

tion“ verstand. Das ist nicht einfach eine Lücke in seinem Geschichtsbild, sondern verzerrt seinen ganzen begrifflichen Ansatz. „Clearly, Weber understands the Catholic or Counter Reformation innovation, as typified in the Jesuit order, to be one of asceticism and not one of mysticism“ (168). Pater Carroll, der ja selbst ein Jesuit ist, verteidigt die jesuitische Orientierung („in actione contemplativus“) und das alte benediktinische „ora et labora“ gegen eine begriffliche Zwangsjacke („ora aut labora“, Handeln oder Kontemplation). In einer der besten Passagen des Buches zeigt der Autor, wie sogar in Wolfgang Schluchters peinlich genauer Revision der weberschen Begrifflichkeit eine reformiert-protestantische Interpretation sakramentaler Gnadenvmittlung als eines Hindernisses für Weltbeherrschung (175) am Werk ist. Obwohl Weber eindeutig Kombinationen von Typen zulässt und weiß, dass Unterscheidungen manchmal verschwommen ausfallen, ist er – wie Schluchter einräumen würde – nicht immer sorgfältig, wenn es um die Unterscheidung der analytischen von der historischen Ebene geht. Seine Handlungstheorie kann deshalb das Kontemplative nicht in derselben Weise in sich aufnehmen, wie dies der pragmatistischen Handlungstheorie von Dewey und Mead gelang. Wichtiger aber ist der folgende Befund: „in tying his analytical separation of asceticism and mysticism to the historical distinctions between the Occidental and the Indian salvation religions, Weber (H.J.) effectively precludes the possibility that the historical category of mysticism could have sociological significance in the Western world after the medieval Catholic organic ethics of St. Thomas Aquinas“ (173).

Carroll geht insofern über die Konzentration auf Webers Religionssoziologie hinaus, als er, wenn zwar eher kursorisch, auch Webers Rechts- und seine Herrschaftssoziologie einbezieht, v.a. sein Verständnis von Charisma. In beiden Fällen war der Einfluss protestantischer Autoren zentral, v.a. der des Kirchenhistorikers und anti-katholischen Kirchenrechtlers Rudolf Sohm. Wie andere (z.B. Ludger Honnfelder) vor Carroll gezeigt haben, konnte Weber auf dieser Grundlage dem Naturrechtsverständnis bei Thomas von Aquin nicht gerecht werden; er entwickelte ein extrem individualistisches Verständnis von Charisma, das dem Charisma der Kirche und ihrer Priester strikt entgegengesetzt war. Die zwei Münchner Reden Webers (über Wissenschaft und über Politik als Beruf) werden in diesem Rahmen als rhetorische Meisterwerke eines zeitgenössischen Propheten interpretiert, der „zum Rückzug der religiösen Sphäre in die Privatheit der inneren Überzeugungen des heroischen Individuums“ (206) aufruft. Das war eine Richtung, in die ihm einige von Webers langjährigen Freunden und Kollegen – wie Ernst Troeltsch – nicht folgen wollten.

Das letzte Kap. fasst die eindrucksvollen Argumentationen des Buches abschließend zusammen. Carroll hat meines Erachtens erfolgreich die weitverbreitete Annahme, Webers Ergebnisse beruhten auf einer konfessionsneutralen Analyse, „dekonstruiert“. Eine solche Ansicht, sagt Carroll, ist „deskriptiv falsch und theoretisch mangelhaft“ (242). Aber dieser Weber, den wir nach Lektüre dieses scharfsinnigen Buches vor uns haben, ist nicht eine mindere Figur. Für das Gespräch über die Möglichkeiten des Glaubens in unserer Zeit ist ein Max Weber, der wissentlich oder unwissentlich Teil der religiösen Debatten seiner Zeit war, eher noch interessanter als zuvor. H. JOAS

ESPINET, DAVID, *Phänomenologie des Hörens*. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger (Philosophische Untersuchungen; Band 23). Tübingen: Mohr Siebeck 2009. 266 S., ISBN 978-3-16-149971-5.

