Martin Heidegger in der Rezeption von Sif Abd as-Salam afar : zeitgenössische Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie

Autor(en): **Moser, Kata**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **68 (2014)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **02.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-681654

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

DE GRUYTER DOI 10.1515/asia-2014-0007 — ASIA 2014; 68(1): 357–371

Kata Moser

Martin Heidegger in der Rezeption von Ṣifāʾ ʿAbd as-Salām Ǧaʿfar – Zeitgenössische Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie*

Abstract: Ṣifāʾ ʿAbd as-Salām Ǧaʿfar is a contemporary Egyptian philosopher working mainly on the German philosopher Martin Heidegger (1889–1976). One of her concerns is the question of the relationship between philosophy and theology. This paper is the first to introduce Ǧaʿfar and her writings on Heidegger's theology to a non-Arabic audience and traces her line of argument on the question of philosophy and theology of Heidegger. The paper starts with an allusion to Heidegger's early involvement in theology, which Ǧaʿfar considers to be the point of origin and reference throughout his different phases of thinking. Heidegger's main work of his early period, *Time and Being*, is then pointed out as a preliminary to the true theology, which Ǧaʿfar calls non-traditional. On grounds of Heidegger's later works, and especially based on a comparison between Plotin and Heidegger, Ǧaʿfar claims that Heidegger's theology can be considered to be close to mysticism. This paper highlights that Ǧaʿfar participates with her argument in current debates on Heidegger's thoughts on theology and philosophy. In doing so she opens up a new ground for the Arabic dialogue with Heidegger dating back to the 1950s. This paper, in turn, aims to open the Arabic reception of Heidegger as a new field of inquiry by focusing on its theological aspect.

Kata Moser: Institut für Islamwissenschaft, Universität Bern. E-mail: kata.moser@islam.unibe.ch

* Dieser Beitrag ist die überarbeitete Version eines Vortrages, der am 24.09.2013 im Rahmen des Deutschen Orientalistentages (DOT) in Münster gehalten wurde. Ich bedanke mich für die hilfreichen Kommentare von Anke von Kügelgen, Ulrich Rudolph, Urs Gösken, Joep Lameer, Roman Seidel und Almuth Lahmann.

1 Einleitung

Die Frage, welches Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie besteht, wird seit der griechischen Antike und in der von ihr beeinflussten Philosophie stets aufs Neue aufgegriffen.[1] Eine abschliessende Antwort steht trotz Versuchen „grundsätzlicher Klärung" aus.[2] Martin Heidegger (1889–1976) hat sich vereinzelt zu diesem schwierigen Verhältnis geäussert, wobei seine Aussagen unterschiedlich interpretiert werden. Das Spektrum reicht von denjenigen, die Heidegger als einen „auf Gegnerschaft hin ausgerichtete[n] *Herausforderer* der Theologie"[3] verstehen, über diejenige, die Heidegger zwar einen katholisch-theologischen Hintergrund zuschreiben, seinen Weg aber von dieser Theologie wegführen sehen[4], bis hin zu denjenigen, die dem Philosophen Heidegger eine religiöse Gesinnung und theologische Absicht zusprechen.[5] Zu letzteren gehört auch die zeitgenössische ägyptische Philosophin Ṣifāʾ ʿAbd as-Salām Ǧaʿfar.

Dieser Beitrag stellt zunächst die in der Heideggerforschung gänzlich unbekannte Philosophin Ṣifāʾ ʿAbd as-Salām Ǧaʿfar kurz vor und benennt die Texte, in denen sich ihre Auseinandersetzung mit Heideggers Theologie vorfindet. Anschliessend und in der Hauptsache erarbeitet dieser Beitrag drei Argumentationszusammenhänge, die bei Ǧaʿfar bezüglich Heideggers Theologieverständnisses ausgemacht werden können. Es wird sich zeigen, dass es sich hierbei um Argumente und Thesen handelt, die in der Heideggerrezeption, auf die sich Ǧaʿfar bezieht, kontrovers diskutiert werden. Schliesslich sollen in diesem Beitrag die von Ǧaʿfar vorgebrachten Thesen und Argumente auf ihre philosophische Bedeutung hin geprüft werden.

2 Ǧaʿfar und ihre Texte über Philosophie und Theologie bei Heidegger

Ṣifāʾ ʿAbd as-Salām Ǧaʿfar ist seit Anfang dieses Jahrtausends Professorin für zeitgenössische Philosophie an der Universität Alexandria in Ägypten. Ihr Beschäftigungsfeld ist in der Hauptsache die zeitgenössische kontinentale Philosophie, ausgehend hiervon setzt sie sich punktuell mit anderen Bereichen auseinander,

1 Vgl. den historischen Überblick von Verweyen 2005.

2 Ein solcher Klärungsversuch wurde vorgenommen von Puntel 1988.

3 Brkic 1994: 310. In diese Richtung geht auch Sartres Einschätzung, Heidegger sei ein Vertreter eines „atheistischen Existentialismus". Sartre 1946: 16–17.

4 Vgl. Gadamer 1983: 151, 149; Schaeffler 1978: 151–152.

5 Vgl. Fehér 2007: 173–174.

namentlich dem Neuplatonismus und dem fernöstlichen Denken. Innerhalb der kontinentalen Philosophie ist ihr Spezialgebiet die Philosophie von Martin Heidegger. Ǧaʿfars Doktorarbeit *Eigentlichkeit bei Martin Heidegger* (2000) ist der Beginn ihrer Publikationen zu Heidegger. Sie wird gefolgt von den Monographien *Hermeneutik: Der Ursprung im Kunstwerk* (2000) und *Ontologie der Sprache bei Heidegger* (2001). Ihre neusten Veröffentlichungen widmen sich Heideggers Vorstellungen vom Weg und dem Tod (beide 2006) (vgl. 7 Bibliographie von Ǧaʿfar).

