

II.27 Heidegger und das ostasiatische Denken

Annäherungen zwischen fremden Welten

Rolf Elberfeld

1. *Heideggers Beschäftigung mit asiatischem Denken.* Heidegger ist der erste große europäische Denker, der nicht nur zuerst in Ostasien rezipiert wurde, sondern dessen ganzer Denkweg von Gesprächen mit asiatischen Philosophen begleitet wurde. Seit Beginn der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts, als in Heidegger die ersten Gedanken seines Werkes *Sein und Zeit* reiften, nahmen junge und später bedeutende japanische Philosophen an seinen Seminaren teil. In Gesprächen mit Tanabe Hajime, Miki Kiyoshi, Kuki Shūzō (Graf Kuki), Watsuji Tetsurō (alle in den zwanziger Jahren), Nishitani Keiji, Hisamatsu Shin'ichi (vgl. Buchner 1989) und Tsujimura Kōichi, um hier nur die Bedeutenden zu nennen, lernte Heidegger ostasiatisches Denken kennen (vgl. Ōhashi 1989; Parkes 1992). Schon früh ergaben sich auch Gespräche mit Philosophen aus anderen asiatischen Ländern (vor allem Korea, China und Indien), wobei der Übersetzungsversuch (1946) von Laozis *Daodejing* durch Heidegger und den Chinesen Paul Shih-yi Hisao besonders hervorgehoben werden muß.

Obwohl Heidegger sicherlich vieles über asiatisches Denken erfahren hat, sind direkte Bezüge in seinen Schriften nur selten. Der erste Hinweis auf eine positive Aufnahme ist nur indirekt. Als Heidegger 1930 nach einem Vortrag in Bremen im anschließenden Gespräch etwas über die Frage der Intersubjektivität sagen will, läßt er sich das Buch *Zhuangzi* bringen und liest das Kapitel über die *Freunde der Fische* vor (Pöggeler 1992, 394). Als Jaspers 1949 in einem Brief an Heidegger sagt, daß ihn dessen Gedanken an Asien erinnern, erwidert dieser: »Was sie über das Asiatische sagen, ist aufregend; [...] Wo ich in der Sprache nicht einheimisch bin, bleibe ich skeptisch; ich wurde es noch mehr, als der Chinese [Hsiao] mit mir einige Worte von Laotse übersetzte; durch Fragen erfuhr ich erst, wie fremd uns schon das ganz Sprachwesen ist; wir haben den Versuch dann aufgegeben. Trotzdem liegt hier etwas Erregendes und, wie ich glaube, für die Zukunft [...] Wesentliches.« (HJ 181) Als

Quelle für die Entsprechung verweist Heidegger selbst auf seine Beschäftigung mit Meister »Eckehardt« und dem griechischen Denken, in dem das Subjekt-Objekt-Verhältnis fehle.

In den Schriften der fünfziger Jahre finden wir die meisten Hinweise auf Asien. Zunächst negativ (1952): »Der Stil der gesamten abendländisch-europäischen Philosophie – es gibt keine andere, weder eine chinesische noch eine indische – ist von der Zwiefalt ›Seiendes – seiend‹ her bestimmt.« (WD 136) 1953 spricht Heidegger erstmalig vom »unausweichlichen Gespräch mit der ostasiatischen Welt« (VA 43), wobei er dafür eine sehr weite Perspektive im Auge zu haben scheint: »Wir müssen von unserem abendländischen Denken her die Fragen entwickeln. Es muß erst einmal unsere bisherige Philosophie frag-würdig werden. Für den Prozeß der Begegnung zwischen Okzident und Orient setze ich 300 Jahre an.« (Gesprächsaufzeichnung in: Hartig 1997, 269) Heideggers Aufmerksamkeit richtet sich in der folgenden Zeit mehr und mehr auf die asiatischen Sprachen, was vor allem in dem längsten auf Asien bezogenen Text Heideggers »Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden« (1953/54) zum Ausdruck kommt: »Wenn der Mensch durch seine Sprache im Anspruch des Seins wohnt, dann wohnen wir Europäer vermutlich in einem ganz anderen Haus als der ostasiatische Mensch.« (US 90) In dem Gespräch wird deutlich, wie vorsichtig Heidegger ist, gerade weil er der chinesischen und japanischen Sprache nicht mächtig ist. »Die größte Lücke ist, daß die Möglichkeit einer zureichenden Erörterung der ostasiatischen Sprachen fehlt.« (Zoll 316) »Weil uns Europäern meistens die Beherrschung der japanischen Sprache fehlt, ist die so notwendige gegenseitige Verständigung leider immer nur eine einseitige.« (Buchner 1989, 228) »Die westliche Art, die Sprache grammatisch zu begreifen, steht unter der Herrschaft nicht nur der Aristotelischen, sondern der griechischen Ontologie. [...] Im Blick auf das alte Japanisch, das noch keinerlei Berührung mit den indogermanischen Sprachen hatte, lassen sich vermutlich einige interessante Fragen aufwerfen.« (Buchner 1989, 191)