Es geht Espinet (= E.) in seiner Freiburger Dissertation von vornherein um etwas ziemlich Kompliziertes. Nicht zuerst einmal um eine Phänomenologie des menschlichen Hörens, was schon viel wäre, sondern zugleich auch schon und vor allem um das ‚Hören‘ in einem metaphorischen Sinn, und dies auch wiederum nicht in einem schlicht sachlichen Zugriff, sondern im doppelten Hinblick erstens kritisch auf eine vermutete Hörvergessenheit der abendländischen Philosophiegeschichte ab Platon, und zweitens auf die Klärung des heideggerschen Anspruchs, einem ‚hörenden Denken‘ den Weg zu bereiten. E.s Buch gliedert sich in drei Teile. Im ersten und einleitenden will E. nachweisen, dass die Tradition der abendländischen Philosophie „hörvergessen“ und sehversessen war (3–76). Im zweiten bemüht er sich darum, das Hören, im wörtlichen und im me-

taphorischen Sinn, zu rehabilitieren; das ist der Hauptteil (77–207). Der dritte und abschließende Teil hat die Aufgabe, das Hören, auf dem Weg über das Ohr, im Leib zu verankern (209–248).

I. Für den Nachweis der einleitenden These kann E. von einer Feststellung ausgehen, die auch andere vor ihm gemacht haben: dass unter den bekannten fünf Sinnen der Gesichtssinn am höchsten geschätzt wird, und dass unsere übliche Selbstverständigung über das Erkennen, ebenso wie die professionelle der Philosophen auf das Sehen bzw. Gesehen-Haben als die kräftigste und naheliegendste Metapher zurückgreift. Die Frage ist, ob damit auch schon eine ungebührliche Hintanstellung der anderen Sinne verbunden ist, vor allem des Gehörs, das mit dem Gesichtssinn zusammen die beiden Fernsinne ausmacht. E. (34) ist jedenfalls einer Meinung mit B. Waldenfels, der schrieb: „Unsere abendländische Ontologie sähe anders aus, wenn sie sich weniger stark an das Sehen und mehr an das Hören angelehnt hätte“. Jedenfalls habe Aristoteles nicht Recht, wenn er den Vorrang des Sehens damit begründe, dass dieser Sinn dem Erkennen die meisten Unterschiede offenbare. Denn dies gelte auch für das Ohr, wie beim Stimmen eines Instruments erlebbar sei. Der wahre Grund sei ein anderer: nämlich eine bestimmte Seinsthese. Das Sehen bezieht sich auf das bleibend Vorhandene der Festkörper, d. h. den Vorbegriff des „Seiendens“, während das Gehörte flüchtig ist. Darum kann es zur Vorform der Theorie werden. Auch bei Platon dominiere schon, von der *idéa* her, das Auge über das Ohr, ungeachtet der Tatsache, dass er sein Denken in Form von Gesprächen, also dem Wechsel von Reden und Hören, präsentiere. Noch weiter zurückgehend, zu Heraklit, finden sich Ansätze eines Denkens, das „gehört“ werden will. Diese greift E., Heidegger folgend, im Hauptteil auf.