Eines der Motive, die Ǧaʿfar untersucht, ist Heideggers Verständnis von Theologie und vom Verhältnis der Philosophie zu ihr. Ǧaʿfar entwickelt ihre Überlegungen zu Heideggers Theologieverständnis in zwei Artikeln.[6] Der erste Artikel trägt den Titel „Heidegger und die christliche Theologie" (*Haydiġġir wa-l-lāhūt al-masīḥī*).[7] Hierbei handelt es sich um einen unverändert übernommenen Teil ihrer Dissertation *Die Eigentlichkeit bei Martin Heidegger*.[8] Die Dissertation ist eine Auseinandersetzung mit Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit*, das Ǧaʿfar anhand des Gegensatzpaares „Eigentlichkeit" (*al-wuǧūd al-ḥaqīqī*) und „Uneigentlichkeit" (*al-wuǧūd az-zāʾif*) analysiert. Im Schlusswort hierzu führt Ǧaʿfar thematisch unabhängig vom Rest des Textes einige Missverständnisse an, mit denen Heideggers Werk konfrontiert sei. Das siebte und letzte dieser Missverständnisse, das den Gegenstand ihres Artikels darstellt, lautet, Heidegger sei „einer der Vertreter des atheistischen Flügels der Philosophie des Seins" (*aḥad mumaṯṯilī l-ǧanāḥ al-mulḥid min falsafat al-wuǧūd*).[9] Ǧaʿfar geht der Ursache dieses von ihr konstatierten Missverständnisses nicht weiter nach. Es taucht in der Heideggerrezeption sehr früh und wirkmächtig bei Jean-Paul Sartre (1905–1980) auf.[10] Heidegger selber weist diese Einschätzung im *Brief über den Humanismus* entschieden zurück[11] und viele Rezipienten folgen seiner Selbstdeutung[12]. Laut Ǧaʿfar

6 Dies sind gemäss eigenen Recherchen die einzigen Texte Ǧaʿfars zu dieser Thematik. In eine ähnliche Richtung geht lediglich noch ein Abschnitt in ihrer Monographie zu Nietzsche, in dem sie Nietzsches Spruch „Gott ist tot" und sein Verhältnis zum Christentum darlegt und ausserdem zeigt, wie Karl Jaspers diese Aspekte Nietzsches interpretiert. Vgl. Ǧaʿfar 1999: 333–378.

7 Ǧaʿfar 2000b. Der Artikel wird hier zitiert nach Ǧaʿfar 2000c.

8 Ǧaʿfar 2000c: 501–509.

9 Ǧaʿfar 2000c: 501. Ǧaʿfar unterscheidet zwischen der Philosophie des Seins und dem Existentialismus. Erstere befasst sich mit dem Sein im allgemeinen, letztere mit dem persönlichen menschlichen Sein. Vgl. Ǧaʿfar 2000c: 73–76.

10 Vgl. Sartre 1946: 16–17. Es heisst hier: „[. . .] il y a deux espèces d'existentialistes: les premiers, qui sont chrétiens, et parmi lesquels je rangerai Jaspers et Gabriel Marcel, de confession catholique; et, d'autre part, les existentialistes athées parmi lesquels il faut ranger Heidegger, et aussi les existentialistes français et moi-même." Vgl. zur Rezeption von Sartres Einschätzung: Janicaud 2001: 110.

11 Vgl. Heidegger 1991 [1949]: 41.

12 Vgl. Janicaud 2001: 110.

findet sich das Missverständnis, Heidegger sei ein Atheist, auch in der arabischen Philosophie.[13] Ǧaʿfar intendiert, dieses Missverständnis zu berichtigen und das korrekte Verständnis Heideggers darzulegen.[14] Heideggers „Frage nach dem Sein" (*as-suʾāl ʿan al-wuǧūd*), so lautet das Fazit ihrer Apologie, meine letztlich die „Frage nach Gott" (*as-suʾāl ʿan al-ilāha*).[15]

Die Ausführlichkeit, mit der Ǧaʿfar auf das Missverständnis bezüglich der persönlichen religiösen Glaubenshaltung Heideggers eingeht,[16] legt eine ausserphilosophische Deutung nahe. Die Frage, ob Heidegger Atheist sei oder nicht, ist für die Philosophin von grosser gesellschaftlicher Bedeutung. Die Bedeutung besteht insbesondere in der Selbstabsicherung im gesellschaftlichen Umfeld Ägyptens: Durch die Beteuerung, Heidegger sei kein atheistischer Philosoph, sondern ein christlicher Theologe, wird auch die Beschäftigung mit ihm zu einer philosophischen Arbeit, die dem Atheismusvorwurf entgeht.[17] Dies ist nicht unerheblich, da sich Philosophie bis zu einem bestimmten Grade gegenüber der Gesellschaft rechtfertigen muss. Der vorliegende Beitrag wird sich im Folgenden diesem Befund zum Trotz auf die philosophischen Aspekte von Ǧaʿfars Argumentation im Hinblick auf das Konzept der Theologie bei Heidegger konzentrieren.

Der zweite Artikel trägt den Titel „Aletheia zwischen Plotin und Heidegger" (*al-Alīṯiyā bayna Aflūṭīn wa-Haydiǧǧir*).[18] Hier entwickelt Ǧaʿfar einen Gedanken, den sie im oben erwähnten Artikel bereits angesprochen hat. Es handelt sich um die Beobachtung, dass Heideggers Spätphilosophie mit Plotins Philosophie des Einen vergleichbar sei.[19] Ǧaʿfar zeigt und analysiert verschiedene inhaltliche und formale Aspekte, die bei Heidegger und Plotin Ähnlichkeiten aufweisen. Dieser Vergleich ist im vorliegenden Kontext der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie in Ǧaʿfars Heideggerrezeption insofern relevant, als

---

13 Ǧaʿfar sagt nicht, wen sie genau meint. Möglicherweise handelt es sich um eine *common sense* Meinung.

14 Ǧaʿfar tut dies im Bewusstsein, eine Heideggerspezialistin zu sein. Vgl. Ǧaʿfar 2000c: 496.

15 Ǧaʿfar 2000c: 509.

16 Tatsächlich nimmt die Klärung dieses Missverständnisses im Vergleich zu den anderen sechs von ihr festgestellten Missverständnissen grossen Raum ein. Die Frage etwa, ob Heideggers Denken eine „Nazi-Strömung" (*nazʿa nāzīya*) enthalte oder nicht, klärt Ǧaʿfar auf etwa der Hälfte der Seiten. Vgl. Ǧaʿfar 2000c: 499–501.