Dennoch zitiert Heidegger in dieser Zeit immer wieder Sprüche aus dem *Daodejing* des Laozi (GA 79, 93; Heidegger/Kästner 1986, 58) und versteht auch das »Tao« als ein Leitwort des

Denkens: »Das Leitwort im dichtenden Denken des Laotse lautet Tao und bedeutet ›eigentlich‹ Weg. [...] Indes könnte der Tao der alles bewegende Weg sein, dasjenige, woraus wir erst zu denken vermögen, was Vernunft, Geist, Sinn, Logos eigentlich, d.h. aus ihrem eigenen Wesen her sagen möchten. Vielleicht verbirgt sich im Wort ›Weg‹, Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr Ungesprochenes zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen (US 198; vgl. auch ID 29).

Im *Spiegel*-Gespräch von 1966 fragt Heidegger: »Und wer von uns dürfte darüber entscheiden, ob nicht eines Tages in Rußland oder China uralte Überlieferungen eines ›Denkens‹ wach werden, die mithelfen, dem Menschen ein freies Verhältnis zur technischen Welt zu ermöglichen?« Heidegger verneint aber im gleichen Gespräch auch, daß dies »durch Übernahme von Zen-Buddhismus oder anderen östlichen Welterfahrungen geschehen« könne (GA 16, 677, 679).

Wenn die Überlieferung stimmt, so setzt Heidegger 300 Jahre für das Fruchtbarwerden des Gesprächs zwischen Asien und Europa an. Die nächsten, direkt von Heidegger angestoßenen Aufgaben hierfür sind zum einen die philosophische Erörterung der ostasiatischen Sprachen, zum anderen die Erörterung möglicher Entsprechungen zwischen griechischem und ostasiatischem Denken.

2. *Bezugnahme asiatischer Philosophen auf Heidegger*. Der Aufsatz »Die neue Wende in der Phänomenologie« (japanisch 1924) von Tanabe Hajime (Buchner 1989, 89ff.) ist die erste publizierte Darstellung des zu Anfang der zwanziger Jahre von Heidegger neu entwickelten Ansatzes in der Philosophie. Nicht erst seit *Sein und Zeit*, sondern schon in den Jahren davor wurde in Seminaren an der Universität Kyōto dieser neue Ansatz diskutiert. Die erste publizierte Übersetzung eines Heidegger-Textes war 1930 die japanische Fassung von »Was ist Metaphysik?« (1929). Heidegger läßt den Japaner dazu in *Unterwegs zur Sprache* sagen: Wir haben »in Japan den Vortrag ›Was ist Metaphysik?‹ sogleich verstanden, als er im Jahre 1930 durch die Übersetzung zu uns gelangte. [...] Wir wundern uns heute noch, wie die Europäer darauf verfallen konnten, das im genannten Vortrag erörterte Nichts nihil-