II. Hinter Platon zurückgreifend, bei Heraklit, finden sich Aussagen über das Hören, besonders in Frg 1: „nicht auf mich, sondern auf den Logos hören“! Was der Logos ist, bleibt unbestimmt. E. betont aber, dass dieser das Korrelat auf ein Hören ist, welches selbst „nicht nur im äußerlichen Sinne metaphorisch“ gedacht werden dürfe. Den lückenhaft überlieferten heraklitischen Text deutet E. durch Anleihen bei Riedel, Hölscher und vor allem Heidegger (*Heraklit*, GA 55), der im Folgenden sein Mentor sein wird. E. teilt (zunächst) Heideggers These, wir würden immer konkret Verstandenes hören (z. B. einen Motor lärmern, einen Wald rauschen), einen völlig bedeutungslosen Ton zu hören wäre eine künstliche Abstraktionsleistung. (Gewiss, aber dazwischen steht, als *privativum*, das deutlich hörbare, jedoch nicht deutbare Knacken usw.) E. weist auf die Parallele von Heideggers Analyse des Hörens mit der des Umgangs mit dem Zuhandenen hin, die beide aus einer verstandenen Welt stammen, und bemerkt kritisch, dass darin nicht das Hören der Worte eingeübnet werden dürfe, die jemand geäußert habe. Leider nur im Vorübergehen zählt E. (am Leitfaden des deutschen Vokabulars) sachlich verschiedene Weisen des Hörens auf wie aufhorchen, horchen, hinhören, weghören, lauschen, belauschen usw. Dabei achtet E. besonders auf das Hören, das (noch) nichts hört, aber auf die Stille hinhört und auf das, was kommen soll.

Wie ein eingeschobener Exkurs wirkt die (überzeugende) Abgrenzung der Phänomenologie Heideggers gegen die Husserls. Wie auch andere Interpreten unterstreicht E. das Unbefriedigende der Analysen Husserls in den *Ideen* zur „Attentionalität“ und darin zu jener im Hören. Husserl sehe die Aufmerksamkeit nur auf der Basis des schon bestehenden Objektbezugs, als dessen Verstärkung. „Unvorhersehbare Ereignisse, die von sich aus auffallen und so aufmerken lassen“, haben bei ihm keinen Platz (107); er hat nur Sinn für eine „sekundäre Aufmerksamkeit“, die sich einem Wieder-Auffallen annähert (114). Hingegen: „Wenngleich bei Heidegger kaum von ‚Aufmerksamkeit‘ die Rede ist, bleibt die im Aufmerken spielende Offenheit geradezu Grundmotiv seines Denkens“ (116). „Aufmerken“ setzt einen Bruch mit der vorherigen Selbstverständlichkeit des Zeug-Umgangs oder des Sprachgebrauchs oder des Mitschwimmens mit dem Man voraus. „Auch das Ringen nach Worten ist eine Weise des Aufhorchens“ (119). Freilich deutet Heidegger in den ersten Paragraphen von *SuZ* die Phänomenologie noch ganz vom Sehen her, so dass die tragende Rolle des Hörens in seinem späteren Denken noch nicht zu ahnen ist. Doch klingt diese in den Gewissensanalysen schon an. „Heideggers Wende zum Hören ... ist die kontrapunktische Gegenstimme zum Sehparadigma der Philosophie“ (119). Während Husserl ganz „dem schauenden Auge das Wort lassen“ möchte

(121), notiert der spätere Heidegger „Hören‘ ist vernehmender als das ‚Sehen‘“ (GA 85, 113). E. kommentiert: „Es kann nicht darum gehen, das optische durch das akustische Modell zu ersetzen. Dies ist auch nicht Heideggers Strategie. Vielmehr unterläuft er das Visualprimat auf synästhetische Weise“ (129), indem er die ‚Lichtung‘ als den ermöglichenden Raum für hell/dunkel *und* hallen/schweigen bestimmt.