17 Die Brisanz eines öffentlichen Atheismusvorwurfs in Ägypten zeigt etwa der „Fall" Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Vgl. für die einzelnen Phasen der Kontroverse Thielmann 2003.

18 Ǧaʿfar 2000a.

19 Diese Beobachtung muss Ǧaʿfar bereits beim Verfassen der Monographie über Nietzsche gemacht haben. Dort stellt sie diverse Konzepte von „Transzendenz" (*al-ʿulūw*) vor, darunter auch das von Plotin und Heidegger. Einen Vergleich nimmt sie an der Stelle jedoch nicht vor. Vgl. Ǧaʿfar 1999: 92–101, 118–126.

dass Ǧaʿfar Heidegger als Philosophen des Seins liest, der auch „theologische" (*ṯiyūlūǧī*) Aspekte aufweise.[20]

3 Heidegger, ein christlicher Theologe

Eine Argumentationslinie Ǧaʿfars im Hinblick auf Heideggers Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und Theologie rekurriert auf Heideggers Biographie. Ǧaʿfar zeigt auf, dass Heidegger in einem Umfeld aufgewachsen ist, das vom Katholizismus und der katholischen Theologie geprägt war, was sein Denken nachhaltig geprägt habe. Den engen Zusammenhang zwischen Heideggers frühen Verbindungen zur katholischen Theologie und dem weiteren Verlauf seines Denkweges hat auch Hans-Georg Gadamer (1900–2002) festgestellt und Ǧaʿfar bezieht sich weitgehend auf ihn.[21] Die frühe theologische Prägung von Heidegger zeuge laut Ǧaʿfar von einer Offenheit gegenüber „christlichen Theologen" (*riǧāl al-lāhūt al-masīḥī*), die sich durch sein ganzes Denken durchgehalten habe.[22] Darüber hinaus sei Heidegger selber als christlicher Theologe, der um den Glauben bemüht ist, zu verstehen, wie Ǧaʿfar anhand von Selbsteinschätzungen Heideggers im Dialog mit seinen Schülern Karl Löwith (1897–1973) und Gadamer belegt.[23]

Ǧaʿfars Argumenten liegt die These zugrunde, dass die christliche Theologie den Ausgangspunkt von Heideggers Denkweg bilde und ausgehend hiervon als Fundament und eigentliches Interesse stets erhalten bleibe. Diese Deutung spricht Heidegger einen durchgehenden und gleichbleibenden Kern in seinen denkerischen Anstrengungen zu, der sich selbst über die selbsterklärte „Kehre"[24] hinaus gehalten haben soll. Die „Kehre" bezeichnet die Zäsur in Heideggers Denken, die sich nach der Veröffentlichung seines Hauptwerkes *Sein und Zeit* 1927 findet.[25] Die „Kehre" muss im Anschluss an diese These nicht als radikale Umkehr oder Wendung verstanden werden, sondern vielmehr als neue Besinnung über die Möglichkeit, das eigentlich verfolgte Ziel zu erreichen. Die von Ǧaʿfar gewählte

20 Ǧaʿfar 2000a: 72, 86.

21 Vgl. Gadamer 1983: 140. Brkic kategorisiert diese Argumentationsweise als „Erforschung der Bedeutung der Theologie für den Denkweg Heideggers" und gibt einen kurzen Abriss über bisher veröffentlichte Studien hierzu. Er erwähnt Gadamer allerdings nicht. Vgl. Brkic 1994: 21–23.

22 Ǧaʿfar 2000b: 502.

23 Ǧaʿfar 2000c: 509. Ǧaʿfar verweist auf einen Brief Löwiths sowie eine Erinnerung Gadamers. Beides findet sich in: Gadamer 1983: 142, 147.

24 Heidegger äussert sich an mehreren Stellen dazu, z.B. in: Heidegger 1991 [1949]: 19.

25 Vgl. Thomä 2003. Verschiedene Aspekte der „Kehre" zeigt: Grondin 1987: 120–123. Vgl. dazu: Janicaud 2001: 403–404.

Übersetzung von „Kehre" als *taḥawwul* sowie ihre Erklärung der „Kehre" sprechen für diese Deutung.[26] *Taḥawwul* meint „Veränderung, Wandel" und ermöglicht eine Veränderung mit einem stets gleichbleibenden Kern. Ǧaʿfar deutet sie zum einen als Vernichtung und Neuinterpretation der Geschichte der westlichen Ontologie, des weiteren als Überwindung der Metaphysik und schliesslich als Wandel von Heideggers Interesse von der Fundamentalontologie zur Seinsphilosophie unter Beibehaltung der zugrundeliegenden „Frage nach dem Sinn des Seins" (*as-suʾāl ʿan maʿnā l-wuǧūd*).[27]

Die philosophische Bedeutung dieser Argumentationslinie kann darin gesehen werden, dass Ǧaʿfar die von Heidegger praktizierte Fundamentalontologie, die den Phänomenen auf ihren ontologischen Grund geht, indem sie nach ihrem Ursprung fragt, auf Heidegger selber anwendet. Den Fundierungszusammenhang von Heideggers Denken findet Ǧaʿfar dabei in der Theologie. Die folgenden beiden Argumentationslinien werden zeigen, dass dies gemäss Ǧaʿfar für Heideggers Denken sowohl vor der „Kehre" als auch danach gilt.

4 Eigentliche und uneigentliche Theologie

Der zweite Argumentationsstrang Ǧaʿfars klärt Heideggers Verständnis von „Theologie" (*ṯiyūlūǧiyā* oder *lāhūt*)[28] anhand seines Hauptwerks *Sein und Zeit*, also im Denken des frühen Heideggers vor der „Kehre".[29] Ǧaʿfar hält zunächst fest, dass Heidegger in *Sein und Zeit* fern von der Theologie sei – ein Befund,

26 Vgl. Ǧaʿfar 2000c: 456. Ǧaʿfar selber übersetzt „Kehre" in ihrem Glossar anders, nämlich als *ʿawda*. Vgl. Ǧaʿfar 2000c: 544. *ʿAwda* heisst soviel wie „Rückkehr, Umkehr", was eine grundlegende Veränderung zu implizieren scheint. Eine weitere arabische Übersetzung für „Kehre" ist *munʿaṭaf*, was als „Wegkrümmung, Wendung" übersetzt werden kann und wiederum dem Sinn von *taḥawwul* nahe kommt. Vgl. Kūnzmānn et al. 2007: 209; Naǧm 2000: 228.

