

Martin Heideggers Philosophie als Frage an die Theologie

Autor(en): **Müller, Gotthold**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **15 (1959)**

Heft 5

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878918>

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.

Martin Heideggers Philosophie als Frage an die Theologie.

Es gibt für die Theologie Anlaß genug, sich mit dem Lebenswerk des ehemaligen Freiburger Ordinarius für Philosophie Martin Heidegger zu beschäftigen. Das gilt um so mehr, als die religiöse Problematik beim späten Heidegger (seit etwa 1935) einen immer bedeutender werdenden Raum einnimmt, worauf von verschiedenen Seiten bereits nachdrücklich hingewiesen wurde.¹

1.

Zur Erhellung der gegenwärtigen Diskussion seien hier zunächst einige neuere Stellungnahmen angeführt.

Im Hinblick auf die Verwendung der Heideggerschen Existentialanalyse in der Theologie (besonders bei Rudolf Bultmann) und unter Hinweis auf Heideggers jüngste Äußerungen über die Gottesfrage, gibt Ulrich Luck in einem Aufsatz folgendes zu bedenken:² «Wenn die Theologie sich der Existentialanalyse bedienen will, so kann sie schwerlich an den Aussagen vorbei, mit denen Heidegger die Arbeit von ‚Sein und Zeit‘ weiterführen und ihre eigentlichen Motive aufdecken will.

¹ Einführungen und Monographien, die mit dem Existentialismus und dem Denken Heideggers bekanntmachen: Zum Existentialismus: M. Reding, *Die Existenzphilosophie* (1949, kath.); J. Pfeiffer, *Existenzphilosophie* (1949; Zusammenfassung der Grundgedanken von Heidegger und Jaspers); O. F. Bollnow, *Existenzphilosophie* (1955, ev.); F. Heinemann, *Existenzphilosophie — lebendig oder tot?* (1956; vielleicht beste Einführung; auf S. 84—111 kritische Auseinandersetzung mit Heidegger). Zu Heidegger: A. Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger* (1942); P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger* (1947); E. R. Gangoso, *La filosofia existencial de Martin Heidegger al alcance de todos* (1948); J. Müller, *Existenzialphilosophie und katholische Theologie* (1952); J. Wahl, *La philosophie de Heidegger* (1952); K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit* (1953); P. Fürstenau, *Heidegger. Das Gefüge seines Denkens* (1958). Eine bis 1955 reichende Bibliographie aller Schriften von und fast aller Veröffentlichungen über M. Heidegger findet sich in *Zeitschr. f. phil. Forsch.* 11 (1957), S. 401—452.

² U. Luck, *Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Sein: Zeitschr. f. Theol. u. Ki.* 53 (1956), S. 231—251.

Sie kann es schon deshalb nicht, weil Heidegger nun auch — ganz gleich in welchem Sinne — ‘Gott’, ‘Gottheit’, ‘die Götter’ und ‘das Heilige’ in sein Philosophieren einbezieht.»³ Der Däne P. H. Jörgensen fragt, von einer Interpretation der innerhalb des letzten Jahrzehnts erschienenen Werke Heideggers ausgehend, ob Martin Heidegger nicht «en ny filosofisk religionsstifter» sei.⁴ Noch weiter ausgreifend widmet der Amsterdamer Privatdozent für Philosophie, Bernhard Delfgaauw, unserer Frage eine Abhandlung, die unter dem Thema «Die religiöse Frage als Kernpunkt im Denken Martin Heidegger»⁵ die These aufstellt, «dat de religieuze problematiek van de latere periode een continue ontwikkeling van Heidegger’s denken betekent».⁶ Derselbe Autor faßt sogar in einem etwa zur selben Zeit gehaltenen Vortrag seine These noch prägnanter, indem er Heideggers frühes und spätes Denken rein religiös deutet:⁷ «De oorspronkelijke opzet van Sein und Zeit en van heel het denken van Heidegger is, de Godverlatenheid van de moderne mens aan te tonen en de weg terug te zoeken naar een nieuwe openheid voor het goddelijke.»⁸

Heideggers Schüler überbieten sich gegenseitig in der Bezeugung der geradezu prophetisch-revolutionierenden Wirkung der Philosophie ihres Lehrers, der man geschichtswendende Impulse zuschreibt, falls sie in ihrer Eigenheit erkannt werde und zur Geltung komme. So fragt Egon Vietta 1950 allen Ernstes, «welche Wendung die Geschichte nehmen wird, wenn sich die das gesamte abendländische Denken durchfassende Gegenbewegung des Freiburger Philosophen auswirkt».⁹ Vietta scheut nicht davor zurück, Heideggers Philosophie die wenigstens potentielle Möglichkeit zuzuschreiben, das uralte und heute überaus aktuelle Sehnen der Menschheit nach einer ein-

³ Ebd., S. 232.

⁴ P. H. Jörgensen, *Martin Heidegger*: Dansk Teol. Tidsskr. 21 (1958), S. 65—94.

⁵ B. Delfgaauw, *De religieuze vraag als kernpunt van het denken van Martin Heidegger*: Tijdschr. voor Phil. 16 (1954), S. 85—102.

⁶ Ebd., S. 85.

⁷ Ders., *Heidegger en Hölderlin: Handelingen van het Twintigste Vlaams Philologencongres* (1953), S. 266—273.

⁸ Ebd., S. 266.

⁹ E. Vietta, *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger* (1950), S. 22.

heitlichen, für alle gültigen Religion zu erfüllen, und er fragt sich explizit, «ob nicht über das Philosophieren Heideggers dieser Weg beschritten werden kann». ¹⁰

Schließlich wäre zu erwähnen, daß auch Heidegger selbst bisweilen geradezu prophetische Töne anschlägt, so etwa, wenn er sich in der 'Einführung in die Metaphysik' die Frage vorlegt: «Ist das 'Sein' ein bloßes Wort und seine Bedeutung ein Dunst oder das geistige Schicksal des Abendlandes?» ¹¹, oder wenn er in einem Gespräch behauptet, «daß das Denken heute in seine größtmögliche Vorläufigkeit zurückgeschlagen» sei ¹², also vor einem völlig neuen Anfang stehe.

