nicht durch das gewählte Interpretationsmodell verdeckt werden.

Diese Schwächen kann man nur vermeiden, wenn man strengere Interpretationsmethoden in die Heidegger-Forschung einführt. Interpretationsprobleme müssen aufgrund einer Untersuchung aller relevanten Texte klar und sorgfältig formuliert werden. Mehrere Interpretations-hypothesen, die ein Problem möglicherweise lösen könnten, müssen geprüft und durch eine Untersuchung ihrer Erklärungskraft getestet werden. Die beste Hypothese wird dann gemäß Kriterien der Klarheit, des Wohlwollens („charity“), historischer Plausibilität und textueller Angemessenheit usw. bestimmt werden. Ohne eine gewissenhafte historische Interpretation von Heideggers Werken ist der Versuch, zu seiner Philosophie Stellung zu beziehen, vergeblich: Wir wüßten schlechterdings nicht, ob wir es mit Heidegger selbst zu tun haben.

In diesem Artikel möchte ich auf eine etwas skizzenhafte Weise versuchen, solch eine strengere historische Interpretationsmethode anzuwenden, und damit ein Problem lösen, das die Heidegger-Forschung seit

\* Zu größtem Dank bin ich Tilman Grünewald verpflichtet, der den Text aus dem Englischen übersetzt hat.

vierzig Jahren beschäftigt: das Problem von Heideggers Umdeutung der Existenzialien. Die hier angebotene Lösung enthält den Schlüssel zum Verständnis von Heideggers problematischem Begriff einer ‚Kehre‘ und sie erklärt die Einheit von Heideggers ‚Denkweg‘ für eine Periode, die lange vor *Sein und Zeit* beginnt und sich bis zu seinen spätesten Schriften erstreckt.

## I. Zur Problemstellung

Sowohl in *Sein und Zeit* (1927) als auch in den späteren, nach dem Zweiten Weltkrieg publizierten Werken beharrte Heidegger darauf, daß sein Denken sich auf nur eine Frage, die berühmte ‚Seinsfrage‘, konzentrierte. In den beiden publizierten Abschnitten von *Sein und Zeit* versucht Heidegger, diese Frage auszuarbeiten, indem er eine Fundamentalontologie des ‚Daseins‘ bzw. der menschlichen Existenz entwirft, wobei er sich der miteinander schwer zu vereinbaren Methoden von Phänomenologie und Hermeneutik bedient. Er behauptet, daß traditionelle Kategorien der Philosophie für das Verständnis der ontologischen Konstitution des Daseins als In-der-Welt-sein nicht angemessen seien, und er versucht, für die menschliche Existenz ein neues Kategoriensystem zu entwickeln, das System der sogenannten ‚Existenzialien‘. *Sein und Zeit* hat eine eindeutig transzendente Tendenz, die im letzten Entwurf noch einmal verstärkt wurde.<sup>1</sup> Heideggers Überzeugung, daß die Daseinsanalyse bei der Ausarbeitung der Seinsfrage Vorrang habe (SZ, §§ 2 und 4) und daß es ‚Wahrheit‘ und ‚Sein‘ nur gebe, solange das Dasein ist, legt den Gedanken nahe, daß das Dasein das transzendente Agens *im* Menschen ist.<sup>2</sup> Nur dadurch, daß das Dasein eine transzendente und umfassende Struktur bedeutsamer Beziehungen als einen intelligiblen Hintergrund (‚Sein‘) ‚entwirft‘, können einzelne Seiende sich uns *als* ‚zuhanden‘ zeigen (‚Zeug‘), *als* ‚vorhanden‘ oder *als* zur Natur als einer mysteriösen Kraft

<sup>1</sup> Vgl. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Berkeley: University of California Press, 1993), S. 409: „The seminar experience of reading Kant's first critique and Hegel's *Logik* thus came as a precipitous creative shock to Heidegger. It had an immediate impact on the final draft of BT [...].“ In früheren Entwürfen gab es natürlich schon eine Auseinandersetzung mit Husserls transzendentelem Idealismus.

<sup>2</sup> *Sein und Zeit*, II. Auflage (Tübingen: Niemeyer, 1967), § 43c, S. 212 und § 44c, S. 230. Vgl. auch Kant und das Problem der *Metaphysik* (1929), wo Heidegger durchgehend vom Dasein *im* Menschen spricht.

gehörig. In den Paragraphen 12 bis 24 und besonders im Paragraphen 69b argumentiert Heidegger ausdrücklich dafür, daß wissenschaftliche Untersuchungen und Tatsachen von solch einer entworfenen transzendenten Struktur abhängen und daß die Welt der Wissenschaft verglichen mit unserer bedeutungsvollen Welt des alltäglichen Lebens sekundär und verarmt ist. Scheinprobleme wie das Problem der Außenwelt entstünden nur, wenn wir dieses erstrangige ‚Weltphänomen‘ übersähen und irrtümlicherweise wissenschaftliche Konzeptionen als grundlegend betrachteten (§ 43a).

In den späteren Werken erscheint Heideggers Seinsfrage in einem ganz anderen Licht. Nun wird das ‚Sein‘ als ein transzendentes Agens oder Ereignis eingeführt, das uns historische Epochen als unser ‚Geschick‘ schickt und sich selbst in diesem Geschehen verbirgt. Die Geschichte dieser Epochen ist die ‚Seinsgeschichte‘. Obwohl Heidegger betont, daß das Sein nicht Gott, ja überhaupt kein Seiendes sei, gibt es verblüffende Analogien zwischen dem, was Heidegger über das Sein sagt, und dem, was christliche Theologen herkömmlicherweise über Gott sagen. Beispielsweise ähnelt Heideggers Thema der ‚Seinsvergessenheit‘ der christlichen Lehre vom *deus absconditus*, die für Pascal von großer Bedeutung war. Und Heideggers späteres, ‚vorbereitendes‘ Denken, das darauf abzielt, die menschliche Existenz einem ‚anderen Anfang‘ zu erschließen, ähnelt der christlichen Vorbereitung auf die Wiederkunft des Herrn und die göttliche Gnade. Während in *Sein und Zeit* das Dasein dem Sein vorhergeht, weil das Sein vom Dasein als einem *transzendenten* Agens abhängig ist, ist die Rangfolge in den späteren Werken umgekehrt: Nun heißt es vom Dasein, daß es vom Sein abhängt, welches ein Agens oder Ereignis sei, das sich zur Gesamtheit alles Seienden radikal *transzendent* verhalte, und das Dasein wird nun ausschließlich in Beziehung zum Sein definiert. In seiner späteren Philosophie gibt Heidegger die phänomenologische und die hermeneutische Methode auf, und die systematische Darstellungsweise von *Sein und Zeit* macht anderen, impressionistischeren Formen wie Essays, Dialogen, Lyrikinterpretationen, Gelegenheitsvorträgen und Briefen Platz.