27 Ǧaʿfar 2000c: 456.

28 Ǧaʿfar verwendet die Begriffe *ṯiyūlūǧiyā* und *lāhūt*, die hier beide als „Theologie" wiedergegeben werden, ohne erkennbaren Unterschied. Ǧaʿfars Theologiebegriff ist ausschliesslich Heidegger entlehnt und ein Zusammenhang zu anderen Theologiebegriffen scheint nicht zu bestehen.

29 Ǧaʿfar bezieht sich auf die deutschsprachige Ausgabe von *Sein und Zeit*. Des Weiteren berücksichtigt sie Heideggers Selbstdeutungen von *Sein und Zeit* in „Vom Wesen des Grundes" (1929, in: *Heideggers Gesamtausgabe* (*HGA*) *9*) in der Ausgabe Heidegger 1969. Ein wichtiger Text für Heideggers Theologieverständnis in seiner frühen Schaffensphase ist sein Text „Phänomenologie und Theologie" (1927, in: *HGA 9*), vgl. Jung 2003: 475–476. Ǧaʿfar rezipiert diesen Text, der die Theologie explizit und auch im Verhältnis zur Philosophie thematisiert, allerdings nicht.

den Heideggerrezipienten weitgehend teilen.[30] Dieser Befund ist in Anbetracht der oben geäusserten These, Heideggers eigentliches Interesse sei die Theologie, erklärungsbedürftig. Die Erklärung muss vom Theologiebegriff ausgehen, den Ǧaʿfar bei Heidegger ausmacht. Ǧaʿfar unterscheidet bei Heidegger zwei Theologiebegriffe, den traditionellen und den nicht-traditionellen, die sie anhand des involvierten Gottesbegriffs voneinander abgrenzt.[31] Zu Heideggers traditionellem Theologiebegriff führt sie aus, dass dieser Gott als Ursache des Seienden fasse und ihn dadurch mit dem Seienden gleichstelle, da die Relation der Verursachung nur im Bereich des Seienden zu denken ist. Hiervon grenze Heidegger seinen eigenen, nicht traditionellen Begriff von Theologie ab, die hier als eigentliche Theologie bezeichnet werden soll.[32] Die Aufgabe der eigentlichen Theologie bestehe darin, die falsche Vorstellung von Gott zu überwinden zugunsten des „eigentlichen Gottes" (*allāh al-ḥaqīqī*). Bezüglich dem „eigentlichen Gott" gelte es, die „theologische Differenz" (*al-farq aṯ-ṯiyūlūǧī*) zu beachten. Heidegger spricht die „theologische Differenz" in seiner privaten Korrespondenz lediglich kurz an.[33] Sie wird in der Sekundärliteratur unter anderem von Friedrich-Wilhelm von Herrmann aufgenommen, auf den sich Ǧaʿfar stützt.[34] Sie erklärt die „theologische Differenz", die sie auch „göttlichen Unterschied" (*al-iḫtilāf al-ilāhī*) nennt, analog zu Heideggers „ontologischer Differenz" zwischen Sein und Seiendem als Differenz zwischen Gott und Seiendem. Der Zusammenhang zwischen der ontologischen und theologischen Differenz bestehe laut Ǧaʿfar erstens im Bezug auf das Seiende. Während Gott das Seiende mit „Sinn" (*maʿnā*) ausstatte, ermögliche das Sein die Unterschiede zwischen den verschiedenen Seienden. Der Zusammenhang bestehe zweitens darin, dass die „theologische Differenz" die „ontologische Differenz" ermögliche. Diese Ermöglichung ist nicht als Verursachung aufzufassen, sondern als eine Fundierung oder Begründung. Somit siedelt Ǧaʿfar Gott

30 Ǧaʿfar 2000c: 503. Vgl. Brkic 1994: 13. Gleichzeitig wird Heideggers Daseinsanalyse in der Theologie breit rezipiert, vgl. etwa Schaeffler 1978: 35–65.

31 In der Forschungsliteratur zu Heideggers Verständnis von Theologie findet sich diese duale Konzeption ebenfalls, bisweilen ist aber auch von drei unterschiedlichen Konzeptionen die Rede. Vgl. Brkic 1994: 24–26; Fehér 2007: 171–173.

32 Die Verwendung der Begriffe eigentliche und uneigentliche Theologie lehnt sich an Heideggers Daseinsanalyse an, wonach das Dasein sich im Modus der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit befinden kann. Sie ähnelt der Unterscheidung zwischen negativem und positivem Theologiebegriff bei Fehér 2007: 171–173. Ǧaʿfar selber verwendet die Begriffe eigentliche und uneigentliche Theologie nicht.

33 Vgl. Heidegger et al. 2003: 15.

34 Ǧaʿfar 2000c: 510. Vgl. von Herrmann 2011: 39; Wiplinger 1961: 375.

weder auf der Ebene des Seins noch auf derjenigen des Seienden an. Eine positive Bestimmung vom Ort Gottes innerhalb Heideggers Ontologie bleibt sie schuldig.[35]

Heideggers Ferne von der Theologie in *Sein und Zeit*, die Ǧaʿfar feststellt, muss sich auf die traditionelle, uneigentliche Theologie beziehen, von der sich Heidegger abgrenzt und deren Fehlen somit naheliegt. Die Ferne zur eigentlichen Theologie ist hingegen auslegungsbedürftig und Ǧaʿfar deutet sie methodisch: Das Sprechen über Gott müsse zunächst vorbereitet werden. Zu diesen Vorbereitungen gehöre eine Auslegung des Daseins, das über Gott spricht. Heideggers *Sein und Zeit* nehme genau dies vor und könne daher als Propädeutikum der Theologie verstanden werden.[36]

Die philosophische Bedeutung dieser Argumentation Ǧaʿfars liegt nicht in der Innovation ihrer Thesen, sondern darin, dass sie diese zum ersten Mal für ein arabischsprachiges Publikum aufbereitet.[37] Mit der Darstellung von Heideggers Begriff von Theologie eröffnet sie eine Möglichkeit, die bisherige Theologie zu kritisieren und eine neue Theologie zu begründen, ohne den Wert von Theologie oder die Existenz Gottes prinzipiell zu leugnen. Dabei gilt es zu beachten, dass Ǧaʿfar ihren Theologiebegriff ausschliesslich in Auseinandersetzung mit Heidegger entwickelt und mit theologischen Debatten aus ihrem Umfeld nicht in Wechselwirkung tritt. Dies schliesst selbstverständlich nicht aus, dass Anlehnungen an bestehende Konzepte oder ihre Kritik intendiert sein könnten.