istisch zu deuten. Für uns ist die Leere der höchste Name für das, was Sie mit dem Wort ›Sein‹ sagen möchten.« (US 109) 1933 stellt Tanabe fest: »Es wird wohl keinen Einwand geben, wenn man feststellt, daß unter den zeitgenössischen deutschen Philosophen Heidegger derjenige ist, dem von der gegenwärtigen akademischen Welt Japans das meiste Interesse entgegengebracht wird.« (Buchner 1989, 139) Im gleichen Jahr erscheint die erste Monographie über die Philosophie Heideggers von Kuki Shūzō. Bereits in den 20er Jahren war es Kuki, der die Gedanken Heideggers erstmalig in Frankreich vorstellte und Sartre, seinen damaligen Privatlehrer, auf Heidegger aufmerksam machte. In Japan folgten Übersetzungen von weiteren Texten und 1939/40 die erste japanische Übersetzung von *Sein und Zeit*, die erste dieses Werkes überhaupt (Buchner 1989, 245). Inzwischen gibt es sieben japanische Übersetzungen von *Sein und Zeit* und zudem eine »Japanische Heidegger-Gesamtausgabe«, die parallel zur deutschen Ausgabe erarbeitet wird.

Als eine Motivation für das sich schnell entwickelnde Interesse kann exemplarisch die folgende Feststellung von Tanabe gelten: »Besonders konnte uns [den Japanern] der Gedanke der Erweiterung und Machtentfaltung des menschlichen Lebens, der allem neuzeitlichen Denken zu Grunde liegt und es durchherrscht, im Grunde nur wie ein fremdes, leeres Gerede ansprechen. [...] Dies kommt daher, daß uns im Denken an den unausweichlichen, rätselhaften Tod die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit unseres Lebens durch Mark und Bein geht. Seitdem ich begonnen hatte, die abendländische Philosophie zu studieren, trug ich solches Unbehagen mit mir herum. Gerade deshalb wurde ich, als ich im Jahre 1922/23 an der Universität Freiburg i.B. Gelegenheit hatte, die Vorlesung von Professor Heidegger, damals noch Privatdozent, zu hören, dadurch ergriffen, daß in seinem Denken ein Sich-Besinnen auf den Tod zum Zentrum der Philosophie geworden ist.« (Tanabe 1959, 93f.) Indem Heidegger den Tod und das Nichts in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Akt des Lebens selber bringt, entsteht eine denkerische Nähe vor allem zu Daoismus und Chan bzw. Zen-Buddhismus, die bis heute ihre Früchte trägt.

Watsuji Tetsurō entwickelte seine Philosophie der »Klimatologie« und »Zwischenmenschlich-

keit« in kritischer Absetzung gegen Heidegger: »Es war in Berlin im Frühsommer 1927, als ich begann, mich mit dem Problem des *fūdo*, Klima, zu beschäftigen. Damals las ich gerade Heideggers *Sein und Zeit*. Sein Versuch, menschliche Existenz in ihrer Zeitlichkeit zu verstehen, fesselte mich, aber ich fragte mich, weshalb er, wenn er der Zeitlichkeit als *subjektiver* Daseinsstruktur so viel Gewicht beimißt, nicht zugleich auch die Räumlichkeit als eine ebenso ursprüngliche Daseinsstruktur gelten läßt. [...] Hier zeigte sich mir eine Grenze seines Denkens [...]. Heidegger hält an diesem Punkt inne, denn Dasein ist für ihn lediglich das Dasein des einzelnen [...]. Dieses ›Dasein‹ aber bleibt vom Standpunkt seiner Doppelstruktur, nämlich der individuellen und gesellschaftlichen Struktur her, abstrakt. Erst wenn es in diesem konkreten Doppelcharakter verstanden wird, können Zeitlichkeit und Räumlichkeit in einen Zusammenhang gebracht werden, erst dann zeigt sich die Geschichtlichkeit menschlichen Daseins [...]. Und von daher wird auch der Zusammenhang zwischen Geschichtlichkeit und Klimatischem deutlich.« (Watsuji 1992, 4f.)