2.

Da die Diskussion um Heideggers Philosophie noch in vollem Gange ist, stellen sich naturgemäß jedem Deutungsversuch nicht unerhebliche Schwierigkeiten in den Weg.

Nicht nur, daß Martin Heidegger ein äußerst negatives Verhältnis zur gesamten klassischen Philosophie entwickelt, das sich mitunter in überaus gewagten Pauschalurteilen niederschlägt ¹³, daß die Sprache seines Alterswerkes immer dunkler und 'dichterischer' wird ¹⁴, auch die Kritiker Heideggers divergieren in ihren Ansichten so sehr, daß sich im Wirrwarr sich

¹⁰ Ebd., S. 94.

¹¹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1953), S. 28.

¹² Nach E. Müller-Gangloff in: *Quatember 18* (1953/54), S. 100.

¹³ Heinemann (A. 1), S. 90: «... daß die ganze europäische Philosophie von Thales bis Husserl auf einem Mißverständnis beruhe, und daß er, Heidegger, gekommen sei, um die Ontologie wieder einzurenken.»

¹⁴ Ein Beispiel aus Heideggers *Vorträge und Aufsätze* (1954), S. 179: «Die Einheit des Gevierts ist die Vierung. Die Vierung west als das ereignende Spiegel-Spiel der einfältig einander Zugetrauten. Die Vierung west als das Welten von Welt. Das Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Ereignens. Deshalb umgreift der Reigen auch die Vier nicht erst wie ein Reif. Der Reigen ist der Ring, der ringt, indem er als das Spiegeln spielt. Ereignend lichtet er die Vier in den Glanz ihrer Einfalt. Erglänzend vereinigt der Ring die Vier überallhin offen in das Rätsel ihres Wesens. Das gesammelte Wesen des also ringenden Spiegel-Spiels der Welt ist das Gering. Im Gering des spiegelnd-spielenden Rings schmiegen sich die Vier in ihr einiges und dennoch je eigenes Wesen. Also schmiegsam fügen sie fügsam weltend die Welt.»

gegenseitig ausschließender Auffassungen kaum ein gangbarer Mittelweg finden läßt.

Ist Heideggers Denken «aus der Urgewalt der Wahrheit getrieben»¹⁵, oder erscheint sein ganzes Philosophieren nicht «als wäre es eine einzige große Schaumschlägerei», so daß man den Eindruck gewinnt, «daß wir hier alle miteinander genarrt werden»?¹⁶

Gehört Heidegger in jene Ahnenreihe der abendländischen Philosophie, die über Feuerbach, Nietzsche, über Stefan Georges Forderung nach Verendlichung des Göttlichen und R. M. Rilkes 'Endlichkeit als Voraussetzung der Dichtung' hinführt zu einer Verabsolutierung der Endlichkeit¹⁷, die in einem totalen geistigen Nihilismus und Anarchismus enden wird, oder führt er seinen unerbittlichen Kampf gegen alle bisherige Wertphilosophie und Aberglaubens-Metaphysik schon von einem neuen philosophischen Ufer aus¹⁸, zu dem sich der europäische Geist erst langsam hinbewegt?

Wie ist Heidegger religiös-weltanschaulich zu deuten? Hat das religiöse Element beim alten Heidegger etwa das philosophische ganz verdrängt¹⁹, oder bleibt es nach wie vor dabei, daß seine Philosophie nichts anderes ist als eine «atheistische Metaphysik»?²⁰ Wie reimt sich mit letzterem aber die Tatsache, daß Heidegger in seinen späten Schriften wiederholt die Gottesfrage aufgreift²¹, daß sein Wortschatz zusehends aus dem «Wörterbuch der Religionen»²² bereichert wird, und er sich zu einer Begegnung mit Theologen auf einer evangelischen Akademie bereiftindet, die «aus der Erfahrung heraus angestrebt und unternommen wurde, daß die Gedanken Heideggers

¹⁵ M. Scherer in: *Wort und Wahrheit* 4, 2 (1949), S. 680.

¹⁶ P. Wust in einem Brief, abgedruckt bei Heinemann (Anm. 1), S. 88 f.

¹⁷ H. U. v. Balthasar in: *Stimmen der Zeit* 137 (1940), S. 3.

¹⁸ F. Hansen-Löve in: *Wort und Wahrheit* 5, 1 (1950), S. 65.

¹⁹ R. Kroner in: *Eckart* 25 (1955/56), S. 39.

²⁰ G. Kuhlmann in: *Zeitschr. f. Theol. u. Ki. N. F.* 10 (1929), S. 28 ff.

²¹ Besonders im 'Brief über den Humanismus' (1947) und in den 'Holzwegen' (1950).

²² Vgl. das «neu durchgesehene» Nachwort in 'Was ist Metaphysik?' (7. Aufl. 1955), das von der «Stimme des Seins» (S. 46), vom «Wunder aller Wunder» (ibid.), vom «Opfer» (S. 49), von der «Huld» des Seins (ibid.) und vom «Heiligen» spricht, das der Dichter nennt (S. 51).

vielen Christen ganz entschieden dabei geholfen haben, mit dualistischen und idealistischen Denkschemen historischer Philosophiesysteme fertig zu werden und auf eine saubere Weise an die Denk Voraussetzungen des biblischen Glaubens anzuknüpfen». ²³ Kann die Theologie an «so bemerkens- und bedenkenswerten Formulierungen» vorübergehen, wie sie Heidegger bei dieser Aussprache äußerte: «Gott sei zwar unbekannt, aber dennoch voll Eigenschaften, und er sei das Maß für das Menschenleben als der Unbekannte»? ²⁴

3.