5 Mystische Theologie

Ein weiterer Argumentationszusammenhang Ǧaʿfars setzt sich mit Heideggers Spätphilosophie auseinander, d.h. den Texten, die nach der „Kehre" entstanden sind.[38] Ǧaʿfar stellt in Bezug auf dieses Denken zunächst eine Beeinflussung durch verschiedene Strömungen, darunter diejenige des Neuplatonismus,

35 Heidegger selber gebe keinen Aufschluss darüber, vgl. Köchler 1991: 49.

36 Vgl. Ǧaʿfar 2000c: 457, 503–504.

37 Heidegger wurde bisher unter anderen Gesichtspunkten gelesen. Das thematische Spektrum der arabischen Heideggerrezeption stellt ein Forschungsdesiderat dar. Meine Dissertation setzt sich mit diesem Gegenstand auseinander, zu dem sich erste Hinweise finden bei Aoun 2011: 22–29.

38 Ǧaʿfar beschäftigt sich in diesem Zusammenhang mit Heideggers Texten „Vom Wesen der Wahrheit" (1943, in: *HGA 9*) nach der arabischen Paraphrase Haydiǧǧir 1977, „Der Satz der Identität" (1957, in : *HGA 11*) nach der englischen Übersetzung Heidegger 1960, sowie den Texten „Zeit und Sein" inkl. dazugehörige Protokolle (1962, in *HGA 14*), „Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)" (1936–38, in: *HGA 65*) und „Brief über den Humanismus" (1946, in: *HGA 9*) im deutschen Original.

heraus.[39] Dieser Einfluss wird in der Sekundärliteratur nur selten erwähnt.[40] Er ist in seinem Ausmass nicht präzise bestimmbar, zumal sich der Neuplatonismus in Heideggers Werk äusserst spärlich findet.[41] Auch Ǧaʿfar befasst sich nicht direkt mit diesem Einfluss, sondern will prüfen, inwiefern ein Gespräch zwischen Heidegger und Plotin möglich ist, insofern als dass beide sich auf einen „Ursprung" (*aṣl*) beziehen.[42] Dazu arbeitet sie eine Reihe von Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten zwischen den beiden Denkern heraus, die hier beispielhaft wiedergegeben werden sollen.

Ǧaʿfar spricht Heidegger in Bezug auf das Ziel seines Denkens, die Frage des Seins zu erforschen, einen ontologischen und theologischen Charakter zu. Davon unterscheidet sie Plotins Ziel, die Vereinigung mit dem Einen anzustreben, was sie als epistemologisch, mystisch und auch ontologisch charakterisiert.[43] Die Ähnlichkeiten, die Ǧaʿfar trotz dieses „grundsätzlichen und tiefen Unterschieds" (*al-iḫtilāf al-asāsī wa-l-ʿamīq*) zwischen den beiden Denkern herausstellt, sind dennoch auch bezüglich ihres Ziels vorhanden. So findet Ǧaʿfar eine Ähnlichkeit zu Plotins „Vereinigung mit dem Einen" (*ittiḥād maʿa l-wāḥid*) in Heideggers Konzept des „Anwesen-lassens" (*tark al-mawǧūd yūǧad*).[44] Die Vereinigung mit dem Einen bei Plotin beschreibt Ǧaʿfar als die letzte Stufe einer aufsteigenden dialektischen Bewegung. Diese kann laut Ǧaʿfar nur durch einen „Sprung" (*qafza*) erklommen werden, der über die Vernunft als höchste weltliche Stufe hinausgeht.[45] Ǧaʿfar beschreibt das Erreichen der letzten Stufe der dialektischen Bewegung als eine „Gabe" (*hubba*) an den Menschen, d.h. als etwas, das nicht im Vermögen des Menschen besteht, sondern diesem vom Einen selber gewährt wird.[46] Parallel dazu stellt Ǧaʿfar auch bei Heidegger dialektische Züge fest, die allerdings nicht

---

39 Ǧaʿfar 2000c: 502. Ǧaʿfar sieht diesen Einfluss v.a. in Heideggers Konzept der Zeitlichkeit. In ihren Ausführungen geht sie allerdings auf diesen Aspekt nicht weiter ein. Ein Aspekt dieser dritten Argumentationslinie, der hier nicht weiter berücksichtigt wird, ist Ǧaʿfars Auseinandersetzung mit Heideggers Rezeption von Nietzsche und Hölderlin. Ǧaʿfar beobachtet in ihr eine aufscheinende „religiöse Dimension" (*al-buʿd ad-dīnī*). Ǧaʿfar 2000c: 508.

40 Zu den wenigen Auseinandersetzungen mit diesem Thema gehören: Anders 2001: 330–337; Beierwaltes 1980: 132–143; Ebeling 2002: 66–67; Kremer 1989; Rentsch 2003: 68.

41 Die Stellen sind: „Spruch des Anaximander" (1946, in: *HGA 5*), „Wozu Dichter?" (1946, in: *HGA 5*), „Was heißt denken?" (1951–1952, in: *HGA 8*), „Die Grundprobleme der Phänomenologie" (1927, in: *HGA 24*), „Moira" (1952, in: *HGA 7*), „Augustinus und der Neuplatonismus" (1921, in: *HGA 60*). Vgl. Anders 2001: 330; Beierwaltes 1980: 134; O'Rourke 1992: 317.

42 Der exakte Terminus lautet: „mögliches Gespräch" (*al-ḥiwār al-mumkin*). Ǧaʿfar 2000a: 71, 86.

43 Vgl. Ǧaʿfar 2000a: 86.

44 Ǧaʿfar 2000a: 79–81.

45 Ǧaʿfar 2000a: 72–73, 77–78.

46 Ǧaʿfar 2000a: 81.

einer aufsteigenden Bewegung gleichkommen und nicht aus der Welt herausführen. Vielmehr sei es eine stetige horizontale dialektische Spannung zwischen partiellem Seiendem und dem Seienden im Ganzen. Um Heideggers Ziel, die Wahrheit des Seins, zu erreichen, müssen diese beiden Pole einander angenähert werden.[47] Gemäss Ǧaʿfars Heideggerlektüre bedarf dies von Seiten des Menschen das „Anwesen-lassen". Dieser Begriff setzt sich aus zwei Elementen zusammen, die laut Ǧaʿfar dialektisch verbunden sind. Das eine Element, das „Anwesen" (*al-mawǧūd yūǧad*), meint das, was ein Seiendes macht, wenn es ein vom Sein erfülltes Seiendes ist, wenn es also seinem Wesen entspricht. Das andere Element, das „Lassen" (*tark*), meint den Beitrag des Menschen. Es enthält einerseits den Aspekt des Verlassens und des sich selbst Überlassens. Indem dies gemacht wird, kann das Anwesende erst ein Anwesendes sein, d.h. das Lassen enthält andererseits positiv den Aspekt, das Anwesende zu gewähren.[48] Das Gelingen des Anwesen-lassens ist dabei nicht allein vom Menschen abhängig, sondern wird ihm vom Sein gegeben, stellt also eine „Gabe" (*hubba*) dar.[49] Die Ähnlichkeit, auf die Ǧaʿfar hinaus will, ist, dass sowohl Heideggers Ziel, die Wahrheit des Seins zu erreichen, als auch Plotins Ziel, die Vereinigung mit dem Einen zu erreichen, von etwas abhängt, das ausserhalb des Menschen liegt und den Menschen somit zu einem begrenzten Seienden macht.[50] In einem anderen Kontext stellt Ǧaʿfar eine weitere Abhängigkeit des Menschen bei Heidegger dar, nämlich die Abhängigkeit von Gott. Sie interpretiert Heideggers Zitat „Nur noch ein Gott kann uns retten"[51] auf die Weise, dass der Mensch nur durch die Hilfe Gottes die Offenheit bekommt, die ihn dazu befähigt, die Gabe des Seins zu empfangen.[52] Somit sei Heidegger ähnlich wie die Mystiker auf „jenseitige Suggestionen" (*īḥāʾāt uḫrawīya*) angewiesen.[53]

Die Ähnlichkeiten Plotins und Heideggers, die Ǧaʿfar herausstellt, liessen sich weiter ergänzen. Das bisher Vorgebrachte soll ausreichen, um zu zeigen, dass gemäss Ǧaʿfar Plotins und Heideggers Ziele trotz ihrer Verschiedenheit auch Ähnlichkeiten aufweisen. Es kann die Vermutung geäussert werden, dass Ǧaʿfar Heideggers theologische Ziele in die Nähe von Plotins mystischen Zielen bringt, wenn auch nicht mit ihnen gleichstellt. Heidegger in die Nähe der Mystik zu rücken, liegt nicht ganz fern, zumal er verschiedentlich, etwa vom Heidegger-

47 Ǧaʿfar 2000a: 78–79.
48 Ǧaʿfar 2000a: 80–81.
49 Ǧaʿfar 2000a: 81.
50 Ǧaʿfar 2000a: 81.
51 Heidegger 2000: 671.
52 Ǧaʿfar 2000c: 507.
53 Ǧaʿfar 2000c: 457.

Schüler Günther Anders (1902–1992), als Mystiker bezeichnet wird.[54] Heideggers Denken mit der Mystik zu vergleichen, ist auch in der arabischen Welt nicht neu.[55] Es ist allerdings das Verdienst Ǧaʿfars, diesen Vergleich mit Heideggers Theologieverständnis in Verbindung zu bringen.

6 Zusammenfassung und Ausblick

Der vorliegende Beitrag hat die zeitgenössische ägyptische Philosophin Ṣifāʾ ʿAbd as-Salām Ǧaʿfar erstmals in der Heideggerforschung benannt und ihr Denken unter dem Aspekt ihrer Rezeption von Heideggers Theologiebegriff vorgestellt. Es zeigte sich, dass Ǧaʿfar Heideggers Werk insgesamt in den Blick nimmt und es aufgrund ihrer Auffassung von Heideggers „Kehre" im Sinne von „Veränderung und Wandel" als ein Werk mit gleichbleibendem Kern ansieht. Diesen Kern macht Ǧaʿfar in Heideggers Theologie fest, wie sie in ihrer ersten Argumentationslinie herausstellt. In ihrer zweiten Argumentationslinie fasst sie diese Theologie als eine nicht-traditionelle, eigentliche Theologie und Heideggers *Sein und Zeit* als Propädeutikum hierzu. Die dritte Argumentationslinie Ǧaʿfars zeigt schliesslich, dass sie Heideggers Theologiebegriff positiv durch seine Nähe zur Mystik bestimmt. Dieser Theologiebegriff ist gemäss Ǧaʿfars erster Argumentationslinie nicht nur kompatibel mit Heideggers Philosophie, sondern darüber hinaus ihr eigentliches Interesse.

In der Darlegung der einzelnen Argumentationslinien wurde deutlich, dass Ǧaʿfar eine Vielzahl von Gedanken, die in der Heideggerrezeption kontrovers diskutiert werden, aufnimmt. Somit zeigt der vorliegende Beitrag beispielhaft, dass Werke von und über Heidegger in der arabischen Welt wahrgenommen und rezipiert werden. Die Frage nach der Theologie bei Heidegger ist ein Gegenstand, der nicht abschliessend geklärt ist. Ǧaʿfars Beitrag besteht darin, diese Frage aufzunehmen und erstmals für ein arabischsprachiges Publikum aufzubereiten. Ihre Ausführungen zeigen, dass auf der Grundlage der Frage nach der Theologie eine neue Möglichkeit eines Dialogs mit Heidegger besteht – ein Dialog, der in der arabischen Welt bezüglich anderer Fragen bereits seit den 1950er Jahren, von der Heideggerforschung unbemerkt, existiert.