Nishitani Keiji, der von 1937–39 bei Heidegger in Freiburg studierte, hörte Vorlesungen über Nietzsche, die für ihn zu einem wichtigen Anstoß wurden. »Als der Nihilismus insbesondere im modernen Europa als ein Ereignis von zutiefst symptomatischem Charakter gewahr wurde, tauchte er aus der Tiefe der europäischen Geschichte als ›europäischer‹ Nihilismus auf, d.h. als ein *geschichtliches* Ereignis, das ganz existentiell erfahren wurde. [...] Das gilt nicht nur für Nietzsche, sondern auch für die Gegenwart, etwa für Heidegger, wenn er das Nihilismusproblem in der Sicht der [...] ›Geschichte des Seins‹ aufnimmt. Ein historisches Bewußtsein dieser Art ist im Osten nicht zu finden.« (Nishitani 1986, 265) Genau dieses Bewußtsein versucht Nishitani, den japanischen und insbesondere den buddhistischen Kontext einbeziehend, philosophisch und in weltgeschichtlicher Hinsicht zu entwickeln (vgl. Nishitani 1986, 1990).

Tsujimura Kōichi, Schüler von Tanabe und Nishitani, studierte Mitte der 50er Jahre bei Heidegger und konfrontierte dessen Denken vor allem mit dem Zen-Buddhismus. Folgendes war ihm dabei wichtig: »Vom Standort des [zen-buddhistischen] Selbst-Erwachens des absoluten

Nichts aus erneut jene Fragen der Gegenwart der Welt-Geschichte, die in Heideggers Frage zum Erscheinen gekommen sind – vor allem das Problem des Wesens der Technologie – wieder zu betrachten und danach zu fragen, weil seine ›Seinsfrage‹ eigentlich die ›Weltfrage‹ ist. [...] Um dieses Problem als Problem wahrnehmen zu können, wird vermutlich von dem bisherigen Zen gefordert, sich noch einmal zu erneuern.« (Ōhashi 1989, 454)

Neben dieser, von japanischen Traditionen ausgehenden Rezeption Heideggers, die nicht unkritisiert blieb (vgl. Mishima 1992), hat sich in Japan zudem eine breite »Heidegger-Forschung« entwickelt, die z.B. mit Namen wie Kawahara Eihō, Kayano Yoshio und Watanabe Jirō verbunden ist.

Auch die koreanische Heidegger-Rezeption begann in den zwanziger und dreißiger Jahren (vgl. Seo 1991) vor allem mit den Denkern Park Chong-Hong und Ha Ki-Rak, die nicht nur als Heidegger-Forscher bekannt, sondern auch für die Entwicklung der koreanischen Philosophie von Bedeutung sind. Park schreibt über Heidegger: »Der Schwerpunkt [von *Sein und Zeit*] liegt in dem Gedanken des Nichts, d.h. durch den vorlaufenden Entwurf des Seins zum Tode, das sich als neuer Horizont oder Welt erschließt.« (Seo 1991, 54) Zur gleichen Zeit wird für ihn aber auch der japanische Denker Nishida Kitarō wichtig, der ihn in seiner Heidegger-Interpretation beeinflusst: »In der damaligen Zeit interessierte ich mich für die Werke von Nishida Kitarō; *Das Problem des Bewußtseins* [1920], *Kunst und Moral* [1923] und vor allem *Studie über das Gute* [1911]. Diese habe ich gerne gelesen.« (Seo 1991, 55) Der Koreaner Ha stand Heidegger im Gegensatz zu Park kritisch gegenüber und merkte, ähnlich wie Watsuji Tetsurō, folgendes an: »Weshalb ist nur die Zeitlichkeit in seiner Daseinsanalyse hervorgehoben, und warum nicht die Räumlichkeit? Weshalb ist nur die Geschichtlichkeit betont, und warum ist die Gemeinsamkeit der Menschen vernachlässigt?« (Seo 1991, 56)