Nun beginnt, ausgehend von einigen knappen Sätzen in Heideggers Heraklit-Vorlesung, E.s eigene Erläuterung zum Thema „hören“, die feinsinnige Beobachtungen enthält, aber auch nicht immer der Gefahr der feierlichen Inszenierung von Banalitäten oder der allzu übermütigen Behauptung von weitgehenden Thesen (z. B. zu Freiheit und Sinn [150!]) entgeht. Mit Heidegger wird gesagt, allem Hören liege das Horchen auf den „Anklang“ des Sinnes zugrunde, der nicht akustisch sei, aber mit musikalischen Beispielen belegt wird. Heidegger sucht jenen grundlegenden Sinn auf, dem wir immer schon „gehörchen“. Dazu verweist E. psychologisch illustrierend (?) auf Proust, dem ein Klingeln, das er hört, die Welt seiner Kindheit, in der damals ein bestimmtes Klingeln wichtig war, wiederbringt; so wandelt sich eine zunächst partikuläre und oberflächliche Bedeutung in Lebens-Sinn. Des Weiteren unterscheidet E. treffend das „zu Hörende“ als den Sinn, auf den wir horchend aus sind, vom Gehörten, das teilweise schon konstituiert sein mag. Das Hören überspringt alles bloß Lautliche, umso mehr unser Wissen von den Hörorganen, auf den Sinn hin. Die Techniker der maschinellen Spracherkennung müssen freilich das Hörbare auf das bloß Lautliche reduzieren. E. weist darauf hin, dass es eine absolute Stille nicht gibt. Wird die Geräuschkulisse, die uns lückenlos umgibt, durch eine (relative) Stille unterbrochen, lässt uns das aufhorchen. Erfahrene Stille ist immer kontextuell und deutlich gestimmt. Wie tief Heidegger schon früh das Hören ansetzt, machen folgende erstaunliche Sätze deutlich: „Das Hören auf ... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen. Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt“ (SuZ, 163). Damit ist offenbar das Gewissen gemeint. E. verteidigt Heideggers Gewissensanalyse gegen den Vorwurf des bloßen Formalismus; sie habe eine ethische Bedeutung, die allen Normensystemen vorausliege; sie bezeichne den „Maximalanspruch, der darin bestünde, diesem horchsamen Hören gerecht zu werden“ (165). Anhand des (schön erhellten) ovidischen Mythos von Narziss und Echo, als Gegenbild, soll das Selbstverhältnis des Daseins im Gewissen deutlicher werden. „Narziß‘ Abkürzung [des Weges] zum Selbst über die Präsenz seines Anblicks im gespiegelten Abbild führt am sich [?] selbst werden den Selbst vorbei“ (169). Ähnliches gilt für das Echo seiner Stimme, wenngleich „Spiegelbild und Wiederhall in diesem Mythos keineswegs parallel geführt werden“ (170). Aber E. verzichtet darauf, hier auch Heideggers These, im Gewissen rufe „die Sorge“ „sich selbst“, zu hinterfragen. Dann wendet sich sein Gedankengang zurück zu Heraklit, nämlich zu Frg. 50. Es geht dort um das „homologein“ des philosophierenden menschlichen logos mit dem Logos, der sagt ‚Alles ist Eins‘. Was das heißen soll, lässt sich E. fast distanzlos von Heidegger sagen, obwohl er einmal bemerkt, dass Heidegger „Heraklit ... viel, vielleicht allzu viel zutraut“ (179).

Der Hauptteil endet mit dem wichtigen § 20. Dieser beginnt mit einer Notiz zum Staunen, das nach Aristoteles und dem frühen, aristotelisierenden Heidegger unmittelbar zum Fragen, d. h. zum Wissen-Wollen führt. „Gegen das darin vorherrschende Seh- und Frageprimat bestimmt Heidegger im Spätwerk indes das Denken als ‚das Hören auf die Zusage des zu-Denkenden‘“ (191). In SuZ sind „Seinsverständnis und Fragenkönnen Momente derselben Reflexivität“ (192), die auf „Selbstdurchsichtigkeit“ angelegt ist. Doch gibt es, dazu gegenläufig, schon dort auch das Moment des Anspruchscharakters des Phänomens und die existenziale Offenheit des Daseins, die sich aus der unverfügbaren Offenheit der Zukunft ereignet. „Daß Seinsverständnis zuerst ein Hören ist, daran hält Heidegger über alle Umakzentuierungen seines Denkens hindurch fest“ (197). Später wird deutlicher, dass das Dasein sich auf die Sache des Denkens, die einen Primat vor dem Denken hat, einlassen soll. E. verweist zur Illustration darauf, dass einem ein Gedanke „einfällt“, ohne dass man recht wisse woher. Es gehe dann „darum, den Gedanken zuzulassen, ihm nachzugehen, indem man auf das Ansprechende näher eingeht“ (194), was allerdings etwas psychologisierend klingt.