Heidegger gehört mit den großen Denkern des Abendlandes, mit einem Paulus, Augustin, Luther, Pascal und Kierkegaard darin zusammen, daß er alles andere als ein Systematiker ist. Deshalb läßt sich seine Philosophie auch am wenigsten an Hand einer systematischen Leitlinie darstellen, eine Tatsache, die nicht nur für Heidegger, sondern für die Existenzphilosophie überhaupt gilt. ²⁵ Dabei würde man nicht nur Heidegger fortlaufend Mißverständnisse nachzuweisen haben, sondern auch sich selbst in solche verwickeln.

Wenn wir es trotzdem wagen, uns an die Grundlagen seiner Philosophie heranzutasten, so soll das auf *genetischem* Wege geschehen, d. h. indem wir zuerst danach fragen, wo Heidegger als Philosoph herkommt, in welcher geschichtlichen Situation er philosophiert, ob er im Laufe der Jahrzehnte seinem ursprünglichen Ansatz treu blieb oder sich wandelte.

a) Heidegger stammt aus dem südbadischen Raum. Er ist also völkisch gesehen Alemanne, und bei Alemannen verbanden sich von jeher spekulative Intensität (Hegel) mit mystischer Versenkung (Johannes Tauler, Heinrich Suso, J. M. Hahn) und philosophischer Grübelei (Schelling).

Dazu kommt, daß Heidegger einige Zeit im Jesuitenkolleg verbrachte und von dort vielleicht einen nicht zu unterschätzenden Anstoß zur Auseinandersetzung mit den Lehren der katholischen Kirche und des Christentums mitbrachte, was sich u. a. darin äußerte, daß der junge Student in Freiburg anfäng-

²³ Quatember (A. 12), S. 100.

²⁴ Ebd. ²⁵ Darauf weist Bollnow (A. 1) verschiedentlich hin.

lich auch in der katholisch-theologischen Fakultät inskribiert war. Man wird diese Umstände nie außer acht lassen dürfen, wenn man Heideggers Philosophie auf ihre weltanschaulichen Hintergründe untersuchen will. Die durch das ganze Schaffen Heideggers hindurch zu verfolgende Spannung zur offiziellen Theologie macht sich schon in seiner Habilitationsschrift über 'Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus' (Tübingen 1916) bemerkbar, wo es auf S. 240 in einer Anmerkung heißt: «Ebensowenig ist das mit dem Gesagten engverknüpfte Problem einer wissenschaftlich-theoretischen Betrachtung der katholischen Theologie bis heute als solches gesehen, geschweige denn eine Lösung desselben in Angriff genommen worden.» Sollte es ganz ohne Bedeutung sein, daß Heideggers erste umfangreiche Veröffentlichung einem mittelalterlichen Theologen gewidmet war? Hat Heidegger am Ende schon als Student in einer unausgeglichenen Spannung zwischen hergebrachter Theologie und Frömmigkeit einerseits und einem philosophisch-wissenschaftlichen Ideal andererseits gelebt? In einer Rezension, die er 1914 über ein Kant-Laienbrevier schrieb, fällt uns der Satz auf: «An gründlich wissenschaftlichen, ernst zu nehmenden Studien über Kant haben wir auf katholischer Seite keinen Überfluß.»²⁶

b) Bis zur Veröffentlichung seiner Habilitationsschrift 1916 bewegte sich Heidegger durchaus in den gewohnten philosophischen Bahnen. Seine Lehrer Rickert und Husserl hatten ihn mit der Lebensphilosophie und Phänomenologie vertraut gemacht und ihm ein gutes logisches und begriffliches Rüstzeug an die Hand gegeben, dessen Spuren sich überall in Heideggers Schriften aufzeigen lassen. Auf die Habilitationsschrift sollte bald ein Werk über 'Das Problem der ontischen Deutung und logischen Fassung des Gegenstandes' folgen in Form einer 'eingehenderen Untersuchung über Sein, Wert und Negation'.

Das versprochene Opus blieb nicht nur aus, sondern es trat im Schaffen Heideggers nach außen hin eine überraschend anmutende Stille ein, die sich u. a. darin äußert, daß der 1923 als Ordinarius nach Marburg Berufene zwischen 1916 und 1927 faktisch nichts veröffentlichte.²⁷

²⁶ Heidegger in: Lit. Rundsch. f. d. kath. Deutschl. 40 (1914), Sp. 332.

²⁷ Heidegger-Bibliographie (A. 1), S. 403.

Deutet dieser unerklärliche Umstand etwa auf eine Krise in Heideggers Leben und Denken hin, und hat Bernard Delfgaauw vielleicht recht, wenn er sagt: «Vervolgens heeft Heidegger in deze tijd van zwijgen een crisis van bijzondere verstrengeling van wijsgerig denken en religieus bestaan door-gemaakt, die hem al evenzeer tot zwijgen noopte en psychologisch mede te toon van Sein und Zeit verklaart.»²⁸

Wir wissen nur, daß Heidegger in Marburg mit Rudolf Bultmann in Verbindung trat, und es wäre hier zu fragen, ob nicht im Gegensatz zur gängigen Meinung, Bultmann sei entschieden von Heidegger beeinflusst worden, ein weit entscheidenderer Einfluß des Theologen Bultmann auf den Philosophen Heidegger zu konstatieren ist.²⁹ Jedenfalls wird der sorgfältig-kritische Leser von 'Sein und Zeit' bald dessen gewahr werden, daß Heidegger sich in diesem Buch implizit mit vielen Problemen auseinandersetzt, die ihm nur bei einer irgendwie gearteten Beschäftigung mit der evangelischen Theologie zugekommen sein können.³⁰

Heideggers Hauptwerk 'Sein und Zeit' erschien 1927 und darf als die eigenständigste philosophische Leistung der zwanziger Jahre bezeichnet werden. Die unmittelbare Wirkung des Buches läßt sich in unserem Zusammenhang nur unter Verzicht auf die entsprechenden Quellen andeuten. Entweder sah man in Heidegger einen «enttäuschten Gefühlsmenschen»,

²⁸ Delfgaauw (A. 5), S. 101.