Eine der entscheidendsten Interpretationsfragen in bezug auf Heideggers Philosophie ist, was eine solche ‚Kehre‘ von einer rein säkularen Ontologie der menschlichen Existenz zu einem Denkstil, der auffällig traditionellem monotheistischem Denken ähnelt, ohne doch mit ihm identisch zu sein, erklärt und rechtfertigt. Ich werde mich dieser übergroßen Fragestellung auf einem Umweg nähern, indem ich ein spezifi-

scheres Interpretationsproblem behandle. In vielen nach dem Zweiten Weltkrieg veröffentlichten Schriften, am auffälligsten im *Brief über den „Humanismus“* (1947) und in der 1949 geschriebenen Einleitung zur Antrittsvorlesung von 1929, *Was ist Metaphysik?*, legte Heidegger eine eigene Interpretation mehrerer Existenzialien aus *Sein und Zeit* vor, wie etwa ‚Wahrheit‘, ‚Entwurf‘, ‚Welt‘, ‚Lichtung‘, ‚Da‘, ‚Existenz‘, ‚Sorge‘ und ‚Sinn‘. Indem er diese Existenzialien so in seine späteren Werke integrierte, schuf er eine terminologische Verbindung zwischen seinem Hauptwerk von 1927 und den über zwanzig Jahre später veröffentlichten Schriften. Anfänglich schloß sich eine Anzahl ‚gläubiger‘ Kommentatoren, wie P. Fürstenau, Heinrich Ott, O. Pöggeler, W. Richardson und F. Wiplinger, Heideggers eigener Interpretation der Existenzialien von *Sein und Zeit* als einer historisch korrekten an. Wenn ein Philosoph von Heideggers Format seine eigenen Werke interpretiert, sollte man diese Selbstausslegung dann nicht als maßgebend und definitiv betrachten?

Bald aber entdeckten kritischere Leser Heideggers, wie etwa Karl Löwith, eine Diskrepanz zwischen der Bedeutung, die die Existenzialien in *Sein und Zeit* hatten, und Heideggers späteren Definitionen.<sup>3</sup> Ja, die neuen Definitionen schienen denen von *Sein und Zeit* sogar zu widersprechen. 1927 hatten die von mir genannten Existenzialien eine eindeutig transzendente Bedeutung. *Sein und Zeit* zufolge ist ‚Wahrheit‘ im transzendentalen Sinne das Entdeckend-sein des Daseins, welches eine Bedingung dafür ist, daß Dinge uns erscheinen können. ‚Welt‘ ist eine vom Dasein entworfene Struktur bedeutsamer Beziehungen, während ‚Dasein‘ das transzendente entwerfende Agens ist. ‚Sinn‘ ist definiert als das Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein, und das ‚Da‘ des Daseins ist die transzendente Lichtquelle, die ‚Lichtung‘, die es den Dingen erlaubt, zu erscheinen und bedeutsam zu sein. 1947 und 1949 interpretierte Heidegger diese Existenzialien in einer ganz anderen Weise, die mit den Definitionen von 1927 unvereinbar ist. Die ‚Wahrheit‘ wird jetzt als ‚Wahrheit des Seins‘ bezeichnet, welches nun die höchste Lichtquelle ist. ‚Entwurf‘ wird neu definiert als der ekstatische Bezug des Daseins zur Lichtung des Seins, und dasjenige, was entwirft, ist nicht das Dasein, sondern das Sein selbst. Während in *Sein und Zeit* ‚Entwurf‘ und ‚Geworfenheit‘ einander entgegengesetzte Existenzialien waren, werden sie nach dem Krieg einander gleichgesetzt. Beide bezeich-

<sup>3</sup> Karl Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, 3., revidierte Auflage (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), Kap. 1.

nen nun die Tatsache, daß der Mensch vom Sein in die Existenz geworfen ist. ‚Sinn‘ schließlich wird neu definiert als die ‚Wahrheit des Seins‘, so daß das Sein, nicht das Dasein, die höchste Quelle von Bedeutsamkeit ist.

In einer langatmigen Studie von 1964 bestätigte von Herrmann Löwiths These, daß die Existenzialien von Heidegger umgedeutet worden waren.<sup>4</sup> Aber weder von Herrmann noch irgend jemand sonst hat, soweit ich sehe, das dringende Interpretationsproblem gelöst, das durch diese Bestätigung aufgeworfen wird: Wie konnte Heidegger seine Umdeutung der Existenzialien als eine authentische und maßgebliche Auslegung von *Sein und Zeit* ausgeben? Natürlich ist es einem Autor erlaubt, die Schlüsselbegriffe seines früheren Werkes neu zu definieren. Aber es erscheint doch als Irreführung und Verdrehung, wenn derselbe Autor vorgibt, die Umdeutung sei eine korrekte und maßgebliche Interpretation der ursprünglichen Begriffe.<sup>5</sup> Heideggers Selbstausslegungen können sicher kein Maßstab für unsere Interpretation von *Sein und Zeit* sein. Vielmehr gehören sie selber zu den Texten, die einer Interpretation bedürfen. Was – wenn überhaupt – rechtfertigt Heideggers Vorgehen? Was war sein Zweck? Diese Fragen bezeichne ich als das ‚Problem der Umdeutung der Existenzialien‘.

## II. Einige konkurrierende Hypothesen

Das Problem der Umdeutung der Existenzialien ist nicht leicht zu lösen. Karl Löwith beispielsweise kann keine philosophische Rechtfertigung für Heideggers Vorgehen herausfinden. Seiner Meinung nach versuchte dieser, indem er nach dem Krieg die Existenzialien umdeutete, die Kluft zwischen *Sein und Zeit* und den späteren Werken zu verdecken. Auf diese Weise habe Heidegger eine größere Einheit seines Denkweges suggeriert, als in

<sup>4</sup> Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers* (Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1964).