III. Thema ist nun die Leiblichkeit des Hörens. E. will hinter die „Trennung“ von sinnlichem und unsinnlichem Vernehmen zurück (198). E. verwendet nicht nur Formulierungen wie „hörendes Denken“ (so auch Heidegger), sondern sogar „denkendes Hören“. Denn, so beteuert er: „Nur, wenn es ein denkendes Hören gibt, hat das bisher entfaltete hörende Denken einen Sinn“, der über eine bloße und zufällige Metapher hinausgeht (209). Von der „Umwendbarkeit“ des denkenden Hörens ins hörende Denken hängt „das bisher Erläuterte in jedem einzelnen Schritt maßgeblich“ ab (210). Zu diesem Zweck ist eine Distanzierung von Heidegger erforderlich, der schrieb: „Das Dasein hört, weil es versteht“ (*SuZ*, 163). E. bemerkt dazu kritisch (und zu Recht): Dabei überspringt Heidegger weitgehend die sinnliche Seite des Hörens, die heraustritt, wenn man gerade nicht versteht; auch das Ausgeliefertsein an die Sinne blendet er ab. E. will diese Lücke „behutsam füllen“. Heidegger will der organischen Reizverarbeitung durch die Hörorgane die Fähigkeit des Hörens vorordnen, nicht letztere als Folge der organischen Ausstattung begreifen. Darin folgt er Aristoteles, „in überpointierter Abwehrhaltung gegenüber der naturalistischen Perspektive“ (219). In GA 29/30 – dem einzigen Text, in dem er sich dem Thema des Organismus zuwendet – setzt Heidegger sich freilich von der Bedeutung „Werkzeug“ (*organon*) ab: während Werkzeuge zum Gebrauch für verschiedene Menschen zu verschiedenen Zeiten „zuhanden“ bereitliegen, gehören Organe nur je einem und sind dauernd aktuell. E. fügt hinzu: Begreift man auch das Gehirn als Organ, so schwindet der Unterschied zwischen Gebrauch und Gebrauchendem. Organe sind nicht eingebaute Werkzeuge, sondern „entwachsen dem Organismus und gehen in diesem auf“ (226). Vom aristotelisch-heideggerschen Prinzip bleibt der Satz übrig: „Um genauer wissen zu wollen, ... wie der Hörapparat funktioniert, muß man schon gehört haben“ (225). Es gibt aber keine Fähigkeit für sich, von der her das Organ „entstünde“, sondern: „das lebendige Organ *ist* die Fähigkeit“, die auf ihrer entsprechenden organischen Stufe ‚emergiert‘. „In der Konkretheit des Hörens zeigt sich die Grenze des Fähigkeitsprimats Heideggers und Aristoteles“ (231), dass nämlich das Hören auf Ohren angewiesen ist. Oder hat Heidegger diese Grenze selbst schon überschritten, als er 1944 den kryptischen Satz schrieb: „Wir haben Ohren, weil wir ... auf das Lied der Erde hören dürfen“ (*Heraklit*, GA 55, 247)? Die „Erde“ ist das Gegenprinzip zur geschichtlichen „Welt“; sie ist der Grund der nicht funktional verbrauchten Sinnlichkeit; im Kunstwerk zeige sie sich als das „alles Tragende“. Dazu gibt E. folgenden Kommentar: „So verstanden ist die Erde der sich selbst zeigende Träger, der sich zeigt, indem er sich selbst trägt. Derart sich selbst zugrunde liegend, ist sie das sich selbst gebende Sinnliche, das an keinem anderen als an sich selbst vorkommt“ (240). Das scheint mir eher noch unverständlicher. Vielleicht hat auch E. selbst diesen Eindruck gehabt, da er seine Zuflucht nimmt zu Zitaten aus Prousts großem Roman, wo von einer Entsprechung zu „Idee“ die Rede ist. Seine Antwort auf die Frage, die er am Eingang dieses Kap.s gestellt hatte, lautet schließlich so: „Wir haben Ohren und können sinnlich hören, weil das Hören aufhorchend den abwesenden Sinn, die Stille der Idee, hört“ (248). Ist das aber nicht nur eine andere Fassung des von E. kritisierten heideggerschen Satzes „Das Dasein hört, weil es versteht“?