In neuerer Zeit ist es vor allem der seit langem in den USA lehrende Koreaner Cho Kah Kyung, der sein Denken zwischen europäischer und ostasiatischer Philosophie entfaltet: »Nicht weil Ostasien anders denkt, sondern weil heute Westeuropa anders denken möchte, fangen anscheinend die extremen Gegensätze zusammenzufal-

len an. Insofern wird hier die Anknüpfung an das östliche Denken als ein Desiderat angesehen, das seine Herkunft in der inneren Logik der europäischen Philosophiegeschichte hat.« (Cho 1987, 16)

Abschließend können noch zwei Namen für die Heidegger-Rezeption in China und Indien genannt werden. Chang Chung-yuan organisierte 1969 in Honolulu das Symposium »Heidegger and Eastern Thought« (vgl. *Philosophy East and West*, XX, 3, 1970). Er versuchte in seinem Denken vor allem eine Synthese der Philosophie Heideggers mit dem Daoismus zu erreichen. Die Rezeption Heideggers ist inzwischen in China und Taiwan weiter in Bewegung geraten, so daß hier noch einiges zu erwarten ist.

Jarava Lal Mehta ist der bedeutendste Heidegger-Schüler Indiens. Er stand in direktem Kontakt mit Heidegger und versuchte sein Denken in Indien bekannt zu machen. Seine Bücher waren wegweisend für die Heidegger-Rezeption nicht nur in Indien (Mehta 1971, 1976).

3. *Heideggers Beschäftigung mit Ostasien und deren Wirkung auf die westliche Philosophie.* Heidegger hat sich selber nicht wirklich mit asiatischer Philosophie auseinandergesetzt. Die von Reinhard May vertretene These, Heidegger habe, ohne es ausdrücklich zu sagen, viele seiner Gedanken aus Ostasien bezogen (May 1989), hat sich bisher nicht allgemein durchgesetzt. Abgesehen von der Frage, inwieweit Heideggers Denken von Ostasien beeinflusst wurde, kann aber sicher gesagt werden, daß sein nachdrücklicher Verweis auf die Notwendigkeit eines Gesprächs mit dem asiatischen Denken verschiedene Bemühungen in Gang gesetzt hat.

Der Heidegger-Schüler Heinrich Rombach versucht in seiner *Strukturontologie* (1971) die Grunderfahrung des »Weges« für das philosophische Denken furchtbar zu machen. »Für den Vorblick auf das Phänomen Weg gibt uns die Philosophie [...] wenig Hilfen. Sie denkt den Weg vom Ziel her und bestimmt das Ziel als das Worumwillen [...]. Das Ziel ist ›früher‹ als der Weg und selbständig gegenüber diesem. [...] Ein anders geartetes Denken, das dadurch charakterisiert ist, daß es aus der Erfahrung des Weges kommt, artikuliert sich im Tao. [...] Der ›Weg‹ geht auf Nichttun, Nichtwissen, Nichtsein. [...] Die Erfahrung des Weges führt auf ›Wesen‹ eige-

ner Art, auf Struktur. Der Weg scheint dabei die Erfahrungsweise der Struktur, die Struktur die Wirklichkeitsform des Weges zu sein.« (Rombach 1971, 9ff.) Eine Interpretation des Weges direkt ausgehend von Laozi, die Rombach in seinem Buch *Leben des Geistes* (1977) vorlegt, geht auf ein mit Heidegger vereinbartes gemeinsames Projekt zurück.

Die Heidegger-Übersetzerin Joan Stambaugh wurde durch das Symposium *Heidegger and Eastern Thought* auf diesen Zusammenhang aufmerksam. Die bisher reifste Frucht ihrer Bemühungen um das Gespräch mit Ostasien ist ihr Buch *Impermanence is Buddha-nature. Dogen's Understanding of Temporality* (1990). Graham Parkes hat mit dem von ihm herausgegebenen Band *Heidegger and Asian Thought* (1987) das Thema erstmalig einer breiteren Öffentlichkeit ins Bewußtsein gehoben.