<sup>5</sup> Vgl. beispielsweise Heideggers *Einleitung* (1949) zu *Was ist Metaphysik?*, 10. Auflage (Frankfurt am Main, 1969), S. 10: „Das Denken auf einen Weg zu bringen, durch den es in den Bezug der Wahrheit des Seins zum Wesen des Menschen gelangt, dem Denken einen Pfad zu öffnen, damit es das Sein selbst in seiner Wahrheit eigens bedenke, dahin ist das in *Sein und Zeit* versuchte Denken unterwegs.“ Heideggers Anspruch, eine korrekte Interpretation von *Sein und Zeit* vorzulegen, ist jedoch ganz und gar ungerechtfertigt.

Wirklichkeit vorhanden. Insbesondere kann Löwith nicht verstehen, warum Heidegger nach dem Krieg behauptete, *Sein und Zeit* sei noch immer ein notwendiger Weg zur Seinsfrage im späteren Sinne, wenn die späteren Begriffe von Sein und Dasein in einem Gegensatz stehen zu denjenigen in *Sein und Zeit*.<sup>6</sup> Warum sollte eine vorbereitende Analyse des Daseins noch notwendig sein, wenn der Mensch nicht selbständig existiert, sondern nur als ‚Wurf des Seins‘? Ich werde zu zeigen versuchen, daß Löwith der Wahrheit sehr nahe kommt, wenn er als Heideggers tiefstes philosophisches Motiv religiöse Sehnsucht nennt.<sup>8</sup> Jedoch ist Löwiths Erklärung von Heideggers Vorgehen keine textimmanente Rechtfertigung desselben. Insofern muß sie als nicht wohlwollend („charitable“) verworfen werden.

In der einschlägigen Literatur läßt sich eine Anzahl weiterer Lösungsvorschläge zu dem hier aufgeworfenen Problem finden. So wird beispielsweise behauptet, daß *Sein und Zeit* und die späteren Werke einfach ein und dieselbe Beziehung zwischen Dasein und Sein aus zwei verschiedenen Perspektiven beschreiben – zunächst vom Standpunkt des Daseins, später von dem des Seins aus.<sup>9</sup> Diese Lösung scheitert daran, daß eben *nicht* beidesmal dieselbe Beziehung beschrieben wird: da die Relata in *Sein und Zeit* und den späteren Werken unterschiedlich definiert sind, werden auch die Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen, unterschiedlich sein. Eine dritte Ansicht ist die, daß Heideggers spätere Deutung der Existenzialien durch seine Konzeption der ‚Seinsgeschichte‘ gerechtfertigt sei. Vom Blickwinkel des späten Heidegger aus betrachtet, könne *Sein und Zeit* als ein erfolgloser Versuch interpretiert werden, sich aus der subjektivistischen metaphysischen Tradition der Neuzeit zu befreien.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> *Sein und Zeit*, 7. Auflage, *Vorbemerkung*, S. V: „Deren Weg [der Weg von *Sein und Zeit*] bleibt indessen auch heute noch ein notwendiger, wenn die Frage nach dem Sein unser Dasein bewegen soll.“

<sup>7</sup> Löwith, op. cit., S. 30 f.

<sup>8</sup> Ibid., S. 24 f.

<sup>9</sup> Vgl. beispielsweise W. Bretschneider, *Sein und Wahrheit* (Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1965); P. Fürstenau, *Heidegger. Das Gefüge seines Denkens* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1958); M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (Heidelberg: F.H. Kerle Verlag, 1949, 1958, 1964), vor allem die Seiten 215 bis 218 der dritten, erweiterten Auflage (1964); J. van der Meulen, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch* (Meisenheim am Glan: Westkultur Verlag, Anton Hain, 1953); und O. Pugliese, *Vermittlung und Kehre* (Freiburg: Alber Verlag, 1965).

<sup>10</sup> Vgl. E. Fraentzki, *Die Kehre* (Pfaffenweiler: Centaurus Verlagsgesellschaft, 1985); C. F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung* (Bonn: Grundmann/Bouvier, 1974); E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin: De Gruyter, 1976) und von Herrmann, op. cit.

Zwar scheint Heidegger selbst an vielen Stellen eine solche Sichtweise naheulegen, jedoch löst auch sie das Problem nicht: Eine Interpretation, die *Sein und Zeit* als erfolglosen Versuch versteht, über eine subjektivistische Metaphysik hinauszugehen, würde die ursprünglichen Definitionen der Existenzialien intakt lassen. Eine vierte Ansicht geht von Heideggers frühem Begriff der Hermeneutik aus. Der Hermeneutik zufolge sind alle Interpretationen historisch verortet. Folglich ist die Ontologie von Dasein und Sein in *Sein und Zeit* „selbst durch die Geschichtlichkeit charakterisiert.“<sup>11</sup> Diese Einsicht macht angeblich eine spätere hermeneutische Selbstinterpretation von *Sein und Zeit* erforderlich, in der das Werk historisch verortet wird – beispielsweise als ein Stadium in der Entwicklung der Transzendentalphilosophie nach Kant und den Neukantianern. Auch von dieser Sichtweise jedoch gilt, daß sie Heideggers drastische Umdeutung der Existenzialien weder erklärt noch rechtfertigt. Mit dem gleichen Argument müssen weitere Theorien ausgeschlossen werden, die den Übergang zu den späteren Werken erklären, indem sie auf Unzulänglichkeiten von *Sein und Zeit* verweisen, wie die, daß die Endlichkeit des Menschen nicht radikal genug beschrieben werde.<sup>12</sup> Schließlich sind da noch die Resignierer, wie etwa Jürgen Habermas, die behaupten, daß keine textimmanente Rekonstruktion des Übergangs von *Sein und Zeit* zu Heideggers Werken der Nachkriegszeit möglich sei. Folglich sehen sie sich gezwungen, diesen Übergang durch externe, historische Faktoren, wie etwa Hitlers Niederlage, zu erklären.<sup>13</sup> Dies ist ein *argumentum ad ignorantiam*. Wir werden sehen, daß eine textimmanente Rekonstruktion möglich ist, und die Methodik der Interpretation gibt immanenten Rekonstruktionen den Vorzug vor Erklärungen, die sich lediglich auf äußere Umstände berufen.