Eine Phänomenologie des menschlichen Hörens aufzubauen steht vor der besonderen Schwierigkeit, wie man mit dem Phänomen des Sprachverstehens umgehen soll: Muss man es vom Hören „an sich“ unterscheiden oder darf man es zum Musterbeispiel des Hörens erklären? Heidegger wählt die zweite der Alternativen, E. schwankt zwischen beiden und damit zwischen dem bloßen und dem verstehenden Hören und außerdem dem Hören als Metapher für ein bestimmtes geistiges Aufmerken, dem er, getrennt vom sinnlichen Hören, nur ungern ein Daseinsrecht zuerkennen will. E. hat sich vorgenommen, einen Kampf für den Rang des Hörens gegen die anderen Sinne, besonders das Sehen – und auch für Sinne gegen den Geist? – zu führen. So spricht er hartnäckig öfter vom „Ohrenmerk“, wo der normale Mensch vom „Augenmerk“ spricht. Für E. steht das Gehör für jenen Grundzug der Sinnlichkeit überhaupt, dass wir ohne und ggf. gegen unseren Willen von Reizen getroffen werden. Das Ohr habe, anders als die Augen, keine Lider – aber der Mensch hat doch Finger, mit denen er sich die Ohren zuhalten kann! Und treffen uns Gerüche nicht noch schutzloser und eindringlicher? – Sein Buch enthält zahllose feine Bemerkungen neben dunklen Gesamtdeutungen. Viel-

leicht wäre es besser gewesen, die Aufgaben getrennt anzugehen: eine schlichte Phänomenologie des Hörens einerseits und andererseits eine Analyse der Rolle der auditiven und visuellen Metaphern in einigen phänomenologischen Philosophien. – Noch ein Detail: E. verteidigt zu Recht Aristoteles gegen den Vorwurf, er sei der Urheber der Ontologie der Vorhandenheit, und schiebt die Schuld auf Thomas von Aquin weiter. Er kennt Thomas offenbar schlecht. Besser hätte er die frühneuzeitliche Scholastik angeklagt. Denn Thomas hat eine weit reichere Seinsauffassung, – und erweist sich zudem als Quelle zahlreicher Hör-Metaphern (wie z. B. „bonum consonum“), die ein Studium lohnen würden.

G. HAEFFNER S. J.

HEIDEGGER-JAHRBUCH. Herausgegeben von *Alfred Denker* und *Holger Zaborowski*; Band 4: HEIDEGGER UND DER NATIONALSOZIALISMUS I. Dokumente; Band 5: HEIDEGGER UND DER NATIONALSOZIALISMUS II. Interpretationen. Freiburg i.Br./München: Karl Alber 2009. 362 S./Ill. und 476 S., ISBN 978-3-495-45704-7 und 978-3-495-45705-4.

Zwei umfangreiche Bde. zu einem nach wie vor international viel diskutierten Verhältnis. Der erste enthält „zahlreiche bislang noch nicht (wieder-)veröffentlichte Dokumente“, in Ergänzung zu Bd. 16 der Gesamtausgabe, „auch aus historischer und philosophischer Sicht wenig ergiebige“ (9). Weitere wurden trotz „intensiven Recherchen bislang nicht gefunden“ (I, 9). Die Sammlung umfasst acht Posten.