Der Adorno-Schüler und Heidegger-Kenner Günter Wohlfart veranstaltet seit 1986 kontinuierlich Seminare zum philosophischen Daoismus (Laozi und Zhuangzi) in Zusammenarbeit mit Sinologen. Ein wesentlicher Unterschied zur bisherigen Rezeption des Daoismus in der deutschen Philosophie liegt darin, daß Wohlfart auch die philologische Seite in bisher nicht geleisteter Weise beachtet. Es zeichnen sich in seiner Arbeit zwei Dimensionen ab, in der eine fruchtbare »Wiederholung« des philosophischen Daoismus möglich scheint. Zum einen ist es das Gebiet der Ästhetik, wo unter dem Schlagwort »Kunst ohne Kunst« die Grunderfahrung des *wuwei ziran* [»ohne Tun von selbst so verlaufend«] neue Phänomenstrukturen sichtbar werden läßt. Zum anderen ist es das Gebiet der Ethik, wo unter dem Schlagwort »Ethik ohne Ethik« wiederum die Grunderfahrung des *wuwei ziran* das Phänomen des Ethischen in neuer Weise befragbar macht. Sowohl die Rede von der »Kunst ohne Kunst« als auch die von der »Ethik ohne Ethik« sucht Möglichkeiten des Sprechens jenseits des Gegensatzes von Natur und Freiheit im Kantischen Sinne (vgl. Wohlfart 2001a zu Laozi; Wohlfart 2001b zu Zhuangzi). Zwei neuere Arbeiten in der Linie des Heideggerschen Denkens (Obert 2000; Elberfeld 2003) versuchen das Phänomen der Zeit im Buddhismus als Ausgangspunkt für eine Entfaltung des philosophischen Gesprächs mit der ostasiatischen Welt fruchtbar zu machen.

Zur weiteren Rezeption, die hier nicht er-

schöpfend behandelt werden kann, sei auf die Studie von Hartig (1997) verwiesen, die bisher die umfangreichste Sammlung von Namen in Ost und West zusammenträgt. Aber im Grunde sind nicht die Namen das Zentrale, sondern die Sache, die sich nun schon über achtzig Jahre durch die Anstöße Heideggers zwischen Asien und Europa entfaltet. Erstaunlich ist sicherlich, daß vor allem Ostasiaten (Chinesen, Koreaner, Japaner) dem Denken Heideggers im Zusammenhang mit ihrer eigenen Tradition viel abgewinnen können – und zwar unabhängig von ihrer Nationalität. Vermutet werden kann, daß dies auch mit den ostasiatischen Sprachen zusammenhängt, die vielleicht ein Sprechen entwickelt und bewahrt haben, welches dem Heideggerschen Denken sehr entgegenkommt. Noch ist es zu früh für abschließende Beurteilungen, hat doch das Gespräch gerade erst begonnen, ein wechselseitiges zu werden.

Heidegger selber hat Fragen gestellt, die neue Horizonte für das Gespräch zwischen asiatischem und europäischem Denken eröffnet haben. Eine große Zahl von Asiaten hat diese Anstöße aufgenommen und in inzwischen unüberschaubarer Weise für das Denken in verschiedenen Traditionen fruchtbar gemacht. Zudem wurden auf diesem Hintergrund innovative und weitergehende Gesprächsangebote an die europäischen Philosophen gemacht. Diesen Angeboten kann jedoch nicht eher entsprochen werden, als bis sich die europäische Philosophie den außereuropäischen Sprachen und dem damit zusammenhängenden Denken wirklich öffnet. In diesem Sinne führt der kurze Gang durch das Thema »Heidegger und das ostasiatische Denken« von Heidegger nach Asien und dann wieder zurück nach Europa, da die Aufgabe, die hiermit verbunden ist, keine vergangene, sondern eine zukünftige ist.