Ich möchte eine ganz andere Hypothese vorschlagen, die, obwohl sie auf den ersten Blick ausgesprochen unplausibel erscheinen mag, doch mit großer Wahrscheinlichkeit wahr ist, denn sie erklärt und rechtfertigt Heideggers Umdeutung der Existenzialien vollständig, und das Beweismaterial, das sie stützt, ist zwingend. Dieser Hypothese zufolge sind *Sein und Zeit* und die späteren Werke miteinander verbunden als die zwei Schritte einer ‚pascalschen Strategie‘. Ich möchte zunächst erklären, was

<sup>11</sup> *Sein und Zeit*, § 6, S. 20 f.

<sup>12</sup> Vgl. J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* (Paris: Presses Universitaires de France, 1987).

<sup>13</sup> Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991), S. 185.

ich unter einer pascalschen Strategie verstehe. Nach seinem religiösen Erweckungserlebnis vom 23. November 1654 entschied sich der begabte Mathematiker, Physiker und Dandy Blaise Pascal, eine Apologie des Christentums zu schreiben, die jedoch unvollendet blieb – Teile des Manuskripts wurden posthum als *Pensées* veröffentlicht.<sup>14</sup> Logisch versiert und in der Kunst der Überredung geschult, erkannte Pascal, daß die herkömmlichen Gottesbeweise als apologetische Strategie nichts taugen. Zudem lehnte Pascal als Jansenist die philosophische Theologie Descartes' und der Scholastik aus denselben Gründen ab, die Luther gegen Aristoteles angeführt hatte: Sie befaße sich mit dem Gott der Philosophen statt mit „dem Gott von Abraham, Isaak und Jakob.“ Pascal wollte den Ungläubigen überzeugen, indem er Gründe des Herzens anführt, die die Vernunft nicht fassen kann. Er erfand eine Strategie christlicher Apologetik in zwei Schritten.<sup>15</sup>

Der erste Schritt besteht in einer säkularen Analyse der menschlichen Existenz ohne Gott. In ihr versucht Pascal zu zeigen, daß der Mensch ohne Gott elend ist und sich selbst ein Rätsel. Um Ungläubige, die sich des Lebens freuen, zu überzeugen, behauptet Pascal, daß wir, wann immer wir glücklich sind oder in einer Tätigkeit aufgehen, auf der Flucht vor uns selbst sind und in Zerstreuung leben („divertissement“). Sobald wir erkennen, wie wir wirklich sind, begreifen wir das Elend weltlichen Lebens. Im zweiten, theologischen Schritt versucht Pascal zu zeigen, daß das Christentum die rätselhafte Natur des Menschen erklärt und ihn glücklich macht, indem es ihm die Aussicht auf ewige Glückseligkeit bietet. Der erste Schritt von Pascals apologetischer Strategie wird dann wirksam, wenn die Leserin oder der Leser mit Abscheu vor dem Leben in der Welt erfüllt wird und bereit ist, sich auf etwas radikal davon Unterschiedenes einzulassen, das jedoch nur Gottes Gnade ihr oder ihm gewähren kann. Aus säkularer Sicht ist diese andere Möglichkeit natürlich nichtexistent, ein ‚Nichts‘.

Heidegger las Pascal schon in jungen Jahren. Löwith zufolge standen Porträts von Pascal und Dostojewski in der Freiburger Zeit von 1918 bis 1923 auf Heideggers Schreibtisch.<sup>16</sup> Meine Hypothese lautet, daß Hei-

<sup>14</sup> Zur komplizierten Publikationsgeschichte vergleiche: Pascal, *Œuvres complètes*, hg. v. Louis Lafuma (Paris, Editions du Seuil, 1963), S. 493 f.

<sup>15</sup> Man findet weniger offensichtliche Versionen einer solchen Strategie in den Werken vieler christlicher Autoren von Paulus bis Kierkegaard. Da Pascal die Strategie systematisch ausarbeitete, benenne ich sie nach ihm.

<sup>16</sup> Karl Löwith, *Der europäische Nihilismus, Sämtliche Schriften* Bd. II (Stuttgart: J. B. Metzler, 1983), S. 517.



degger seit seiner frühesten, aus dem Jahr 1922 stammenden Skizze einer Hermeneutik des Daseins eine systematischere Version von Pascals säkularer Analyse der menschlichen Existenz ausarbeiten wollte, die ihn und seine Leser auf die göttliche Gnade vorbereiten sollte.<sup>17</sup> 1927 schließlich veröffentlichte er eine mehr oder weniger endgültige Version als *Sein und Zeit*. Zwischen diesem Werk und Pascals Analyse der *condition humaine* gibt es ins Auge springende Parallelen. Beispielsweise verallgemeinern sowohl Pascal als auch Heidegger die verbreitete Vorstellung, daß wir uns manchmal zerstreuen oder nicht wir selbst sind, zu der Lehre, daß dies *fast immer* der Fall ist („divertissement“, „Uneigentlichkeit“), und suggerieren damit, daß unser In-dieser-Welt-sein grundsätzlich mit einem Makel behaftet ist.

Wenn *Sein und Zeit* als erster Schritt einer pascalschen Strategie gedacht war, wo in Heideggers *œuvre* wurde dann der zweite gemacht? Ich denke, daß dieser zweite Schritt in mindestens zwei, vielleicht drei verschiedenen Phasen in jeweils unterschiedlicher Weise vollzogen wurde. Am Anfang steht eine metaphysische und christliche Phase. Sie beginnt mit der Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* von 1929, in der Heidegger uns in mystischer Manier dazu aufruft, uns selbst in das Nichts loszulassen.<sup>18</sup> Während Heidegger 1929 noch die Gnade des christlichen Gottes ersehnte, obwohl er schon 1919 das „System des Katholizismus“ und die überlieferten Grundsätze des Protestantismus verworfen hatte,<sup>19</sup> glaubt er 1932/33, in einer zweiten Phase, zu entdecken, daß Gott tot sei, und er unterstreicht diese Überzeugung Nietzsches in seiner Rektoratsrede von 1933.<sup>20</sup> Nun erscheint die Machtergreifung der Nationalsozialisten ihm als Offenbarung, und er betont, daß Hitler „selbst und allein [...] die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz“ sei.<sup>21</sup> An dritter Stelle schließlich steht die Schaffung der späteren, philosophisch-religiösen Terminologie, die mit der Niederschrift der 933 Seiten seines

<sup>17</sup> Diese erste Fassung von 1922 sind Heideggers „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles“, veröffentlicht im *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), S. 235-269.