I. (43) Dokumente aus der Rektoratszeit (Archiv der Universität): überwiegend kurze Briefe des Rektors vom 03.05.1933, zumeist an die Dozenten, sodann die Studenten und Einzelpersonen; Mitteilungen des Ministers an ihn, bis zur Annahme des durch den Hochschulreferenten übermittelten Wunsches, die Geschäfte niederzulegen; schließlich die Dankzeilen an Ew. Magnifizenz des neuernannten Rektors Kern vom 30.04.1934 (in Fußnoten jeweils Kurzinformationen zu den bezeugenden Namen). – II. „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat.“ Protokolle einer Übung aus dem WS 1933/34 (Nachlass Heidegger [= H.], Marbach). – III. Briefwechsel H.s mit dem Romanisten H. Friedrich, herausgegeben und kommentiert von *Frank-Rutger Hausmann*, vom Dezember 1937 bis 1975 (darunter auch 1950 ein Austausch zwischen dem Bruder Fritz und Friedrich als Dekan). – IV. Dokumente zur öffentlichen Auseinandersetzung um Leben und Werk H.s von 1933–1938. Eine beeindruckte Rezension der Rektoratsrede durch R. Harder, in gleichem Sinne schreiben H. Ricke und H. Herrigel, nur knapp im Rahmen einer Sammelbesprechung E. Rothacker (151, Z. 10: statt „aber“ „oder“?; Abs. 2, Z. 2: statt „Spezialitäten“ „Spezialisten“?). Eine ausführliche Kritik „Aber, Herr Heidegger!“ verfasst der Schweizer Künstler und Anthroposoph K. Ballmer; sie schließt (178): „Die erklärten *offenen* Feinde des Christentums von Ludendorff bis zu den Bolschewisten sind eine Gottesgabe, gemessen an der *getarnten* Feindschaft gegen den Geist und damit gegen das Christus-Prinzip, wie sie die Substanz der ‚Philosophie‘ Heideggers bildet.“ Eindringlich finde ich das Kap. „Sorge und Bereitschaft“ aus dem Buch *Germanischer Schicksalsglaube* (1934) des Volkskundlers H. Naumann. Er liest aus H. diesen Glauben „an die Unabwendbarkeit des Verhängnisvollen Schicksals“, Kampfesmut und Größe der Gefasstheit in den Untergang heraus (188). Kein antikes „Sterben ist süß“, es ist bitter; aber wenn nötig (192), „nehmen wir es auf uns [...] keine demütige Hoffnung entwürdigt den Stolz im letzten Augenblick“. (Ist so schon hier der Tod „ein Meister aus Deutschland“?) Scharf gemäßregelt wird der Autor durch E. Krieck, der auf H.s Herkunft von griechischer Seinslehre, Aristoteles, Thomas, Dilthey, Kierkegaard verweist, und Sorge, Angst, das Nichts anspricht. Der Sinn sei hier „ausgesprochener Atheismus und metaphysischer Nihilismus, wie er sonst vornehmlich von jüdischen Philosophen bei uns vertreten worden ist, also ein Ferment der Zersetzung und Auflösung“ (193). Kritisch aus idealistischer Perspektive stellt B. Croce der Rede H.s K. Barths „Theologische Existenz heute“ entgegen. Dürtig nennt (1936) H. Barth die Rede und bespricht in der NZZ distanziert respektvoll H.s Züricher Vortrag vom Ursprung des Kunstwerks. Ihm und seiner Kritik auch an H.s Sprache erwidert harsch ein Leserbrief E. Steigers. W. H. Köntzler findet in H.s Hölderlin-Aufsatz über das Wesen der Dichtung seinen Dichter nicht wieder. B. Altmann berichtet 1938 im *Neuen Vor-*