Literatur

Buchner, Hartmut (Hg.): *Japan und Heidegger*. Sigmaringen 1989. – Chang, Chung-yuan: Taoist Philosophy and Heidegger's Poetic Thinking. In: *Indian Philosophical Quarterly* 1977, 305–311. – Cho, Kah Kyung: *Bewußtsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan*. Freiburg/München 1987. – Ders.: Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung. Nachforschungen über seine Begegnungsmotive mit Laotse. In: Dietrich Papenfuß/Otto Pöggeler (Hg.): *Zur philosophi-*

schen Aktualität Heideggers, Bd. 3. Frankfurt a.M. 1992, 299–324. – Ders./Hahn, Seon Sook: *Phänomenologie in Korea*. Freiburg 2001. – Elberfeld, Rolf: Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie. Von der Kenntnisnahme zur »Wiederholung«. In: Helmut Schneider (Hg.): *Philosophieren im Dialog mit China*. Köln 2000, 141–165. – Ders.: *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*. Stuttgart 2003. – Hartig, Willfried: *Die Lehre des Buddha und Heidegger*. Konstanz 1997. – Heidegger, Martin/Kästner, Erhart: *Briefwechsel 1953–1974* (Hg. Heinrich W. Petzet). Frankfurt a.M. 1986. – Liederbach, Hans Peter: *Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsurōs. Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt*. München 2001. – May, Reinhard: *Ex Oriente Lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*. Stuttgart 1989. – Mehta, Jarava Lal: *The Philosophy of Martin Heidegger*. New York 1971. – Ders.: *Martin Heidegger: The Way and the Vision*. Honolulu 1976. – Mishima, Kenichi: Über eine vermeintliche Affinität zwischen Heidegger und dem ostasiatischen Denken. Gesehen im politischen Kontext der faschistischen und nachfaschistischen Zeit. In: Dietrich Papenfuß/Otto Pöggeler (Hg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 3. Frankfurt a.M. 1992, 325–341. – Nishitani, Keiji: *Was ist Religion?* Frankfurt a.M. 1986. – Ders.: *Nihilism*. New York 1990. – Obert, Mathias: *Sinndeutung und Zeitlichkeit. Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus*. Hamburg 2000. – Ōhashi, Ryōsuke: Die Frühe Heidegger-Rezeption in Japan. In: Hartmut Buchner (Hg.): *Japan und Heidegger*. Sigmaringen 1989, 23–37. – Parkes, Graham (Hg.): *Heidegger and Asian Thought*. Hawaii 1987. – Ders.: Heidegger and Japanese thought: how much did he know and when did he know it? In: Christopher Macann (Hg.): *Martin Heidegger. Critical Assessments*. London/New York 1992, Bd. IV, 377–406. – Pöggeler, Otto: West-östliches Gespräch: Heidegger und Lao Tse. In: ders.: *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg/München 1992, 387–425. – Rombach, Heinrich: *Strukturalontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*. Freiburg 1971. – Ders.: *Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*. Freiburg 1977. – Saviani, Carlo: *L'Oriente di Heidegger*. Rom 1998. – Seo, Gwan-Il: *Die Heidegger-Rezeption in Korea*. Dissertation. Düsseldorf 1991. – Stambaugh, Joan: *Impermanence is Buddha-nature. Dogen's Understanding of Temporality*. Honolulu 1990. – Tanabe, Hajime: Todesdialektik. In: Günther Neske (Hg.): *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*. Festschrift, Pfullingen 1959, S. 93–133. – Tsujimura, Kōichi: Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts. In: Ryōsuke Ōhashi (Hg.): *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführungen*. Freiburg/München 1990, 441–454. – Watsuji, Tetsurō: *Fūdo. Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*. Darmstadt 1992. – Wohlfart, Günter: *Der Philosophische Daoismus. Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse)*.

Köln 2001 [2001a]. – Ders.: *Zhuangzi*. Freiburg 2001 [2001b]. – »Heidegger and Eastern Thought«. In: *Philosophy East and West*, XX, 3, 1970, 221–322.