<sup>18</sup> Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, S. 42.

<sup>19</sup> Siehe den Brief an Engelbert Krebs vom 9. Januar 1919.

<sup>20</sup> *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1983), S. 13.

<sup>21</sup> Ansprache an die deutschen Studenten vom 3. November 1933, veröffentlicht in Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken* (Bern: Eigenverlag, 1962), S. 135 f.

zweiten Hauptwerks in den Jahren 1936 bis 1938 einhergeht, der *Beiträge zur Philosophie*, die als die Inspirationsquelle seiner späteren Schriften dienen.<sup>22</sup> Der christliche Gott wird nun als ein Götzenbild angesehen, das die wirkliche transzendente Quelle von Bedeutsamkeit und Geschichte, das ‚Seyn‘, verdunkelt hatte. Diese letzte Phase kann man post-monotheistisch nennen, da Heidegger in ihr das Christentum durch sein Seinsdenken ersetzen wollte (*post-monotheistisch*), das aber auffällige Eigenschaften des christlichen Glaubens beibehält (*post-monotheistisch*) – so ist das Sein das Einzige und Einzigartige.

Viele Interpretationsprobleme, die Heideggers post-monotheistisches Seinsdenken betreffen, müssen hier ungelöst bleiben. Was zum Beispiel war der Zweck dieses Denkens und wie verhielt es sich zum Nationalsozialismus? Impliziert Heideggers Seinsdenken, wie es in den *Beiträgen* formuliert wird, eine vollständige Abkehr vom Nationalsozialismus, wie Silvio Vietta und andere behauptet haben, oder war es eher ein Versuch in der Tradition Paul de Lagardes und anderer nationalistischer Theologen, die nationalsozialistische Umwälzung mit Hilfe einer wahrhaft deutschen Religion zu stützen? Die letztgenannte Hypothese würde viele Kennzeichen von Heideggers neuer philosophischer Religion erklären – wie etwa die Tatsache, daß Heidegger in seiner Rekonstruktion der westlichen metaphysischen Tradition die griechisch-deutsche Achse betont und die Bedeutung jüdisch-christlicher Gedankengebilde herunterspielt. Meines Erachtens sind hier, beim zweiten Schritt der pascalschen Strategie, text-externe Faktoren durchaus relevant für die Deutung von Heideggers Werk. Wie Heidegger seine philosophisch-religiösen Offenbarungen erfuhr und begrifflich artikulierte, war teilweise von persönlichen und zeitgeschichtlichen Einflüssen bestimmt.

### III. Bestätigung einer Hypothese

Um die Interpretationshypothese einer pascalschen Strategie in Heideggers Denkweg zu bestätigen, einer Strategie, die *Sein und Zeit* mit den späteren Werken verbindet, müssen wir zuerst zeigen, wie sie das Problem der Umdeutung der Existenzialien löst. Da die Umdeutung mutmaßlich zum zweiten Schritt von Heideggers pascalscher Strategie gehört

<sup>22</sup> *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe* Bd. 65 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1989), S. 13.

(bzw. zu dessen dritter, (post-) theologischer Phase), ist dieses Problem Teil einer größeren Frage: Welche Beziehung besteht zwischen der Fundamentalontologie im Sinne einer säkularen philosophischen Hermeneutik des Daseins einerseits und der Theologie andererseits? In *Sein und Zeit* benennt Heidegger dieses Problem nicht ausdrücklich, obwohl der Text es implizit aufwirft. Aus Paragraph 3 des Buches geht hervor, daß Heidegger die Theologie als eine positive Wissenschaft ansieht und behauptet, daß alle positiven Wissenschaften sich auf apriorische, regionale Ontologien ihres jeweiligen Sachbereichs gründen müssen, in denen die relevanten Grundbegriffe entwickelt werden. Diese sachbereichsbezogenen Ontologien wiederum müssen sich auf eine Fundamentalontologie gründen, die die transzendente Ontologie des Daseins umfaßt. Mit anderen Worten: Die säkulare Fundamentalontologie des Daseins in *Sein und Zeit* fungiert als eine Grundlage der Theologie. Es ist schwierig, diese Sicht des Fundaments der Theologie mit der paulinischen und lutherischen Auffassung von Glaube und Theologie in Einklang zu bringen, zu der sich Heidegger 1927 ebenfalls bekannte. Die christliche Dogmatik sollte, wie Heidegger sich ausdrückt, „nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott“ suchen.<sup>23</sup> Die Begründung dafür ist, daß Gott uns nur im Glauben gegenwärtig ist und daß der Glaube wiederum ein Geschenk Gottes ist. Wie kann eine solche Dogmatik sich zugleich auf eine rein säkulare Ontologie des Daseins gründen? Ist diese säkulare Ontologie nicht mit Theologie unvereinbar?

In einem bedeutsamen Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ betitelt und vorgetragen am 9. März 1927, formuliert Heidegger dieses Problem, und er löst es, indem er zwei Ebenen unterscheidet.<sup>24</sup> Er behauptet, daß die Theologie auf der Ebene der Existenz, d. h. als Glaube, der Todfeind der philosophischen Existenzform ist. Die Philosophie als Existenzform ist „das freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins“; dagegen ist das Dasein der gläubigen Existenzweise „von sich aus nicht mächtig“. Wenn Gott einem individuellen Dasein seine Gnade gewährt, wird es „zum Knecht [...], vor Gott gebracht und so *wieder-geboren*“. Die Wiedergeburt des Daseins im Glauben ist eine ‚Umstellung‘ der menschlichen Existenz durch die Gnade Gottes. Auf der Ebene der Wissenschaf-

<sup>23</sup> *Sein und Zeit*, § 3, S. 10.

<sup>24</sup> „Phänomenologie und Theologie“, veröffentlicht in der zweiten Auflage der *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1978), S. 47-77. Hervorhebung im Zitat von Heidegger.

ten jedoch, die diese einander entgegengesetzten Lebensformen auf Begriffe bringen, auf der Ebene der Ontologie des Daseins und der Theologie, besteht eine sehr viel positivere Beziehung. Die Ontologie des Daseins entwickelt mit den Existenzialien Begriffe, die grundlegende Strukturen der säkularen bzw. weltlichen Existenz des Menschen erfassen. Die Theologie dagegen hat die Aufgabe, das menschliche Leben, so wie der Glaube es transformiert, d. h. das Leben in Beziehung zu Gott, so wie der Gläubige es erlebt, auf Begriffe zu bringen. Da es das *menschliche Leben* ist, das durch den Glauben transformiert wird, ist die Theologie einerseits auf die Existenzialien, so wie die Philosophie sie entwickelt, angewiesen. Andererseits muß sie sie in Übereinstimmung mit der neuen Situation des Gläubigen, der sein Leben als ein Geschenk Gottes erfährt, transformieren. Mit anderen Worten: Heideggers Auffassung von der Beziehung zwischen einer philosophischen Phänomenologie des Daseins und einer im Glauben verwurzelten Theologie hat zur Folge, *daß die von der Philosophie entwickelten Existenzialien von der Theologie umgedeutet und in ihrer Bedeutung verkehrt werden müssen*. Die Auffassung des Daseins als einer unabhängigen Quelle von Wahrheit und Sinn wird zu einer Auffassung umgeformt werden müssen, derzufolge das Dasein von Gott oder dem Sein abhängt. Aus der Sicht des Gläubigen ist die letztere Auffassung die richtige, so daß die theologischen Umdeutungen der Existenzialien als die wahren Interpretationen vorgebracht werden müssen. Ich schließe aus alledem, daß die Auffassung, die Heidegger 1927 von der Beziehung zwischen Philosophie und Theologie hatte, sein späteres, post-theologisches Vorgehen der Existenzialienumdeutung vollkommen erklärt und rechtfertigt, und diese Tatsache bestätigt die ‚pascalsche‘ Interpretation von Heideggers Denkweg. Im zweiten, theologischen Schritt der pascalschen Strategie wird die Bedeutung der im ersten, säkularen Schritt entwickelten Existenzialien ins Gegenteil verkehrt werden müssen, und diese drastische Umdeutung wird dann als korrekte Interpretation präsentiert.

Es wäre natürlich möglich, daß Heidegger seinen Denkweg erst nach dem Zweiten Weltkrieg vereinheitlichte, indem er eine pascalsche Strategie in *Sein und Zeit* hineinlas.<sup>25</sup> Um diese Möglichkeit auszuschließen,

<sup>25</sup> Vgl. das Zitat in Anmerkung 5. Hugo Ott zufolge schlug Heidegger 1945 vor, ein Seminar über Pascal zu organisieren, um die französische Besatzungsmacht zu beschwichtigen und sich beim französischen Publikum beliebt zu machen. Siehe Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1988), S. 304.

müssen wir die Ansicht untermauern, daß Heidegger *Sein und Zeit* schon 1927 als den ersten Schritt einer pascalschen Strategie betrachtet hatte. Dies ist keine einfache Aufgabe, da eine Ontologie des Daseins nur dann als ein solcher erster Schritt fungieren kann, wenn sie vollständig säkular ist. Wenn religiöse Zielsetzungen ausdrücklich benannt werden, wird der Ungläubige nicht verführt. Wie sollen wir also zeigen, daß die säkulare Ontologie des Daseins als der erste Schritt einer pascalschen Strategie gedacht war? Zwei Arten von Argumenten stehen uns zur Verfügung: Erstens werden die religiösen Zielsetzungen einer säkularen Ontologie des Daseins gewisse Spannungen in der existenzialen Analyse verursachen, da diese zeigen soll, daß das säkulare menschliche Leben in dieser Welt grundsätzlich mit Makeln behaftet ist. Zweitens wird es aufschlußreiche Indizien in anderen Schriften Heideggers geben. Ich möchte für jeden Argumentationstypus zwei Beispiele geben.

Mindestens zwei auffällige Spannungen in *Sein und Zeit* werden durch die ‚pascalsche‘ Interpretation erklärt. Die erste betrifft Heideggers Begriff des ‚Man‘. In den Paragraphen 25 bis 27 behauptet Heidegger, daß ‚ich‘ nicht das Subjekt meines alltäglichen Lebens in dieser Welt bin; dieses Subjekt ist vielmehr ‚das Man‘. Was Heidegger hier zu meinen scheint, ist, daß mein Verhalten normalerweise nicht vollkommen individuell ist, weil ich in vorgegebene soziale Rollen hinein sozialisiert wurde. Für gewöhnlich verhalten wir uns, wie ‚man‘ sich in einer bestimmten Situation eben verhält. Aber wenn das der Fall und unvermeidlich der Fall ist, warum identifiziert Heidegger dann im folgenden ‚das Man‘ mit ‚Uneigentlichkeit‘? Wie Dreyfus bemängelt, verwechselt Heidegger die Anpassung („conformity“), die für soziale Praktiken konstitutiv ist, mit *Konformismus* („conformism“).<sup>26</sup> Die ‚pascalsche‘ Interpretation von *Sein und Zeit* erklärt und rechtfertigt diese ‚Verwechslung‘: Heidegger wollte in *Sein und Zeit* zeigen, daß unsere alltäglichen und unvermeidbaren Formen des In-der-Welt-Seins zutiefst verfehlt sind, und die Charakterisierung unseres regelgeleiteten Verhaltens als ‚uneigentlich‘ erreicht diesen Zweck. Von einem religiösen Standpunkt aus gesehen, ist dieses rollen- und regelgeleitete Verhalten tatsächlich uneigentlich, denn es bedeutet, daß wir uns im weltlichen Leben verlieren, statt dem Transzendenten Beachtung zu schenken, das unsere ‚eigentlichste‘ Möglichkeit ist.

<sup>26</sup> Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991), S. 154. Vgl. Hermann Philipse, „Heidegger and Ethics“, *Inquiry* 42 (1999): 439-474.