²⁹ Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß Bultmanns theologischer Grundansatz material von Heidegger unabhängig ist, weil er bereits vor der Begegnung mit ihm entwickelt war.

³⁰ Diese Vermutung wird durch verschiedene Anhaltspunkte gestützt. Besonders wertvoll erscheint mir hier eine Notiz, die sich in einem Prospekt des Verlages Paul Siebeck (Tübingen) zu Ernst Fuchs' neuester Aufsatzsammlung 'Zum hermeneutischen Problem in der Theologie' findet: «Hatte Martin Heidegger dem jungen Studenten (sc. E. Fuchs) einen Predigtband von Luther in die Hand gedrückt . . .» Ferner fällt bei der Lektüre von 'Sein und Zeit' auf, daß Heidegger überwiegend evangelische Autoren zitiert, z. B. Luther (S. 10; 190, Anm. 1); Calvin (S. 49, Anm. 1; 249, Anm. 1); Kierkegaard (S. 190, Anm. 1; 235, Anm. 1; 338, Anm. 1); Martin Kähler und Albrecht Ritschl (S. 272, Anm. 1). Ganz nebenbei sei auf die in der evangelisch-theologischen Fachpublizistik wohl einmalige Tatsache hingewiesen, daß Martin Heidegger als katholischer Philosoph eine geraume Zeit zu den Mitarbeitern der 'Theologischen Rundschau' gehörte.

einen «bürgerlichen Reaktionär», einen «von maßloser Angst und Lebensgier» Getriebenen, oder einen «Atheisten», der «religiöse Ware» in einem unlauteren Wettbewerb unter säkularisierten Etiketten verkaufte.

Uns soll hier nur diejenige Seite an 'Sein und Zeit' beschäftigen, die theologisch relevant ist.

Das Buch gibt sich, philosophisch gesehen, als Programm. Es will die Frage nach dem *Sein* klären, ehe es zu jeder anderen möglichen Frage der Philosophie Stellung nimmt: ³¹

Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck 'Sein' nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken.

Die Frage nach dem Sein sollte, dem ursprünglichen Plan des Werkes gemäß, in zwei Halbbänden mit je drei Teilen abgehandelt werden. ³² Von den sechs projektierten Teilen sind aber nur die beiden ersten 1927 in 'Sein und Zeit' erschienen. Auf die Herausgabe der 2. Hälfte von 'Sein und Zeit' hat Heidegger seit 1953 in aller Form verzichtet. ³³ Auch dieser Umstand mag zeigen, wie sehr Heideggers Denken im Letzten immer wieder von der vorgesehenen Bahn weg in eine andere Richtung gedrängt wurde.

Schon die Art der Entstehung von 'Sein und Zeit' muß uns aufhorchen lassen. Heidegger behauptete viele Jahre nach der Veröffentlichung seines Hauptwerkes in einem Gespräch mit Richard Kroner, «daß er das Werk in einer Art von Inspiration innerhalb weniger Wochen verfaßt habe» ³⁴, und sein Gesprächspartner bemerkt dazu: «Ich habe ihm das gerne geglaubt, denn das Buch macht wirklich den Eindruck einer solchen inneren Erleuchtung.» ³⁵

Man muß 'Sein und Zeit' einmal in einem Zuge lesen, um zu spüren, wie sehr Heidegger darin hinter dem dichten Vorhang wissenschaftlicher Terminologie, hinter einem breiten Stacheldraht seltsam-eigenwillig anmutender Wortschöpfungen und vielfach postulierter strengster Scheidung zwischen ontisch-

³¹ Heidegger, *Sein und Zeit* (1927, 8. Aufl. 1957), S. 1.

³² *Sein und Zeit*, S. 39 f.

³³ *Sein und Zeit*, S. V, hier und im folgenden nach der 8. Aufl. (1957) zitiert.

³⁴ Kroner (A. 19), S. 33. ³⁵ Ebd.

religiös-existentialen Daseinsverhältnis und rein existential-ontologischer Analytik des menschlichen Daseins um fundamentale Bestandteile des christlichen Glaubens ringt, die er nur unter Aufwendung eines überdimensionierten Sprach- und Begriffsapparates ihres eigentlichen Charakters entkleiden und für seine Zwecke gebrauchen kann.

Das Ziel des ersten Halbbandes von 'Sein und Zeit' läßt sich am prägnantesten zusammenfassen in der Überschrift, die Heidegger dem § 5 gegeben hat:

Die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt.³⁶

'Sein und Zeit' ist demnach induktiv angelegt und versucht, auf dem Untergrund einer Fundamentalontologie des menschlichen Daseins eine Basis zur Deutung der Frage nach dem Sinn von Sein zu schaffen.

Wie gestaltet sich diese ontologische Analytik des Daseins? Wir möchten hier, um in aller Kürze und Schärfe das für uns Wesentliche herauszustellen, nur auf folgende Punkte aufmerksam machen:

1. 'Sein und Zeit' kann in keiner Weise den Anspruch erheben, eine «fundamentale» Analytik des menschlichen Daseins zu bieten, da es nur negative Aspekte aufzeigt (Tod, Man, Alltäglichkeit, Geworfenheit, Nichts), entscheidende Komponenten der Anthropologie aber diskussionslos übergeht (Schöpfung, Geschlecht, Generation, Hoffnung, Lebenssinn, Weiterleben etc.).