---

54 Vgl. Anders 2001: 336.

55 Zu nennen sind die ägyptischen Philosophen ʿAbd ar-Raḥmān Badawī (1919–2002) und ʿAbd al-Ġaffār Mikkāwī (1930–2012) und ihre Werke: Badawī 1982: 73–107; Mikkāwī 2006.

7 Bibliographie von Ṣifāʾ ʿAbd as-Salām Ǧaʿfar

Titel zu Heidegger

1. (2000a): „al-Alīṯiyā bayna Aflūṭīn wa-Haydiǧǧir“ [Aletheia zwischen Plotin und Heidegger]. *Madārāt falsafīya* 3: 71–92.
2. (2000b): „Haydiġġir wa-l-lāhūt al-masīḥī“ [Heidegger und die christliche Theologie]. *Madārāt falsafīya* 5: 89–96.
3. (2000c): *al-Wuǧūd al-ḥaqīqī ʿinda Mārtin Hāydiǧǧir* [Eigentlichkeit bei Martin Heidegger]. al-Iskandarīya: Manšāt al-Maʿārif.
4. (2000d): *Hīrmīnūṭīqā (tafsīr): al-Aṣl fī l-ʿamal al-fannī: Dirāsa fī l-unṭūlūǧiyā l-muʿāṣira* [Hermeneutik (Exegese): Der Ursprung im Kunstwerk: Eine Studie der zeitgenössischen Ontologie]. al-Iskandarīya: Manšāt al-Maʿārif.
5. (2001): *Unṭūlūǧiyā l-luġa ʿinda Hāydiǧǧir: Dirāsa falsafīya fī qaṣīdat Štīfān Ǧinūrǧih „al-Kalima“* [Ontologie der Sprache bei Heidegger: philosophische Studie des Gedichts „Das Wort“ von Stefan George]. al-Iskandarīya: Dār al-Wafāʾ li-ṭ-Ṭibāʿa wa-n-Našr.
6. (2004): „aš-Šiʿr wa-l-fikr ʿinda Haydiǧǧir“ [Dichtung und Denken bei Heidegger]. *Madārāt falsafīya* 10: 153–172.
7. (2006): *as-Suʾāl ʿan al-aṣl. Dirāsa unṭūlūǧīya fī falsafat aṭ-ṭarīq bayna t-Tawīya wa-Hāydiǧǧir* [Die Frage nach dem Ursprung. Ontologische Studie der Philosophie des Wegs zwischen dem Taoismus und Heidegger]. al-Iskandarīya: Manšāt al-Maʿārif.
8. Zus. mit Muḥ. ʿAbd al-Fatāḥ aṣ-Ṣayrafī (2006): *Mawt al-imkānīya wa-imkānīyat al-mawt: dirāsa falsafīya muqārana fī unṭūlūǧiyā l-mawt* [Der Tod der Möglichkeit und die Möglichkeit des Todes: vergleichende philosophische Studie zur Ontologie des Todes]. Muʿassasat Ḥūrs ad-Duwalīya li-n-Našr wa-t-Tawzīʿ.

Titel zu politischen Ideologien

9. (1998): *al-Ḥaḍāra al-ġarbīya al-ḥadīṯa bayna n-našʾa wa-t-tadhūr. Ruʾya naqdīya fī falsafat al-ḥaḍāra.* [Die moderne westliche Zivilisation zwischen Wachstum und Zerfall. Kritischer Blick auf die Philosophie der Zivilisation]. al-Iskandarīya: Ṣadāʾ aṯ-Ṯaqāfa al-ʿIlmīya.
10. Zus. mit Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī (2005): *Fī falsafat al-ḥaḍārāt (al-yūnānīya – al-islāmīya – al-ġarbīya)* [Zur Philosophie der (griechischen – islamischen – westlichen) Zivilisationen]. al-Iskandarīya: Dār al-Wafāʾ li-Dunyā ṭ-Ṭibāʿa wa-n-Našr. – Enthält u.a. den unveränderten Nachdruck von 9.

Titel zu Ḥabīb aš-Šārūnī (Professor für Philosophie an der Universität Alexandria)

11. (Iʿdād wa-tanfīḏ), zus. mit Aḥmad Ṣubḥī (išrāf wa-taṣdīr) (2003): *Ḥabīb aš-Šārūnī: al-Ustāḏ al-qidwa fī zaman aḍ-ḍanīn* [Ḥabīb aš-Šārūnī: Der vorbildliche Professor in der dürftigen Zeit]. al-Iskandarīya: Dār al-Wafāʾ li-Dunyā ṭ-Ṭibāʿa wa-n-Našr wa-t-Tawzīʿ.

Allgemeine Titel zur Philosophie (mit Lehrbuchcharakter)

12. (1998): *Qirāʾa li-l-muṣṭalaḥ al-falsafī* [Lektüre der philosophischen Begriffe]. Mit einem Vorwort von Ḥabīb aš-Šārūnī. al-Iskandarīya: Dār aṯ-Ṯaqāfa al-ʿIlmīya.
13. Zus. mit Ḥabīb aš-Šārūnī und ʿAbd al-Wahhāb Ǧaʿfar (2002): *al-Falsafa al-muʿāṣira* [Die zeitgenössische Philosophie].
14. Zus. mit Riwāya ʿAbd al-Munʿam ʿAbbās (2005): *Maḏāhib falsafīya ḥadīṯa* [Moderne philosophische Schulen]. al-Qāhira: Dār al-Maʿrifa al-Ǧāmiʿīya.

Titel zu einzelnen Philosophen

15. (1999): *Muḥāwala ǧadīda li-qirāʾat Frīdrīš Nītših* [Neuer Versuch der Lektüre von Friedrich Nietzsche]. al-Iskandarīya: Dār al-Maʿrifa al-Ǧāmiʿīya.
16. (2002): *aḏ-Ḏāt al-ḥaqīqīya ʿinda Kārl Yāsbirsz* [Das eigentliche Sein bei Karl Jaspers]. al-Iskandarīya: Dār al-Wafāʾ li-Dunyā ṭ-Ṭibāʿa wa-n-Našr.

Bibliographie

Anders, Günther (2001): *Über Heidegger*. München: Verlag C.H. Beck.

Aoun, Mouchir (2011): *Heidegger et la pensée arabe*. Paris: L'Harmattan.

Badawī, ʿAbd ar-Raḥmān (1982): *al-Insānīya wa-l-wuǧūdīya fī l-fikr al-ʿarabī*. al-Kuwayt/Bayrūt: Wikālat al-Maṭbūʿāt, Dār al-Qalam.

Beierwaltes, Werner (1980): *Identität und Differenz*. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Brkic, Pero (1994): *Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Ebeling, Hans (2002): *Denksturz der Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Fehér, István M. (2007): „Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers". In: *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*. Hrsg. von Damir Barbarić. Würzburg: Königshausen & Neumann, 163–190.

Gadamer, Hans-Georg (1983): „Die religiöse Dimension". In: *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*. Hrsg. von Hans-Georg Gadamer. Tübingen: J.C.B. Mohr, 140–151.

Ǧaʿfar, Ṣifāʾ ʿAbd as-Salām (1999): *Muḥāwala ǧadīda li-qirāʾat Frīdrīš Nītših*. al-Iskandarīya: Dār al-Maʿrifa al-Ǧāmiʿīya.

Ǧaʿfar, Ṣifāʾ ʿAbd as-Salām (2000a): „al-Alīṯiyā bayna Aflūṭīn wa-Haydiǧǧir". *Madārāt falsafīya* 3: 71–92.

Ǧaʿfar, Ṣifāʾ ʿAbd as-Salām (2000b): „Haydiġġir wa-l-lāhūt al-masīḥī". *Madārāt falsafīya* 5: 89–96.

Ǧaʿfar, Ṣifāʾ ʿAbd as-Salām ʿAlī (2000c): *al-Wuǧūd al-ḥaqīqī ʿinda Mārtin Hāydiǧǧir*. al-Iskandarīya: Manšāt al-Maʿārif.

Grondin, Jean (1987): *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: P.U.F.

Haydiǧǧir, Mārtin (1977): *Nidāʾ al-ḥaqīqa*. Paraphrase von ʿAbd al-Ġaffār Mikkāwī. al-Qāhira: Dār aṯ-Ṯaqāfa li-ṭ-Ṭibāʿa wa-n-Našr.

Heidegger, Martin (1960): *Essays in Metaphysics. Identity and Difference*. Übers. von Kurt F. Leidecker. New York: Philosophical Library.

Heidegger, Martin (1969): *The Essence of Reasons*. Übers. von Terrence Malick. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Heidegger, Martin (1991 [1949]): *Über den Humanismus*. 9. Auflage. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (2000): „Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966)". In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*. Hrsg. von Hermann Heidegger. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 652–683.

Heidegger, Martin / Müller, Max / Zaborowski, Holger (2003): *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*. Freiburg: Karl Alber.

Janicaud, Dominique (2001): *Heidegger en France*. Paris: Albin Michel.

Jung, Matthias (2003): „Heidegger und die Theologie. Konstellationen zwischen Vereinnahmung und Distanz". In: *Heidegger-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Hrsg. von Dieter Thomä. Stuttgart/Weimar: Metzler, 474–481.

Köchler, Hans (1991): „Der christliche Gottesbegriff aus der Sicht Heideggers (Die Destruktion der Onto-theo-logie)". In: *Politik und Theologie bei Heidegger. Politischer Aktionismus und theologische Mystik nach „Sein und Zeit"*. Hrsg. von Hans Köchler. Innsbruck: Arbeitsgemeinschaft für Wissenschaft und Politik, 31–51.

Kremer, Klaus (1989): „Zur ontologischen Differenz. Plotin und Heidegger". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43: 673–694.

Kūnzmānn, Bītr / Būrkārd, Frānz-Bītr / Fīdmānn, Frānz (2007): *dtv-aṭlas al-falsafa*. Übers. von Ǧūrǧ Katūra. 2. Auflage. Bayrūt: al-Maktaba aš-Šarqīya.

Mikkāwī, ʿAbd al-Ġaffār (2006): *Madrasat al-ḥikma: Dirāsāt fī falsafat Bārmīnīdiz, Hīrāqlīṭīs, Suqrāṭ, Aflāṭūn, Aflūṭīn, Būʾtiyūs, Bāskāl, Nītših, Haydiǧǧir, Albīr Kāmī*. 2. Auflage. al-Qāhira: Dār Šarqīyāt.

Naǧm, Īlī (2000): „Haydiǧǧir fī Bayrūt". *Madārāt falsafīya* 4: 227–229.

O'Rourke, Fran (1992): „The Gift of Being. Heidegger and Aquinas". In: *At the Heart of the Real. Philosophical Essays in Honour of the most reverend Desmond Connell Archbishop of Dublin*. Hrsg. von Fran O'Rourke: Irish Academic Press, 309–338.

Puntel, Lorenz Bruno (1988): „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Versuch einer grundsätzlichen Klärung". In: *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*. Hrsg. von Jan Rohls und Gunther Wenz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 11–41.

Rentsch, Thomas (2003): „‚Sein und Zeit'. Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit". In: *Heidegger-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Hrsg. von Dieter Thomä. Stuttgart/Weimar: Metzler, 51–79.

Sartre, Jean-Paul (1946): *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.

Schaeffler, Richard (1978): *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Thielmann, Jörn (2003): *Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und die wiedererfundene ‚ḥisbaʿ. ‚Šarīʿaʿ und ‚Qānūnʿ im heutigen Ägypten*. Würzburg: Ergon.

Thomä, Dieter (2003): „*Stichwort:* Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe?". In: *Heidegger-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Hrsg. von Dieter Thomä. Stuttgart/Weimar: Metzler, 134–141.

Verweyen, Hansjürgen (2005): *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgenossenschaft.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (2011): „Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers". In: *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. Hrsg. von Norbert Fischer und Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Hamburg: Felix Meiner

Wiplinger, Fridolin (1961): *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers*. Freiburg: Karl Alber.