Auf eine zweite Spannung hat Paul Edwards aufmerksam gemacht. In seiner Analyse des ‚Seins zum Tode‘ schreibt Heidegger, daß der Tod absolut endgültig sei, da er „dem Dasein nichts zu ‚Verwirklichendes‘ [gebe] und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte.“<sup>27</sup> Wenn dem so ist, wie kann Heidegger dann ebenfalls behaupten, daß seine Analyse des Seins zum Tode „keine ontische Entscheidung darüber [falle], ob ‚nach dem Tode‘ noch ein anderes, höheres oder niedrigeres Sein möglich ist“, und daß die Analyse des Seins zum Tode eine notwendige Vorbereitung für die Frage nach dem, was ‚nach dem Tode‘ ist, darstelle?<sup>28</sup> Edwards gesteht, daß er „unendlich erstaunt [ist], daß viele Christen [...] Anhänger Heideggers sind und ihre vollständige Zustimmung zu seinen Lehren vom Tod zum Ausdruck gebracht haben“: Wie können sie die Ansicht akzeptieren, daß der Tod absolut endgültig ist, wenn sie an ein Leben nach dem Tode glauben?<sup>29</sup> Wiederum löst die ‚pascalsche‘ Interpretation von *Sein und Zeit* das Problem. Es ist der herkömmlichen christlichen Rhetorik über den Tod eigen, daß sie betont, daß er eine vollständige Auslöschung ist, und so versucht, die Angst vor ihm zu vergrößern. Denn wenn unsere Angst groß ist, werden wir uns nach jenem Leben nach dem Tode sehnen, das uns das Christentum verspricht, und den Sprung ins Nichts riskieren, den der Glaube fordert. Dies erklärt, warum Heidegger ‚Angst‘ als die einzige ‚eigentliche‘ Haltung dem Tod gegenüber versteht und stoische Gelassenheit als ‚uneigentlich‘ verurteilt.

Abschließend möchte ich zwei der vielen Indizien erwähnen, die die ‚pascalsche‘ Interpretation von *Sein und Zeit* untermauern.<sup>30</sup> Zum einen existieren zwei aufschlußreiche Fußnoten, von 1922 die eine, von 1929 die andere. 1922 behauptet Heidegger, daß die philosophische Hermeneutik des Daseins insofern atheistisch sei, als sie, obwohl sie noch eine „Ah-

<sup>27</sup> *Sein und Zeit*, § 53, S. 262. Hervorhebung von Heidegger.

<sup>28</sup> *Sein und Zeit*, § 49, S. 247 f.

<sup>29</sup> Paul Edwards, *Heidegger on Death: A Critical Evaluation*, Monist Monograph Nr. 1 (La Salle, Ill.: The Hegeler Institute, 1979), S. 45.

<sup>30</sup> Es gibt viele Indizien. Vgl. beispielsweise Heideggers Vorlesung von 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe Bd. 26 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1978), S. 177: „Der existenzielle Einsatz der Fundamentalontologie führt mit sich den Schein eines extrem individualistischen, radikalen Atheismus [...] Gleichwohl darf man nicht aus dem Blick verlieren, daß mit einer solchen fundamentalontologischen Klärung noch nichts entschieden wird, vielmehr ja gerade gezeigt werden soll, daß so nichts entscheidbar ist.“ Dieser Text von 1928 erklärt sich aus Heideggers lutherischer Auffassung des Glaubens als Gnade.

nung“ von Gott habe, sich allen Geredes über diesen enthalte: Dies sei die einzig ehrenhafte Weise, vor Gott zu stehen.<sup>31</sup> Diese Fußnote erklärt sich aus Heideggers lutherischem Begriff des Glaubens: Weil der Glaube das Geschenk eines verborgenen Gottes ist und weil Gott sich nur *im* Glauben offenbart, ist ein Philosoph, der sich nach Gott sehnt, aber dieses Geschenk nicht empfangen hat, unfähig, in angemessener Weise über Gott zu sprechen. Er vermag die menschliche Existenz lediglich in einer vollständig säkularen Weise zu analysieren und sie auf diese Weise für die Gnade zu öffnen. In der erwähnten Fußnote von 1929 behauptet Heidegger, daß er mit der Ontologie des Daseins von *Sein und Zeit* erstmals eine angemessene Konzeption des Daseins gewonnen habe, auf deren Grundlage wir uns fragen können, welche ontologische Beziehung zwischen Dasein und Gott besteht.<sup>32</sup> Wenn Heidegger die hermeneutische Ontologie des Daseins sowohl 1922 als auch 1929 als eine Vorbereitung auf den Glauben verstand, dann ist man wohl berechtigt anzunehmen, daß er dies auch 1927 tat.

Das zweite Indiz, das ich erwähnen möchte, ist noch entscheidender. In einem Brief an die Freundin Elisabeth Blochmann schreibt Heidegger am 12. September 1929, daß die „Wahrheit unseres Daseins“ sich rationalen Überlegungen entziehe und „ihres Tags und der Stunde“ bedürfe, „in der wir das Dasein ganz haben. Dann erfahren wir, daß unser Herz in allem seinem Wesentlichen sich der Gnade offenhalten muß. Gott [...] ruft jeden mit anderer Stimme.“<sup>33</sup> Wie Heidegger in den Paragraphen 45 bis 53 von *Sein und Zeit* deutlich macht, haben wir nur dann „das Dasein ganz“, wenn wir den Tod in ‚eigentlicher‘ Weise in unserer Angst vorwegnehmen. Der Brief an Elisabeth Blochmann beweist, daß Heidegger eine solche Vorwegnahme des Todes als eine Vorbereitung auf den Sprung ins Nichts betrachtete, der eine Voraussetzung des Glaubens ist.

*Sein und Zeit* ist natürlich weit über sein verborgenes religiöses Programm hinaus von Bedeutung – schließlich ist das Werk auch eine Diskussion mit der philosophischen Tradition von Aristoteles bis Husserl, in der Heidegger viele wichtige Probleme zu lösen versucht; dasselbe gilt für Heideggers spätere Werke. Dennoch ist die ‚pascalsche‘ Interpretation ein fruchtbarer Leitfaden für die Auslegung dieses Buches, ja für Heideg-

<sup>31</sup> Heidegger, „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles“, S. 246.

<sup>32</sup> „Vom Wesen des Grundes“, Anm. 56, in *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1967), S. 55.

<sup>33</sup> Martin Heidegger und Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, hg. v. Joachim W. Störck (Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989), S. 31 f.

gers Denkweg insgesamt, der durch die Hypothese einer pascalschen Strategie in grundlegender Weise vereinheitlicht wird. Die Interpretation wirft Licht auf Heideggers dunklen Begriff einer ‚Kehre‘, der wohl vor allem meint, daß das Sein sich dem Menschen im ‚anderen Anfang‘ wieder zuwendet, und der ein post-monotheistisches Analogon der lutherischen Gnade ist. Da es unmöglich ist, der Komplexität von Heideggers Philosophie in einem kurzen Artikel gerecht zu werden, verweise ich den Leser auf mein Buch *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*, wo die verschiedenen Leitmotive von Heideggers Seinsfrage vollständiger behandelt werden.<sup>34</sup>

Zum Abschluß möchte ich auf einen möglichen Einwand eingehen. Meiner Hypothese einer pascalschen Strategie gemäß, die Heideggers Denkweg vereinheitlicht, indem sie *Sein und Zeit* und die späteren Werke als die beiden Schritte eines religiösen Unternehmens verbindet, folgt *Sein und Zeit* einem verborgenen religiösen Programm, das sich im Text nicht ausdrücklich zeigen kann, weil der Leser sonst nicht verführt würde. Die rein säkulare und ‚atheistische‘ Natur der Hermeneutik des Daseins in *Sein und Zeit* wird folglich als ein geschicktes religiöses taktisches Verfahren aufgefaßt, das darauf abzielt, den Leser aus der Fassung zu bringen. Man könnte einwenden, daß dies eine schwer zu überprüfende Hypothese sei, und das von mir vorgelegte Beweismaterial als nicht ausreichend schlüssig ablehnen. Steht nicht überhaupt die Idee, daß ein Philosoph nach einem verborgenen Programm vorgeht, im Widerspruch zu wichtigen Maximen solider Interpretation? Wie soll man eine Interpretationshypothese überprüfen, derzufolge der Autor eines Textes versuchen wird, alle Indizien für seine wahren Absichten zu verbergen? Laut diesem Einwand ist eine solche Hypothese, da sie nicht widerlegt werden kann, a priori illegitim.

Ich denke nicht, daß einem solchen Einwand Gewicht beigemessen werden sollte. Erstens besitzt die Hypothese einer pascalschen Strategie ein großes problemlösendes Vermögen. Sie ist vollkommen gerechtfertigt, wenn keine bessere Erklärung von Heideggers Umdeutung der Existenzialien vorliegt, und meines Erachtens ist das von mir vorgelegte Beweismaterial schlüssig. Aber es gibt noch einen zweiten Grund dafür, den Einwand zurückzuweisen. In einer Anzahl von Texten, die Heidegger zu Lebzeiten nicht publizierte, spricht er deutlich aus, daß es in seinen Werken tatsächlich ein verborgenes religiöses Programm gibt. Lediglich zwei

<sup>34</sup> *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).



dieser Passagen seien hier zitiert. Im 259. Abschnitt der *Beiträge zur Philosophie*, die in den Jahren 1936 bis 1938 verfaßt wurden, lesen wir den erstaunlichen Satz: „Das Sichverständlichmachen ist der Selbstmord der Philosophie.“<sup>35</sup> Wie Heidegger erläutert, ist der Gedanke hinter dieser schockierenden Aussage, daß das post-theologische Seinsdenken vom säkulareren Denken nie verstanden werden kann, so daß es für den heideggerischen Philosophen selbstmörderisch wäre, wenn er versuchen würde, den Ungläubigen durch Argumente und den Verweis auf ‚Tatsachen‘ zu überzeugen. Solange wir Heideggers Philosophie als ein reines fachphilosophisches Unternehmen auffassen, etwa als eine Art Pragmatismus, dürfen wir folglich sicher sein, ihn ganz und gar mißzuverstehen.

Der zweite Text, der als Beispiel dienen kann, stammt aus der gleichen Zeit. Beeindruckt von der Tatsache, daß bei Nietzsche die philosophische Entwicklung kontinuierlich von autobiographischen Reflexionen begleitet wurde, schrieb Heidegger 1937 bis 1938 eine kurze autobiographische Skizze, „Mein bisheriger Weg“ überschrieben, die 1997 in einem Band mit dem Titel *Besinnung* erschien. Aus diesem wichtigen Text, in dem Heidegger seine philosophische Entwicklung von der Dissertation über *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913) bis hin zu den *Beiträgen zur Philosophie* (1936 bis 1938) beschreibt, sollen die aufschlußreichsten Stellen zitiert werden:

„Und wer wollte verkennen, daß auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging – eine Auseinandersetzung, die kein aufgegriffenes ‚Problem‘ war und ist, sondern Wahrung der eigensten Herkunft – des Elternhauses, der Heimat und der Jugend – und schmerzliche Ablösung davon in *einem*. Nur wer so verwurzelt ist in einer wirklichen gelebten katholischen Welt, mag etwas von den Notwendigkeiten ahnen, die auf dem bisherigen Weg meines Fragens wie unterirdische Erdstöße wirkten. [...]

Es ist nicht schicklich, von diesen innersten Auseinandersetzungen zu reden, die nicht um Fragen der Dogmatik und der Glaubensartikel sich drehen, sondern nur um die Eine Frage, ob der Gott vor uns auf der Flucht ist oder nicht und ob wir selbst dieses noch wahrhaft und d. h. als Schaffende erfahren. Es handelt sich aber auch nicht um einen bloß ‚religiösen‘ Hintergrund der Philosophie, sondern um die Eine Frage nach der Wahrheit des Seins, die allein über die ‚Zeit‘ und den ‚Ort‘ entscheidet, der uns geschichtlich aufbewahrt ist innerhalb der Geschichte des Abendlandes und seiner Götter. [...]

Aber weil die innersten Erfahrungen und Entscheidungen das Wesentliche bleiben, deshalb müssen sie aus der Öffentlichkeit herausgehalten werden.“<sup>36</sup>

<sup>35</sup> *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe* Bd. 65 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1989), S. 435.

<sup>36</sup> „Mein bisheriger Weg“, *Besinnung, Gesamtausgabe* Bd. 66 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1989), S. 415f. Hervorhebung von Heidegger.

Diese Zitate zeigen, daß Heideggers religiöses Streben immer der Kern seiner Seinsfrage war und daß er es aus der Öffentlichkeit heraushielt, weil „die innersten Erfahrungen und Entscheidungen das Wesentliche bleiben“. Wie ich schon sagte, war Heideggers wahres Programm ein verborgenes, und was Heidegger der Öffentlichkeit an Publikationen vorlegte, muß vor dem Hintergrund dieser verborgenen religiösen Inspiration interpretiert werden.