2. Die in 'Sein und Zeit' aufgewiesenen Aspekte des menschlichen Daseins, wie Geworfenheit, Gewissen, Schuld, Uneigentlichkeit etc., lassen sich unmöglich rein ontologisch verwenden, da sie per definitionem ontisch-existentielle Begriffe sind, die ihre inhaltliche Struktur auch bei einer angeblich rein existentialen Erfassung nicht verlieren.

Gerade der letzte Punkt macht deutlich, daß es sich bei Heideggers Bemühungen in 'Sein und Zeit' im Grunde um die philosophische Quadratur eines theologischen Kreises handelt, um einen Versuch, der nie *ganz* gelingt, so sehr man dabei im einzelnen Erfolg haben mag. Dieser mögliche Erfolg

³⁶ Sein und Zeit, S. 15.

ist denn auch Heidegger auf weiten Strecken seines Buches zugefallen und hat der Theologie nicht unerhebliche Impulse verliehen, für die sie Heidegger aufrichtigen Dank schuldet. Man erinnere sich nur an uns Heutigen so gängige Begriffe wie Geschichtlichkeit, Bedeutsamkeit, Vorverständnis, Entscheidung, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, um ohne weiteres zu begreifen, in welchem Maße wieder Theologoumena unter uns lebendig sind, die noch vor 40 Jahren im Kernschatten des theologischen Liberalismus, Rationalismus und Fortschritts-glaubens ein Aschenbrödel-Dasein führten.

c) Religionsphilosophisch gesehen stellt 'Sein und Zeit' den Versuch dar, den Menschen ausschließlich aus dem immanenten Bereich seines Daseins zu verstehen. Insofern hat der Einwand gegen Heidegger, er sei als Philosoph Subjektivist, sein legitimes Recht.³⁷ Es liegt auf der Hand, warum Heidegger, wenn anders er bei der ursprünglichsten Fragestellung von 'Sein und Zeit' (Sinn von Sein) bleiben wollte, diesen Ansatz aufgeben, bzw. wesentlich weiter fassen, ja in seinem Alterswerk so weit dehnen mußte, daß Dasein nun ganz und gar nicht mehr aus sich selbst, sondern allein vom 'Sein' und vom 'Heiligen' her verstanden werden kann. Heideggers Denkbahn erweist sich damit als eine Ellipse: er geht vom Sinn-Brennpunkt aus, versucht um den Daseins-Brennpunkt zu rotieren ('Sein und Zeit'), merkt aber, daß er dabei nur eine Halbkreisbewegung ausführen kann, und kehrt seinem Ausgangspunkt gemäß zum Sinn-Brennpunkt zurück.

Dieser Sachverhalt lehrt begreifen, warum man Heideggers «Kehre» sowohl als «Bruch» in seinem Philosophieren als auch im Sinne einer in 'Sein und Zeit' bereits angelegten Entwicklung und «Wandlung» deuten kann.³⁸

³⁷ J. P. Sartre's Philosophie wird nur verständlich, wenn man erkennt, daß er eine Problematik, die bei Heidegger ihren Sinn darin erschöpft, daß sie Über-Gang ist, verabsolutiert und nicht mehr weiterdenkt, sondern da nur noch in die Tiefe geht, wo Heidegger nach neuen Ufern strebt. Deshalb muß Sartre's Philosophie irgendwie als verbohrt erscheinen, während der Strom des Heideggerschen Denkens einer meerweiten Fragestellung zufließt.

³⁸ Über die verschiedenen Deutungen von Heideggers «Kehre» referiert zusammenfassend Jörgensen (A. 4), S. 67 ff.

4.

Die Wandlung Heideggers nach 'Sein und Zeit' zeichnet sich bereits in den auf die Veröffentlichung des Hauptwerkes folgenden Schriften deutlich ab.

Heidegger hat sich im 'Brief über den Humanismus' darüber geäußert, warum der 3. Teil des ersten Halbbandes von 'Sein und Zeit', der allem Anschein nach schon ausgearbeitet war, nicht in Druck gegeben werden konnte: «Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam.»³⁹

Nachdem für Heidegger feststeht, daß die klassische Metaphysik versagt hat, sieht er seine nächste Aufgabe darin, eine neue Metaphysik zu schaffen, bzw. die ursprüngliche Metaphysik der frühen griechischen Denker wieder ans Licht zu bringen. Dieser Bestrebung dienen die drei Schriften des Jahres 1929: die Freiburger Antrittsvorlesung 'Was ist Metaphysik?', ein Aufsatz in der Husserl-Festschrift 'Vom Wesen des Grundes' und das vielleicht am meisten umstrittene Buch Heideggers 'Kant und das Problem der Metaphysik'.

Unter diesen drei Schriften ist die Antrittsvorlesung über die Metaphysik bei weitem die wichtigste. Sie zeigt unzweideutig den Fortschritt Heideggers gegenüber 'Sein und Zeit', aber auch die unlösbare Verklammerung des alten mit dem neuen Gedanken-Weg:

Insofern ein Denken sich auf den Weg begibt, den Grund der Metaphysik zu erfahren, insofern dieses Denken versucht, an die Wahrheit des Seins selbst zu denken, statt nur das Seiende als das Seiende vorzustellen, hat das Denken die Metaphysik in gewisser Weise verlassen.⁴⁰

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'.⁴¹

Diese zwei Zitate sind aus der 'Einleitung' entnommen, die Heidegger 1949 zum erstenmal der Freiburger Antrittsvorlesung voranstellte, so daß sie ein späteres Stadium seines

³⁹ Heidegger, Brief über den Humanismus (1947), S. 72.

⁴⁰ Heidegger, Was ist Metaphysik? (1929; 7. Aufl. 1955), S. 9.

⁴¹ Ebd., S. 13.

Philosophierens bezeichnen. Jedoch handelt die alle 7 Auflagen hindurch unverändert gebliebene Vorlesung von einer Thematik, die sich zu der der 'Einleitung' wie die Latenz zur Evidenz verhält. Sie führt nämlich die Ausgangsposition von 'Sein und Zeit' vorerst nur einen Schritt weiter, indem sie die Existentialanalyse in den prägnanten Satz faßt:

Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts.⁴²

Der Metaphysik bleibt demnach nur noch eine Aufgabe, die — so wird man *cum grano salis* sagen dürfen — Heidegger tatsächlich in seinem gesamten späteren Schaffen in Angriff genommen und auf seine Weise auch gelöst hat:

Philosophie — was wir so nennen — ist das In-Gang-bringen der Metaphysik, in der sie zu sich selbst und ihren ausdrücklichen Aufgaben kommt. Die Philosophie kommt nur in Gang durch einen eigentümlichen Einsprung der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeiten des Daseins im Ganzen. Für diesen Einsprung ist entscheidend: einmal das Raumgeben für das Seiende im Ganzen; sodann das Sichloslassen in das Nichts, d. h. das Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt; zuletzt das Ausschwingenlassen dieses Schwebens, auf daß es ständig zurückschwingt in die Grundfrage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?⁴³

1. Der Vollzug des neuen Denkens äußert sich bei Heidegger auf zweierlei Weise:

a) Der alte Wissenschaftsbegriff wird durch einen inhaltlich neuen ersetzt, der genau die denkerische Situation Heideggers um 1930 widerspiegelt:

Wissenschaft ist das fragende Standhalten inmitten des sich ständig verbergenden Seienden im Ganzen. Dieses handelnde Ausharren weiß dabei um seine Unkraft vor dem Schicksal.⁴⁴

b) Das sich ständig verbergende Seiende ist nichts anderes als jenes Nichts, das sich in den Schriften des Jahres 1929 vielfach findet. Bei dem Nichts handelt es sich im Grunde um eine metaphysische Fassung dessen, was in 'Sein und Zeit' Wesen und Aufgabe des Todes war. Hatte dieser die Funktion, dem

⁴² Ebd., S. 35.

⁴³ Ebd., S. 42.

⁴⁴ Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Freiburger Rektoratsrede (1933), S. 10.

Dasein eine absolute Grenze zu setzen, und galt er deswegen, weil er das Dasein ständig auf sich zurückwarf, als die «eigentlichste Möglichkeit des Daseins»⁴⁵, so nimmt seine Stelle jetzt das Nichts ein. Indem der Mensch mit seinem Denken an eine Grenze stößt, die ihn dem Nichts konfrontiert, erfährt er auch existentiell, daß er von sich aus das Sein nicht zu ergründen vermag, ja daß er mit jeder Frage nach ihm nur sich selbst um so ernster in Frage stellt:

Die Frage nach dem Nichts stellt uns — die Fragenden — selbst in Frage.⁴⁶

Heidegger hat später das Nichts folgendermaßen definiert:
Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins.⁴⁷

Damit ist jedem philosophischen Mißverständnis des Nichts ein Riegel vorgeschoben, vor allem auch dem Sartreschen. Denn für Heidegger gibt es kein «Nichts an sich», sondern nur ein Nichts, das als Schleier vor oder über dem Sein liegt. Auf der Suche nach dem Sein begegnen wir dem Nichts, das uns erkennen läßt, daß wir von uns aus das Sein nicht finden. Haben wir das erfahren, dann ist unser Denken zwar «genichtet», d. h. aber für Heidegger nichts anderes als in die Rezipitivität gegenüber der Offenbarung des Seins versetzt.

2. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, Heidegger habe bereits 1929 die Metaphysik überwunden und sich einer neuen Philosophie zugewandt. Was in den folgenden zwei Jahrzehnten in seinem Denken geschah, war 1929 latentpotentiell schon gedacht. Die Hölderlin-Interpretationen sind nichts anderes als der Versuch, die von der Philosophie her sich aufdrängenden Probleme der Metaphysik auf dem Umweg über das Sagen der Dichter zu lösen. Dazu hat Heidegger das Bild des existentiellen Denkers entworfen:

Die Philosophie kommt nur in Gang durch einen eigentümlichen Einsprung der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeiten des Daseins im Ganzen.⁴⁸

⁴⁵ Sein und Zeit (A. 31), S. 263.

⁴⁶ Was ist Metaphysik? (A. 40), S. 41.

⁴⁷ Ebd., S. 46 (Nachwort).

⁴⁸ Ebd., S. 42.

Das Dasein wird nun nicht mehr als Geworfenheit verstanden, sondern als Ek-sistenz. Der auf Selbstbegründung und -erfassung verzichtende Denker öffnet sich für die Wahrheit des Seins, von der her er eine Deutung seines Daseins erwartet.

An die Stelle des λόγος der klassischen Metaphysik tritt das «Wort» der Offenbarung des Seins, nachdem der Mensch davon Abstand genommen hat, sich auf sich selbst zu gründen. Dieser Verzicht erweist sich als der Zugang zum Sein:

Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt. Er gibt die unerschöpfliche Kraft des Einfachen.⁴⁹

Walter Schulz hat diesen Sachverhalt in einem Aufsatz treffend kurz umschrieben: «... das Geschehen, in dem sich das vor dem Nichts behauptende Dasein in seiner Selbstbehauptung noch einmal genichtet erfährt vom Sein, das 'verschleiert' schon im Nichts als dessen eigentlicher Geschehenssinn 'west'.»⁵⁰

3. Warum wendet sich Heidegger bei der Begehung seines neuen Denkweges Hölderlin zu? Diese Frage und ihre Beantwortung werfen ein helles Licht auf viele dunkle Probleme der Heidegger-Interpretation. Bernard Delfgaauw sieht in dem Über-Gang Heideggers zu Hölderlin seine These bestätigt, daß es bei Heidegger um nichts anderes gehe als um «de Godverlatenheid van de moderne mens»⁵¹, und er zieht daraus den naheliegenden Schluß: «Si cela est vrai, il s'ensuit que les Hölderlin-Erläuterungen forment le centre de l'œuvre de Heidegger.»⁵²

Bringen Heideggers Hölderlin-Auslegungen in ihrer unbestreitbar eisegetischen Form am Ende Heideggers religiöse Motive, die in 'Sein und Zeit' und in den Schriften des Jahres 1929 bewußt zurückgehalten wurden, unverkennbar deutlich ans Licht? Heidegger hat sich in einem Vortrag zum 20. Todestag R. M. Rilkes dazu geäußert, warum er ausgerechnet auf Hölderlin zurückgreift:

⁴⁹ Heidegger, *Der Feldweg* (1953), S. 7.

⁵⁰ W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, I: *Phil. Rundsch.* 1 (1953/54), S. 93.

⁵¹ Delfgaauw (A. 7), S. 266.

⁵² Ders., *Heidegger et Hölderlin: Actes du XI^{ème} congrès international de philosophie*, 14 (1953), S. 312.

Hölderlin ist der Vor-gänger der Dichter in dürftiger Zeit. Darum kann auch kein Dichter dieses Weltalters ihn überholen. Der Vorgänger geht jedoch nicht in eine Zukunft weg, sondern er kommt aus ihr an, dergestalt daß in der Ankunft seines Wortes allein die Zukunft anwest.⁵³

Was bedeutet hier «dürftige Zeit»?

Das Wort Zeit meint hier das Weltalter, dem wir selbst noch angehören. Es wird Abend. Die Weltnacht breitet ihre Finsternis aus. Das Weltalter ist durch das Wegbleiben des Gottes, durch den 'Fehl Gottes' bestimmt. Die Zeit der Weltnacht ist die dürftige Zeit, weil sie immer dürftiger wird. Sie ist bereits so dürftig geworden, daß sie nicht mehr vermag, den Fehl Gottes als Fehl zu merken.⁵⁴

Hat Heidegger damit nicht einen Beitrag zur religiösen Zeitkritik geliefert, der die Aufmerksamkeit der Theologie wohl verdient? Selbst dann verdient, wenn Heidegger, um ja nicht als Pseudotheologe zu gelten, mit aller Entschiedenheit betont, daß es sich bei diesen Sätzen nur um eine philosophische Phänomenologie handelt:

(der Fehl Gottes) leugnet weder ein Fortbestehen des christlichen Gottesverhältnisses bei Einzelnen und in den Kirchen, noch beurteilt er gar dieses Gottesverhältnis abschätzig. Der Fehl Gottes bedeutet, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt.⁵⁵

4. So klar Heidegger in den 'Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung' den «Fehl Gottes» als den eigentlichen Mangel unseres Weltalters betont, so wenig bleibt er später bei diesen 1944 ausgezogenen Linien. Hatte sein Denken etwa zu jener Zeit (als der Untergang des Dritten Reiches besiegelt war und Heideggers politischer Anschluß an den Nationalsozialismus sich als Irrtum erwies) die größte Nähe zur religiösen Gottesfrage?

Jedenfalls muß konstatiert werden, daß Heideggers Philosophieren nicht um einen irgendwie gearteten Gottesbegriff kreist, sondern um das 'Sein', von dem allerdings niemand recht weiß, was es ist. F. Heinemann weist auf die Schwierigkeit hin, die in Heideggers strenger Unterscheidung von 'Sein' und

⁵³ Heidegger, *Holzwege* (1950), S. 295.

⁵⁴ Ebd., S. 248.

⁵⁵ Ebd.

‘Seiendem’ liegt: «Hat denn die Unterscheidung von Sein und Seiendem wirklich die grundlegende Bedeutung, die ihr hier beigemessen wird? Oder beruht sie nur auf einer zufälligen Eigentümlichkeit der deutschen Sprache? Ins Englische ist sie überhaupt nicht und ins Französische nur mit Gewaltbarkeit zu übersetzen. Das allein macht sie als künstlich und scheinhaft verdächtig.»⁵⁶

Heidegger selbst stellt sich die bezeichnende Frage:

Ist das ‘Sein’ ein bloßes Wort und seine Bedeutung ein Dunst oder das geistige Schicksal des Abendlandes?⁵⁷

Im Vorwort zu ‘Was ist Metaphysik?’ diskutiert Heidegger die Problematik des Seins etwas näher und kommt dabei zu folgendem Ergebnis:

Inzwischen bleibt der Metaphysik während ihrer Geschichte von Anaximander bis zu Nietzsche die Wahrheit des Seins verborgen.⁵⁸

Die Tragik der klassischen Metaphysik liegt also nach Heidegger darin: sie bewegt sich in ihren Aussagen

von ihrem Beginn bis in ihre Vollendung auf eine seltsame Weise in einer durchgängigen Verwechslung von Seiendem und Sein.⁵⁹

Diese Verwechslung zeitigt ihre unabsehbaren Folgen besonders in der Gottesfrage:

Der letzte Schlag gegen Gott und gegen die übersinnliche Welt besteht darin, daß Gott, das Seiende des Seienden, zum höchsten Wert herabgewürdigt wird.⁶⁰

Für Heidegger als Fundamentalontologen bleibt die theologische Gottesfrage indessen unentschieden⁶¹, weil sie als ontisch-existentielle Frage nicht in den Bereich der Philosophie gehört:

⁵⁶ Heinemann, Was ist lebendig und was ist tot in der Existenzphilosophie?: Zeitschr. f. phil. Forsch. 5 (1950/51), S. 9.

⁵⁷ Heidegger, Einführung in die Metaphysik (1953), S. 28.

⁵⁸ Was ist Metaphysik2 (A. 40), S. 11.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Holzwege (A. 53), S. 239.

⁶¹ Ebd., S. 70, spricht Heidegger vom «Zustand der Entscheidungslosigkeit über den Gott und die Götter».

Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden.⁶²

Allerdings bestreitet Heidegger nicht, daß über die Erfahrung des Seins hinaus ein möglicher Weg zu Gott führen könne:

Das Heilige, das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein sich selbst gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist.⁶³

5. Wie gewinnt nun der Mensch den Anschluß an das Sein, von dem aus sich einmal die Frage nach Gott stellen ließe?

Heidegger gibt dazu folgende Anweisung:

Es ist das Sein selbst, dessen Wahrheit der Mensch dann übereignet wird, wenn er sich als Subjekt überwunden hat und d. h., wenn er das Seiende nicht mehr als Objekt vorstellt.⁶⁴

Wie erschließt sich das Sein?

Sein schickt sich uns zu, aber so, daß es zugleich schon sich in seinem Wesen entzieht.⁶⁵

Wo erschließt sich das Sein?

Inmitten des Seienden im Ganzen west eine offene Stelle. Eine Lichtung ist. Sie ist, vom Seienden her gedacht, seiender als das Seiende. Diese offene Mitte ist daher nicht vom Seienden umschlossen, sondern die lichternde Mitte selbst umkreist wie das Nichts, das wir kaum kennen, alles Seiende. Das Seiende kann als Seiendes nur sein, wenn es in das Gelichtete dieser Lichtung herein- und hinaussteht. Nur diese Lichtung schenkt und verbürgt uns Menschen einen Durchgang zum Seienden, das wir selbst nicht sind, und den Zugang zu dem Seienden, das wir selbst sind.⁶⁶

Das Wesen des Menschen... ist als die Stätte zu begreifen und zu begründen, die sich das Sein zur Eröffnung ernötigt. Der Mensch ist das in sich offene Da. In dieses steht das Seiende herein und kommt zum Werk. Wir sagen daher: das Sein des Menschen ist, im strengen Sinne des Wortes: 'Da-sein'.⁶⁷

⁶² Heidegger, Vom Wesen des Grundes (1949), S. 36.

⁶³ Brief über den Humanismus (A. 39), S. 26.

⁶⁴ Holzwege (A. 53), S. 104.

⁶⁵ Heidegger, Der Satz vom Grund (1957), S. 114.

⁶⁶ Holzwege (A. 53), S. 41 f.

⁶⁷ Einführung in die Metaphysik (A. 57), S. 156.

6. Im «neu durchgesehenen Nachwort» zur 7. Auflage von 'Was ist Metaphysik?' hat Heidegger das Geschehen der Selbsterschließung des Seins nach verschiedenen Seiten hin zu verdeutlichen versucht.

Wir wollen den dort aufgezeigten «ordo cogitationis» mit wenigen Strichen nachzeichnen.

- a) Das aus der Stimme des Seins kommende Stimmen «nimmt den Menschen in seinem Wesen in Anspruch, damit er das Sein im Nichts erfahren lerne». ⁶⁸
- b) «Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: *Daß* Seiendes *ist.*» ⁶⁹
- c) Der Mensch bedankt sich beim Sein für diese ihm zuteil gewordene Offenbarung: «Im Opfer ereignet sich der verborgene Dank, der einzig die Huld würdigt, als welche das Sein sich dem Wesen des Menschen im Denken übereignet hat . . . Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins.» ⁷⁰
- d) «Im Sein hat sich anfänglich jedes Geschick des Seienden schon vollendet.» ⁷¹

5.

Mit dem Geschehen der Selbstübermittlung des Seins an den Menschen, in dem «das Sein der Wahrheit . . . im geschichtlichen Menschentum seine Stätte findet» ⁷², öffnet sich nach Heideggers eigenen Aussagen der mögliche Weg zur Gottesfrage:

Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen der Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort 'Gott' nennen soll. ⁷³

Widerspricht sich aber Heidegger nicht, wenn er auf der einen Seite behauptet: «Der Glaube hat im Denken keinen

⁶⁸ Was ist Metaphysik? (A. 40), S. 46.

⁶⁹ Ebd., S. 46 f.

⁷⁰ Ebd., S. 49.

⁷¹ Ebd., S. 51.

⁷² Ebd., S. 50.

⁷³ Brief über den Humanismus (A. 39), S. 102.

Platz»⁷⁴, und auf der anderen in die Klage ausbricht, daß «der Verfall des Denkens in die Wissenschaften und in das Glauben das böse Geschick des Seins» sei?⁷⁵

Sucht Heidegger etwa nach einem «ursprünglichen Denken», in dem Wissenschaft und Glaube noch eins sind? Offenbart sich in dieser Suche letzten Endes nicht die geistige Situation des abendländischen Menschen, der unter dem Druck eines wissenschaftlich-rationalen Weltbildes die Einheit von Existenz und Denken verloren hat und sie krampfhaft und zugleich vergeblich in einer neuartigen Philosophie zu finden meint?

Wenn es von jeher die vornehmste Aufgabe der christlichen Theologie war, die Ankunft Gottes in dieser Welt zu verkündigen und sie allem menschlichen Gottsuchen gegenüber als den alleinigen Weg zur Erkenntnis des «Wunders aller Wunder» zu bezeugen, dann wird eine ihres Auftrages bewußte Theologie sich sehr behutsam mit dem Denken des Freiburger Philosophen auseinandersetzen haben, weil in ihm der nach-christliche Mensch um jene Sinnggebung seines Lebens ringt, die ihm in keiner Philosophie zuteil wird, und die auszurufen die einzige *causa finalis* der christlichen Kirche ist.

Stuttgart.

Gotthold Müller.

⁷⁴ Holzwege (A. 53), S. 343.

⁷⁵ Ebd., S. 325.