II.28 Heidegger und die Theologie Konstellationen zwischen Vereinnahmung und Distanz

Matthias Jung

1. *Überblick*. Heideggers Äußerungen zum Verhältnis seines Denkens zur Theologie tragen einen notorisch mehrdeutigen und oft geradezu kryptischen Charakter. Die Spannbreite ist weit: Aus dem Jahr 1921 stammt die Selbstbezeichnung als »christlicher Theologe« (Löwith 1940/1986, 30); 1927 betont er den radikalen Atheismus als philosophische Grundhaltung (GA 9, 66); im Humanismusbrief von 1946 bleibt die Differenz zwischen Sein und Gott markant und Gottes Erscheinen wird gar von der »Nähe zum Sein« abhängig gemacht (GA 9, 351); schließlich erinnert das Diktum »Herkunft aber bleibt stets Zukunft« von 1953/54 (US 96) doch wieder an die theologischen Ursprünge, und überraschend direkt heißt es 1966 im *Spiegel*-Gespräch: »Nur noch ein Gott kann uns retten.« (GA 16, 671) In den frühesten Schriften und den religionsphänomenologischen Arbeiten um 1920 sind theologische bzw. religiöse Einflüsse prägend (s. Kap. I.1–3). Dissertation und Habilitationsschrift zeigen in aller Deutlichkeit, wie massiv Heidegger, der zunächst katholische Theologie studiert hat, noch in seinen ersten akademischen Arbeiten durch die Auseinandersetzung mit neuscholastischem Denken geprägt ist. Seine Vorlesungen zur Phänomenologie der Religion gehen dann zwar klar auf Distanz zur Theologie, aber nur, um sich entschieden der urchristlichen Lebenserfahrung zuzuwenden. Dies geschieht, wie etwa die vielfältigen Bezüge seiner Deutung christlicher Zeitlichkeit zum *kairos*-Begriff der »Religiösen Sozialisten« – vor allem in der Prägnanz durch Paul

Disziplinen auf der Basis eines existenziellen Gegensatzes der Lebensformen. In seinem Spätwerk werden religiöse Motive (Gott, das Heilige, Frömmigkeit als Haltung, Schweigen als Gedanke negativer Theologie) wieder gelegentlich beschworen, freilich fast immer in Form von Rätselworten, deren Vieldeutigkeit die unterschiedlichsten Deutungen gefunden hat. Als roter Faden zieht sich durch dieses Knäuel von Motiven und Bezügen die Ablehnung jeder Form von christlicher Philosophie.

Das Disparate, Mehrdeutige und Verrätselte von Heideggers einschlägigen Äußerungen bildet den schwierigen Hintergrund einer höchst folgenreichen Rezeption seines Denkens in der Theologie. »Seit Kant und Hegel«, so konstatiert der Theologe Eberhard Jüngel, hat »kein anderer Philosoph die Theologie so sehr beeinflusst wie er« (Jüngel 1977, 40) – ein Diktum, dem die Theologie zu Beginn des dritten Jahrtausends wohl nur noch aus historischer Distanz zustimmen könnte, denn in aktuellen Debatten hat Heideggers Denken keine starke Präsenz. In der ungefähr ein halbes Jahrhundert währenden »akuten« Rezeptionsphase lassen sich grob zwei Schwerpunkte unterscheiden: die Wirkung des daseinsanalytischen Denkens von *Sein und Zeit* in den Jahren nach dem Erscheinen dieses Buches – hier ist der protestantische Theologe Rudolf Bultmann (1884–1976) die eminente Figur – und die breitere, auch uneinheitlichere Rezeption der Nachkriegszeit, die nicht nur in Frankreich durch eine »déconfessionalisation« (Greisch 1984, 677) gekennzeichnet ist. Einerseits dauert der Einfluß von *Sein und Zeit* weiter an – so in der katholischen Transzendentaltheologie von Karl Rahner –, andererseits wird die späte, detranszendentalisierte Seinsphilosophie seit dem Humanismusbrief stark rezipiert und prägt etwa die hermeneutischen Theologen Gerhard Ebeling und Ernst Fuchs auf protestantischer, Johannes B. Lotz auf katholischer Seite. Insgesamt ist die theologische Rezeption häufig durch die Theologie des 19. Jahrhunderts

Dieter Thomä (Hrsg.)

Heidegger- Handbuch

unter Mitarbeit
von Katrin Meyer und
Hans Bernhard Schmid

Leben – Werk – Wirkung

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar