

Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger

Von KARL LEHMANN (München)

Max Müller zum 60. Geburtstag

Heideggers Denken und seine Leitworte sind bereits so heillos zerredet, daß die wahren Freunde dieses Denkers sich die ernste Frage vorlegen, ob sie die mannigfache Verwirrung durch weitere „Versuche“ nur noch steigern helfen wollen. Wenn dieses Bedenken am Ende doch der unwahrscheinlichen Hoffnung auf ein besseres Verstehen den Platz räumt, dann ist gewiß, daß dieser Sieg sich nur mit der dürftig erscheinenden Strategie der kleinen und kleinsten Schritte gewinnen läßt. Wir müssen wieder lernen, Heideggers Texte mühsam Wort für Wort zu buchstabieren. Bei diesem Versuch, den ursprünglichen Text – fast in einer Art Palimpsest-Behandlung – erneut lesbar zu machen, können freilich viele Wege eingeschlagen werden.

Eine solche Möglichkeit wählt sich den Einstieg in die Problematik von „Sein und Zeit“ bei den frühesten Schriften und Arbeiten Martin Heideggers. Was über Sinn, Methode und Ergiebigkeit eines solchen Zugangs früher schon einmal gesagt wurde, braucht hier nicht wiederholt zu werden¹. Wer die ursprüngliche Kraft und das eigentümlich „Neue“ dieses Denkens erfahren will, muß zu verstehen versuchen, wie Heidegger innerhalb eines mit der zeitgenössischen Philosophie noch einigermaßen gemeinsamen Fragefeldes *seine* Akzente setzt und wie er sich dabei von anderen Denkweisen entfernt bzw. löst. Im Mut, sich auch heute noch in den konkreten geschichtlichen Bereich eines früheren Denkens einbeziehen zu lassen, kann man kritisch die verborgene Tiefe und Ursprünglichkeit ermessen. Voraussetzung dafür ist freilich, daß man dieser früheren Auseinandersetzung die ihr eigene Stärke beläßt und sie nicht aus distanziert-überlegenem Rückblick zu Karikaturen und schemenhaften Popanzen erniedrigt und verniedlicht. Gelingt ein solcher Einstieg, dann begegnen uns in diesem Raum Fragen, die uns auch heute noch treffen².

Das gegenwärtige Thema ist noch schwieriger als andere Versuche, die Bewegung des Heideggerschen Denkens in den Jahren der Vorbereitung auf „Sein und Zeit“ deutlich zu machen³. Die Quellenlage ist so spärlich, daß man das

¹ Vgl. vom Verfasser: *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie* in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912–1916), in dieser Zeitschrift 71 (1963/64) 331–357.

² Als Beispiel für den frühen Heidegger nun auch M. Brelages Studien zur Transzendentalphilosophie (Berlin 1965), die meine eigenen erwähnten Untersuchungen zum Teil ergänzen und bestätigen.

³ Eine noch fehlende Dimension in dieser Vorbereitungszeit ist die Auseinandersetzung Heideggers mit Husserl, die bei anderer Gelegenheit eingehend dargestellt werden soll.

gewagte Unternehmen fast aufgeben möchte⁴. Die sachliche Diskussion wird dadurch erschwert, daß der alte Streit um die philosophische Bedeutung des christlichen Glaubens unvermeidlich von neuem herangetragen wird. Endlich wird die Darstellung sehr durch den Umstand erschwert, daß bereits gewichtige Interpretationsprobleme von „Sein und Zeit“ in die Fragestellung hereinspielen, deren Lösung aber nicht einfach als „selbstverständlich“ vorausgesetzt werden kann⁵. Wenn die kleine Skizze dennoch gewagt wird, dann geschieht es vor allem, um ein allzu verborgenes Moment in Heideggers Anfängen zum Vorschein zu bringen. Zwar gibt es zahlreiche Untersuchungen über Heideggers Verhältnis zur griechischen Tradition, zu Kant, Hegel usw., aber merkwürdigerweise nur wenige Andeutungen über die Rolle des christlichen Denkens oder über Heideggers Stellung zur christlichen Theologie. Die Untersuchung beschränkt sich dabei vorerst ganz auf die entscheidenden Stadien auf dem Weg der Vorbereitung von „Sein und Zeit“, soweit uns heute Informationen zur Verfügung stehen. Es braucht kaum eigens gesagt zu werden, daß bei einem solchen Unternehmen nicht jede Aussage den gleichen Rang an Authentizität, Wichtigkeit und Tiefe beansprucht. Vieles mag unbestreitbar sein, manches muß sich als Vermutung und Konstruktion verstehen. Daß keine apokryphen Quellen verwendet werden, versteht sich von selbst. Immerhin bietet „Sein und Zeit“ so viele Hinweise und Anspielungen, daß sich auch daraus im Verein mit sicheren Nachrichten doch einige Spuren des Weges zu diesem Werk nachzeichnen lassen. Im übrigen ist ein solcher Versuch nur geschrieben, um von anderen noch besser gemacht zu werden. Versteifungen sind auf einem solchen Felde unmöglich. Käme auch nur eine gelegentliche Auseinandersetzung oder weitere Untersuchung über den in Frage stehenden Sachverhalt zustande, so wäre der Sinn der kleinen Abhandlung schon weit erfüllt.

Was in einem früheren Aufsatz über den jungen Heidegger gesagt wurde und bedeutsam ist für unsere jetzigen Zusammenhänge (Versuch eines Zusammen Denkens von Transzendentalphilosophie und Metaphysik, das spezifische Verständnis Husserls, Ausführungen zur Problematik von Zeit und Geschichte, ontologische Grundprobleme der Seins- und Kategorienlehre usw.), darf vorausgesetzt werden.

⁴ Die einzigen zuverlässigen Nachrichten bietet O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers* (Pfullingen 1963) 36–45, früher schon in: *Zeitschrift für philos. Forschung* 13 (1959) 597–632, besonders 604 f. Ein größerer Teil von Mitteilungen in Pöggelers Buch stammt von Prof. Oskar Becker, der ab 1922 Privatdozent in Freiburg war. Die hinsichtlich der Quellen verdächtigenden Ausführungen von Alfredo Guzzoni gegen O. Pöggeler in dieser Zeitschrift 13 (1963/64) S. 398 sind schon deswegen gegenstandslos, weil Heidegger Pöggelers Buch als ganzes billigte. Ich darf mich selbst auf entsprechende Gespräche mit M. Heidegger beziehen, die zwar über Pöggelers Bericht hinaus keine wesentlichen Aspekte mehr brachten, aber auch keinen Anlaß boten, die Ausführungen Pöggelers in ihrer Haupttendenz in Frage zu stellen.

⁵ Meine eigenen, in dieser Zeitschrift 13 (1963/64) S. 357 Anm. 148 genannten umfangreichen Studien zur Fundamentalontologie Heideggers konnten leider bisher wegen anderweitiger Beanspruchung nicht gedruckt werden. Hinweise im Text auf notwendige größere Untersuchungen beziehen sich auf diese Arbeit; vorliegende Abhandlung ist die neu überarbeitete Fassung von Exkurs III dieser Studien (abgeschlossen im Frühjahr 1962).

Der Gang der Untersuchung widmet sich zuerst der Darstellung der urchristlichen Geschichtserfahrung, wie sie Heidegger in jenen Jahren auslegte; darauf folgt eine Erläuterung des unmittelbaren phänomenologischen Nutzens dieser Erfahrung für Heideggers Idee einer existenzialen Analytik; zugleich wird nach der Möglichkeit und den Grenzen der Formalisierung dieser Erfahrung gefragt; eine kurze Skizze versucht eine Abhebung des gewonnenen Begriffs der Geschichtlichkeit von ähnlichen Bemühungen Diltheys und Husserls; die große Bedeutung des Aristoteles für den jungen Heidegger führt zur Frage nach dem Zusammenhang von christlicher Geschichtserfahrung und klassischer Seinsfrage; ein Rückblick auf Heideggers Augustinus-Studien führt dieselbe Problematik weiter; die nochmalige Frage nach der Formalisierbarkeit dieser Erfahrung wirft einiges Licht auf den weiteren Denkweg Heideggers.

I.

Heidegger kündigt für das Wintersemester 1920/21 eine Vorlesung an unter dem Titel „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (zweistündig). Bereits die Wahl dieses Titels läßt aufhorchen, denn dieser war damals alles andere als geläufig. Wenn auch die zu jener Zeit in zahlreichen Ausgaben aufgelegten und viel gelesenen Werke von Rudolf Otto „Das Heilige“ (München 1917) und Friedrich Heiler „Das Gebet“ (München 1918) dem jungen Heidegger bekannt waren, so war er sicher gegenüber der psychologisierenden Methode und der konkreten Anwendung dieses phänomenologischen Sehens äußerst zurückhaltend. Am ehesten könnte der Begriff einer „Phänomenologie der Religion“ eine gewisse Beziehung zu Max Scheler verraten, aber dessen religionsphilosophische Untersuchungen erschienen erst im Jahre 1921 („Vom Ewigen im Menschen“) und in den früheren Schriften Schelers scheint der erwähnte Begriff keine besondere thematische Bedeutung zu haben⁶. Im Grunde aber entspricht die Wahl dieses Themas zutiefst den damaligen Versuchen Heideggers, innerhalb der – bereits sehr aufgesplitterten – phänomenologischen Schule im weitesten Sinne einen *eigenen* Standort zu finden. Es ist bekannt, daß Heidegger, „seit 1919 selbst lehrend-lernend in der Nähe Husserls“⁷, dabei sein Interesse hauptsächlich den „Logischen Untersuchungen“ (darin besonders der VI. Untersuchung) zuwandte, was seinen Grund vor allem darin findet, daß Heidegger der Ansicht war, diese Versuche seien „gleichsam philosophisch neutral geblieben“⁸. Im engeren Sinne gehört Heideggers „Einleitung in die Phä-

⁶ In „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ (Halle 1916) ist zwar (S. 619 f.) von einer „Religionstheorie“ u. ä. die Rede, aber der Begriff einer „Phänomenologie der Religion“ ist m. W. nicht zu finden. – Der Begriff taucht besonders auf in den kritischen Schriften zu Scheler (z. B. bei J. Geuser) und 1925 in der Religionsphänomenologie von G. van der Leeuw.

⁷ So M. Heidegger in der als Privatdruck erschienenen Festgabe „Hermann Niemeyer zum 80. Geburtstag am 16. April 1963“ (Beitrag Heideggers mit Widmung für H. Niemeyer: 29–40) S. 35.

⁸ Ebd., S. 33.

nomenologie der Religion“ in den Umkreis jener *einen* zentralen Frage, woher und wie sich das bestimme, was nach dem Prinzip der Phänomenologie als die „Sache selbst“ erfahren werden soll: Ist diese „Sache“ nur innerhalb einer Phänomenologie der Bewußtseinsakte und deren Gegenständlichkeiten zu finden – oder ist sie vielleicht etwas anderes? Hier muß der Hinweis genügen, daß Heidegger bereits seine Umweltsanalyse, die er seit dem Wintersemester 1919/20 mehrfach in Vorlesungen vorgetragen hat⁹, in diesem Sinne als eine prinzipielle Frage nach der grundsätzlichen Tragfähigkeit und den inneren Grenzen einer Phänomenologie verstanden hat, wie sie Husserl gerade in jener Zeit als „reine“ und „transzendente“ viel energischer und radikaler ausbaute.

Indessen waren die Hindernisse bei der konkreten Durchführung der geplanten Vorlesung doch wesentlich größer als erwartet. Die mehr „systematische“ Absicht mußte hinter sorgfältig ausgewählten und gründlich vorbereiteten Textinterpretationen zurücktreten, die „die Sache selbst“, um die es Heidegger ging, viel behutsamer und unverstellter an den Tag brachten – ein Verfahren, das bis heute eine äußerst fruchtbare Eigentümlichkeit dieses Denkens ist.

So versucht Heidegger in dieser Vorlesung als ein phänomenologisch ergiebiges Beispiel religiösen Verhaltens eine Auslegung des Grundgeschehens der christlichen Lebenserfahrung, wie diese sich in den Briefen des Apostels Paulus versteht und widerspiegelt. Er wendet sich besonders dem vierten und fünften Kapitel des ersten Briefes an die Thessalonicher zu. In dieser frühesten neutestamentlichen Schrift (ca. 51/52 n. Chr.) wird innerhalb der Frage nach dem Kommen des Herrn (4, 13–18; 5, 1–11) ein entscheidendes Moment urchristlichen Existenzverständnisses deutlich. Im Zusammenhang einer Erinnerung an die sittlichen Pflichten der Thessalonicher als Christen mit heidnischer Vergangenheit und einer Antwort auf die Frage nach dem Geschick der vor der Parusie entschlafenen Gemeindeglieder muß sich Paulus die Frage stellen, wie bei der Verkündigung der nahe bevorstehenden Endzeitherrlichkeit (vgl. 4, 11 f., 13 ff.; 5, 1 ff., 14) die Gewißheit der nahen Verantwortung vor Gott mit der nüchternen Verpflichtung des Alltagslebens vereinbar sei (4, 3 ff.; 5, 6 ff., 12 f., 19 f.). Paulus ist kein schlechter Prophet, der seinen Glaubensbrüdern Zeit und Stunde der Parusie angeben könnte. „Über die Zeit und Stunde aber, Brüder, brauchen wir euch nicht zu schreiben. Ihr selbst wißt ja genau: Wie ein Dieb in der Nacht, so kommt der Tag des Herrn. Wenn sie von Frieden und Sicherheit reden, wird sie plötzlich das Verderben überfallen wie die Geburtwehe die Schwangeren, und sie werden nicht entkommen. Ihr aber, Brüder, steht nicht in der Finsternis, daß jener Tag euch wie ein Dieb überraschen könnte. Denn ihr alle seid Kinder des Lichtes und Kinder des Tages; wir gehören nicht der Nacht und der Finsternis. So laßt uns also nicht schlafen, wie die übrigen, sondern wachsam und nüchtern sein. Die Schlafenden schlafen nachts, und die Trunksüchtigen betrinken sich nachts. Wir aber, die wir dem Tag gehören, wollen nüchtern sein, angetan mit dem Panzer des Glaubens und

⁹ Vgl. *Sein und Zeit* (Tübingen 1963¹⁰) S. 72 Anm. 1.

der Liebe und mit dem Helm der Hoffnung des Heiles. Denn Gott hat uns nicht für das Strafgericht bestimmt, sondern zu Erlangung des Heils durch unsern Herrn Jesus Christus, der für uns gestorben ist, damit wir, mögen wir wachen oder schlafen, mit ihm vereint leben¹⁰."

Paulus macht keine Zeitangaben in apokalyptischer, chiliastischer oder sonstiger sektenhafter Manier. Es fehlt überhaupt die Tendenz zu sachhaltigen Angaben und zu „Auskünften“. Wo solche „apokalyptischen“ Elemente¹¹ im Text genannt sind, werden sie wieder zerbrochen und aufgehoben in jenem einfachen „plötzlich“ der Wiederkunft. Christus kommt „plötzlich“, „wie ein Dieb in der Nacht“ (vgl. dazu Mt. 24, 42–44; Lk. 12,39 f., Mk. 13, 33–37). Vor allem diese unberechenbare Plötzlichkeit, der das „nüchterne Wachen“ (v. 6) als einzige Verhaltensweise entspricht, erregte die Aufmerksamkeit Heideggers. Hier geht es offenbar nicht um eine gehaltlich-sachhafte Aussage chronologischer Art, sondern um „kairologische“ Bestimmungen. „Der Kairos stellt auf des Messers Schneide, in die Entscheidung. Die kairologischen Charaktere berechnen und meistern nicht die Zeit; sie stellen vielmehr in die Bedrohung durch die Zukunft. Sie gehören in die *Vollzugsgeschichte* des Lebens, die nicht objektiviert werden kann¹²."

Der Kairos, der über Gedeih und Verderben überhaupt entscheidet, kann verspielt oder verpaßt werden. Dieses Verspielen ist nun kein ständig oder gelegentlich wieder gutzumachendes Versäumnis, sondern in der Ankunft des Kairos geht es um buchstäblich *alles*, um Heil oder Unheil. Dieses Ereignis selbst ist unwiderruflich: in ihm wird die *entscheidende* Wahrheit offenkundig.

Wenn der Mensch nun versucht, dieses unverfügbare Ereignis, auf das sein Leben gesetzt ist, in irgendeiner Weise in den Griff zu bekommen oder zu fixieren, dann nimmt er durch eine solche Bestimmung dem Kairos gerade die eigentümliche Plötzlichkeit und Unverfügbarkeit. Der Kairos kann eigentlich nicht „erwartet“ oder „ergriffen“ werden, denn sonst würde der Ernst dieser Unverfügbarkeit gebrochen in die Ausschau haltende „Repräsentation“ eines in die Zukunft hinein verlängerten Gegenwärtigen, das man im Grunde schon kennt. Wer aus dem gesicherten Abstand in die distanzierte Ferne eines solchermaßen Kommenden starrt, vergißt das Wesentliche. „Wenn sie von Frieden und Sicherheit reden, wird sie plötzlich das Verderben überfallen.“ Jeder Versuch, das unerwartbare und darum immer unerwartete Kommen des Kairos auch nur „methodisch“, vorläufig und probeweise zu objektivieren, wandelt die wesentliche Rätselhaftigkeit des Ereignisses um in eine gehaltliche Bestimmung – und sei diese noch so „ideal“.

Was besagt diese Rätselhaftigkeit für den Menschen? Es bleibt der Anspruch an uns, der die Zeit zur Wachsamkeit und Bereitschaft gewährt. „So laßt uns also nicht schlafen, wie die übrigen, sondern wachsam und nüchtern sein.“ Diese Wachsamkeit ist weder Untätigkeit noch das Ausspähen auf etwas Bestimmtes. Das Leben selbst *ist* ein Wachen. Es muß hineinstehen in die Dimen-

¹⁰ 1 Thess. 5, 1–10.

¹¹ Vgl. z. B. 4, 16 f.

¹² So der Bericht O. Pöggelers, *Der Denkweg M. Heideggers*, S. 36.

sion, aus der her allein ihm der Kairos entgegenkommen kann. Dennoch ist aber diese Bereitschaft kein Hinausschauen in ein Fernes und Unerreichbares. Der Verzicht auf apokalyptische Gesichte und endzeitliche Angaben, die den Blick in eine beruhigende Distanz ablenken, gewährt eine radikale Hinwendung zum *faktischen* Leben. Kann der Kairos sich wirklich plötzlich ereignen, dann ist die ganze Entschlossenheit und Gegenwart des Menschen für jeden „Augenblick“ notwendig. „Der urchristliche Glaube erfährt das Leben in seiner Tatsächlichkeit. Er ist, wie der frühe Heidegger sagt, in der faktischen Lebenserfahrung, ist diese Lebenserfahrung selbst. Die faktische Lebenserfahrung aber ist ‚historisch‘; sie versteht das Leben historisch oder, wie wir heute sagen würden, ‚geschichtlich‘. Sie lebt nicht nur in der Zeit, sondern lebt die Zeit selbst¹³.“

Wie sehr das wahrhaft Entsprechen der Forderung dieser neuen Situation vor Gott die Tatsächlichkeit des Lebens ins Spiel bringt, zeigt besonders der etwas abrupte Absatz zwischen den Versen 3 und 4 des fünften Kapitels. Heidegger hat hier – wie sich vielleicht exegetisch und bibeltheologisch erst heute zeigt¹⁴ – mit genialem Griff eine Interpretationsstelle gewählt, die in einzigartiger Weise das genuin Christliche des Paulus zum Vorschein bringt: Paulus denkt bei der Errettung aus Gottes Gericht nicht nur an Zukunftsaussagen im Denken und Stil der Apokalyptik, sondern – ohne diese Dimension ganz aufzugeben – zeigt er, daß die Entscheidung über Leben und Tod bei uns selbst liegt.

Offenbar hat Heidegger in derselben Vorlesung einige andere Paulus-Stellen besprochen, die sich gut in die eben erwähnte Thematik einordnen lassen, weil sie den Charakter der „Faktizität“ des menschlichen Lebens stärker betonen. Heidegger verweist auf die pneumatisch-mystischen Charismen (vgl. 2. Kor. 2, 10): es wäre zwar von Paulus nicht töricht, sich einer besonderen Begnadigung zu rühmen, weil diese wahr ist, aber dieses Rühmen wäre überaus gefährlich. Er braucht sogar eigens einen „Stachel im Fleisch“, damit er im Übermaß der Offenbarungen sich nicht überfliegend erhebt und so die Wachsamkeit und den Anspruch der gegenwärtigen Stunde außer acht läßt. Das Aufsichnehmen der Schwäche gewährt das radikalste Eingehen auf das, was ist. „So will ich mich denn am liebsten vor allem meiner Schwäche rühmen, auf daß sich auf mich niederlasse die Kraft Christi. Daher habe ich Gefallen an Schwächen, an Versmähungen, an Nöten, an Verfolgungen, an Bedrängnissen um Christi willen; wenn ich schwach bin, dann bin ich stark¹⁵“. Das Sicheinlassen auf diese

¹³ Ebd., S. 37 f.

¹⁴ Vgl. besonders E. Fuchs, Glaube und Erfahrung. Gesammelte Aufsätze III (Tübingen 1965) 118–126; 334–363. Neuere Kommentare vgl. bes. B. Rigaux in den „Etudes Bibliques“ (Paris 1956); H. Schlier, Auslegung des ersten Thessalonicher Briefes, in: Bibel und Leben, zu unseren Versen bes. 4 (1963) 19–30. – Auf die schwierigen exegetischen und theologischen Probleme der Parusieverzögerung und der Bedeutung der Apokalyptik für das Urchristentum (vgl. die Diskussion zwischen Käsemann, Fuchs, Ebeling und Bultmann) kann hier nicht eingegangen werden.

¹⁵ 2 Kor. 12, 9–10. – O. Pöggeler, a. a. O., S. 37, erinnert in diesem Zusammenhang auch an Kierkegaards Thema vom „Pfahl im Fleisch“.

Schwäche weitet den Bereich wieder, in dem der Mensch sein Zuhause findet, und bindet ihn an sein eigenes Sein: in *allem* wachsam gegenwärtig zu bleiben. Paulus berichtet im zweiten Korinther-Brief von seinen Schwachheiten und Betrübnissen¹⁶. Die Zuversicht und gläubige Hoffnung verliert nicht den festen Mut, weil sie alle in der Verheißung des Herrn gründen. Das „negative“ Element bleibt nie isoliert; es wird aber auch nicht „paradox“ oder „dialektisch“ verspannt. „In allem werden wir bedrängt, aber nicht erdrückt; wir sind im Zweifel, aber verzweifeln nicht; wir leiden Verfolgung, sind aber nicht verlassen; wir werden niedergeworfen, gehen aber nicht zugrunde“ (2. Kor. 4, 8–9). Im Durchdenken dieser Erfahrungen sind die Begriffe Faktizität, Befindlichkeit, Entwurf, Sorge, Entschlossenheit usf. mit-entstanden. Das Verhältnis von Faktizität und Entwurf (oder wie es in „Vom Wesen des Grundes“ heißt: Transzendenz und Eingenommenheit von Seiendem, Überschwingen und Entzug von Möglichkeiten) ist kaum denkbar ohne die Anschaulichkeit der erwähnten Phänomene.

Ähnliches zeigt sich bei anderen Strukturen in „Sein und Zeit“, die eine merkwürdige Verwandtschaft zur paulinischen Theologie bezeugen. Was bei Heidegger in einem *existenzialen* Sinne „Angst“ *bedeutet*, zeigt sich faktisch-existenzial-ontisch bei Paulus in den Entbehrungen, Mühsalen, Strapazen, Betrübnissen, Beschwerden, Bedrängnissen, Leiden, Heimsuchungen, Mißhandlungen, Gefahren, Todesnähen, Nachtwachen, Strafen und Gefängnisaufenthalten: ausgezehrt von Hunger und Durst, in vielem Fasten, in Kälte und Blöße, „in unserem Leben dem Tod preisgegeben“¹⁷, stößt Paulus die äußersten Möglichkeiten des menschlichen Daseins auf. „Alle Drangsal kam über uns, nach außen Kämpfe, nach innen Ängstigungen.“ Aber in diesen beengenden Widerständen gewinnt der Apostel seine Freiheit und eine ungebrochene Freude: dieser tagtägliche Opferdienst ist für ihn der „Tag des Heiles“¹⁸, darin er „trauernd und doch stets freudig“¹⁹ „überreich an Freude bei all unserer Drangsal“²⁰ dem plötzlich einbrechenden Kairos in der einzig möglichen Weise entspricht, indem er den gegenwärtigen Kairos „auskauft“²¹. Bei Heidegger heißt es: „Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen“²². „Die Angst des Verwegenen duldet keine Gegenstellung zur Freude oder gar zum behaglichen Vergnügen des beruhigten Dahintreibens. Sie steht – diesseits solcher Gegensätze – im gehei-

¹⁶ 2 Kor. 11, 23–33.

¹⁷ 2 Kor. 4, 11. – Vgl. dazu Sein und Zeit, S. 249 Anm. 1, und O. Pöggeler, a. a. O., S. 43 (Luthers 23. These der Heidelberger Disputation 1518).

¹⁸ Vgl. 2 Kor. 6, 2 und 1 Thess. 5, 2. „Tag des Heiles“, bes. aber „Tag Jahwes“ ist ein klassischer Begriff der alttestamentlichen prophetischen Eschatologie. Vgl. dazu G. v. Rad, Theologie des AT II (München 41965) 129 ff. u. ö. (Reg.). Auf die speziell alttestamentlichen Wurzeln dieser neutestamentlichen Geschichtserfahrung kann hier nicht eingegangen werden.

¹⁹ 2 Kor. 6, 10.

²⁰ 2 Kor. 7, 4.

²¹ Eph. 5, 16; Kol. 4, 5.

²² Sein und Zeit, S. 310; vgl. ebd., S. 57 mit Kontext.

men Bund mit der Heiterkeit und Milde der schaffenden Sehnsucht²³. „Trauer und Freude spielen ineinander. Das Spiel selbst, das beide ineinander stimmt, indem es das Ferne nah und das Nahe fern sein läßt, ist *der Schmerz*²⁴.“ Durchzieht also nicht den ganzen Heidegger die Erinnerung an diese Erfahrung der Geschichte?

II.

Entscheidend wird aber nun die Frage, wie Heidegger diese Interpretation näherhin im Horizont seiner damaligen Fragen versteht und philosophischen Nutzen daraus zieht. Eine erste Antwort wird sagen, Heidegger „formalisiere“ diese urchristliche Lebenserfahrung. Er nimmt keine Stellung zu ihrem Gehalt, sondern verfolgt nur die tragenden Möglichkeitsbedingungen eines solchen Verhaltens. Damit wird aber der Zweifel laut, ob denn der Kairos ohne weiteres in die erwähnte Vollzugsgeschichte des Lebens einbezogen und der unverfügbare Charakter des Eschaton bewahrt werden könne: droht dieser nicht eine in uns „liegende“ oder von uns aus „entwerfbare“ Möglichkeit zu werden, so daß seine Zukünftigkeits, die ihn uns gerade entzieht, in ihrer auf uns zukommenden „Bedrohung“ aufgesogen wird durch den „entschlossenen“ Vollzug selbst? Und wenn die zu-fällige Macht dieses Kairos schon ihres Anspruchs verlustig geht, dann verschwindet auch das Wagnis menschlicher Freiheit und „Wachsamkeit“, weil alles dann nur im Horizont eines jederzeit Konstruier-, Mach- und Leistbaren erscheint. Am Ende wäre die Zukunft nur ein Horizont des Bewußtseins, aus dem in einer kontinuierlichen Folge Erlebnisse nach Belieben hervortreten.

Hier liegt ja auch der große Unterschied zur neutestamentlichen Geschichtserfahrung des Paulus. Der *Herr* kommt wie der Dieb in der Nacht. Freilich ist auch das eine *uns* angesagte *Möglichkeit*, aber nur in einem sehr zweideutigen Sinne kann man sagen, es wäre eine Möglichkeit „der“ Existenz. Schon der alttestamentliche Beter spricht: „In deiner Hand steht meine Zeit“²⁵. Der urchristliche Glaube zweifelt nicht am Einbrechen jenes plötzlichen Ereignisses der Wiederkunft des Herrn, die dem Glaubenden den Sieg verleiht. Der Kairos ist nicht nur eine „Möglichkeit“, sondern wird als ständige „Bedrohung“ erfahren²⁶. Die Gläubigen müssen, um standhalten zu können, dazu allerdings „Kinder des Lichtes“ sein und bleiben, die dem Tag gehören. Der Glaube selbst ist die geistliche Waffenrüstung²⁷, an der alle giftigen Pfeile abprallen: gegen

²³ Was ist Metaphysik? (Frankfurt 1955) S. 37.

²⁴ Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1959) S. 235; vgl. auch ebd., S. 169, 243 f.; Aus der Erfahrung des Denkens (Pfullingen 1954) S. 13. – Heideggers Begriff von „Schmerz“ verdiente eine eigene fruchtbare Auseinandersetzung mit den entsprechenden Begriffen Hegels.

²⁵ Ps. 30, 16.

²⁶ Die für unsere heutigen Vorstellungen massiven Bilder des apokalyptischen Genus sind nicht zuletzt eindringliche Hinweise für die ernste Bedrohung und für die konkrete Inständigkeit des Kommenden. Das eschatologische Element kommt aus verschiedenen Gründen nicht ohne apokalyptische Momente aus.

²⁷ Vgl. 1 Thess. 5, 8 u. ö.

alle Hoffnung voller Hoffnung²⁸ vollbringt der Christ auf dem Wege der Geduld seinen Auftrag²⁹.

Die Wahrung des „absoluten“ Charakters des Kairos in seiner Plötzlichkeit wird nun zu einer fast unlösbaren Aufgabe. Die Transposition der Grundstrukturen der beschriebenen Erfahrung in die existenziale Analytik und Fundamentaltologie versteht nun nicht mehr „Gott“ unmittelbar als die „absolute“ Forderung, sondern fragt zunächst einmal nach den im Wesen des Menschen liegenden Bedingungen für diese Strukturen. Wenn dieser Versuch in seiner Vorläufigkeit gesehen wird und ein möglicher Überstieg zu Gott nicht von vornherein prinzipiell ausgeschlossen wird³⁰, so ist dieses Experiment auch vom Standort des Theologen aus möglich und legitim. Es bleibt freilich eine äußerst schwierige Aufgabe, die nun „ortlos“ gewordenen Strukturen recht zu interpretieren, damit sie nicht vorzeitig falsch fixiert werden. Die Sache selbst, die sich in einer solchen Geschichtserfahrung bekundet, darf nicht vorschnell mit einem Etikett versehen werden, sondern muß in der ihr eigenen Fremdheit ausgehalten werden³¹.

Wenn die philosophische Reflexion den Kairos und das mit diesem gegebene „Sein“ so sehr in die Vollzugsgeschichte des menschlichen Lebens einbezieht, dann droht die Gefahr, daß die konstitutiven Momente einer solchen Erfahrung gerade in ihrer Andersartigkeit nivelliert werden und zu gewöhnlichen subjekt-immanenten Strukturen herabsinken. Endlich darf aber der „Kairos“ selbst nicht einfach ein flatus vocis werden, hinter dem sich die konkrete Mächtigkeit der ursprünglichen Erfahrung verflüchtigt und entzogen hat. Das anstehende Problem wird besonders deutlich, wenn man die theologischen Nutzungen betrachtet, die sich auf Heideggers Denken berufen und die an der eben aufgezeigten Schwierigkeit nicht vorbeikommen.

Der Kairos ist nicht jeder geschichtliche Augenblick. Freilich – jeder mögliche Augenblick kann der „eschatologische“ Augenblick sein, aber darf man sagen, daß man jeden Augenblick zu einer eschatologischen Möglichkeit „machen“

²⁸ Vgl. Röm. 4, 18.

²⁹ Es bleibt für Heideggers Deutung der paulinischen Theologie nicht ohne Konsequenzen, daß er die große Bedeutung der Hoffnung und der Geduld, überhaupt das Phänomen des Auf-dem-Weg-Bleibens bei Paulus nicht sehr berücksichtigt. Die Analyse der Faktizität und vor allem der Entschlossenheit hätten vermutlich daraus sehr gewonnen. Die Differenz und Zusammengehörigkeit der absoluten Parusie des Herrn und der täglichen eschatologischen Lebenssituation bleiben unbestimmt. In einer genauen *ontologischen* Analyse verschärft sich das Gewicht dieser offenen Fragen.

³⁰ Vgl. dazu Sein und Zeit, S. 427 Anm. 1, und Vom Wesen des Grundes (Frankfurt 41955) S. 39 Anm. 56.

³¹ Das hängt zutiefst mit dem fragenden Charakter des philosophischen Denkens zusammen, das sich in dieser Hinsicht radikal vom theologischen Denken unterscheidet. Mindestens gehört diese Eigenschaft zur Signatur des philosophischen Denkens der Neuzeit. Deswegen sind auch alle Erklärungsversuche, die die Übernahme von formalen oder materialen Bestimmungen aus dem Bereich des christlichen Glaubens unbesehen als „Säkularisierung“ betrachten, kurzsichtig und verdecken mehr das Problem, als daß sie es lösen. Von theologischer Sicht aus (gerade von seiten der katholischen Theologie) müßten die Hintergründe von so etwas wie „Säkularisierung“ erst noch erarbeitet werden.

kann? Wir rühren hier an eine Frage, die schon von Anfang an auf der existentialen Interpretation R. Bultmanns lastet und die heute etwa in den Thesen von H. Braun³² und M. Mezger³³ eine entscheidende Zuspitzung erfährt. Ist „Gott“ nur ein Name für *meine* Zukünftigkeit, sofern diese heil ist? Wie ist die Identifikation der Gegenwart Gottes mit unserer eigenen möglich? Bis heute klingt es zuweilen fichtisch-idealistisch bei R. Bultmann: „Demjenigen, der klagt: ‚Ich kann keinen Sinn in der Geschichte sehen, und darum ist mein Leben, das in die Geschichte hineinverflochten ist, sinnlos‘, muß zugerufen werden: Schau nicht um dich, nicht in die Universalgeschichte; vielmehr mußst du in deine eigene persönliche Geschichte blicken. Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte, und du kannst ihn nicht als Zuschauer sehen, sondern nur in deinen verantwortlichen Entscheidungen. In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du mußt ihn erwecken“³⁴.

Dieses Verständnis kann sich aber im Grunde gar nicht auf Heidegger berufen, weil die Denkbewegung Heideggers nicht im ganzen verfolgt wird, sondern willkürlich unterbrochen und „theologisch“ überdeckt wird³⁵. Für Bultmann löst sich das Rätsel der Geschichte sehr einfach. In den eben schon herangezogenen Gifford-Lectures wird gesagt, das Problem des Historismus sei gelöst, die Ratlosigkeit, in die er geführt habe, sei überwunden: „die *Geschichte* ist die Geschichte des Menschen“, ihre Handlungen entspringen den „Intentionen der menschlichen Individuen“, „das Subjekt der Geschichte ist der Mensch“³⁶. Für Heidegger aber soll das „Wesen“ des Menschen und der „Geschichte“ in seinen Untersuchungen erst geklärt werden. Bultmanns Fragestellung verläßt *von Anfang an* Heideggers wirkliche Problematik.

Auch die Formalität der in Frage stehenden Strukturen des menschlichen Daseins („Existenzialien“) hat deswegen nur eine scheinbare gemeinsame Bedeutung. Nun kann das sehr schwierige Problem der Formalität dieser Existenzialien bei Heidegger und Bultmann hier nicht dargestellt werden. Im Blick auf Heidegger kann folgendes gesagt werden: Die „formale“ Struktur der Geschichtlichkeit bringt das zum Vorschein, was das „Wesen überhaupt“ von so etwas wie „Geschichtlichkeit“ bedeutet. „Wesen überhaupt“ besagt nicht wiederum einen essentialen Gehalt, sondern zeigt die umrißhaften Möglichkeitsbedingungen an, warum und wie etwas so zum Menschen gehört, daß man ohne diese konstitutiven Elemente gar nicht von ihm als „Menschen“ reden könnte. Diese Formalisierung ist keine materiale Verallgemeinerung, sie bringt keine empirisch-präsumtive Allgemeinheit, sondern bezieht sich auf die unbedingte

³² Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt (Tübingen 1962) 243 ff., 283 ff., 299 ff., 325 ff.

³³ Theologie als Wissenschaft, in: E. Bloch zu Ehren (Frankfurt 1965) 181–207. – Auch die Diskussion dazu (besonders H. Gollwitzer, C. H. Ratschow u. a.) verwendet ein philosophisch unzureichendes Heidegger-Klischee.

³⁴ R. Bultmann, Eschatologie und Geschichte (Tübingen 1958) S. 184 (Schluß des Buches!).

³⁵ Leider fehlt eine philosophisch zureichende Darstellung der Beziehungen Bultmann–Heidegger.

³⁶ R. Bultmann, Eschatologie und Geschichte, S. 171.

und apriorische Allgemeinheit. Ohne dieses „Formale“ gibt es überhaupt keine material-inhaltliche Erfüllung. Weil aber nun das Formale jede mögliche Erfüllung wesensnotwendig bis auf den Grund durchwirkt und von ihm her überhaupt erst das Ganze seinen sinnvoll gegliederten Aufriß erhält, ist in ihm untergründig ein Bezug zur Erfüllung mitgegeben. Aber die Konkretion dieser inhaltlichen Erfüllung wird zurückgehalten, sie wird selbst „eingeklammert“, der Vollzug des Entlassens dieser Konkretion wird gewissermaßen gesperrt und in eine Schwebelage gebracht. Dadurch verdichtet sich die prägende, konstitutive und durchgründende Mächtigkeit der formalen Strukturen. „Form“ ist in diesem Sinne kein hohles Gerippe, sondern immer schon im Begriff der konkreten inhaltlichen Erfüllung. Von dieser selbst aber ist nicht mehr die Rede, weil sie unableitbar „faktisch“ ist. Die Nähe zur oben beschriebenen Rätselhaftigkeit der paulinisch verstandenen Parusie und ihrer Unverfügbarkeit ist unverkennbar. Die in ihren Inhalt nicht eingelassene, aber von ihm auch nicht losgetrennte Formalität bleibt außerordentlich schwer zu fassen³⁷: das „Wesen“ dieser Formalität bleibt in den schärfsten Analysen noch ein „gegenständlicher“ und essentialer Gehalt, der sich in Aussagen *über* . . . erschließt. Wir beschreiben die Formalität ja selbst noch aus dem Horizont und mit den sprachlichen Mitteln eines gegenständlichen „Denkens“, welches im Grunde unfähig ist, sich auf die gründende Mächtigkeit des „Formalen“ einzulassen. Die Sache selbst zwingt das Denken zu einem Wandel, darin das verbal verstandene „Wesen“ des Wesens erfahren werden kann.

Die Problematik der Formalisierung wird noch deutlicher, wenn – wiederum im Blick auf „Sein und Zeit“ – gesehen wird, daß die formal-existenzialen Strukturen von derselben Seinsart sind wie das „Da-sein“. Hier kann die Formalisierung sich noch viel weniger an der Seinsart des Gegenständlichen orientieren (später: „Sein als Vorhandenheit“). Die erwähnten Strukturen werden in ihrer Formalität nur gewahrt, wenn sie *existenziale Bestimmungen* bleiben. „Existenzialität“ ist der Zusammenhang der formalen Strukturen des Da-seins. Da das „Wesen“ der Existenz zunächst in der Bestimmung gegeben wird, „je sein Sein als seines zu sein“³⁸, meldet sich die durchgründende Mächtigkeit der existenzialen Formalität als eine „Möglichkeit“ des *Daseins*.

Hier liegt nun die Grundaporie des ganzen frühen Heidegger, denn es gilt die Unverfügbarkeit des Kairos und die notwendige Entschlossenheit des Daseins zu ihm hin offenzuhalten³⁹. Erst das Ineinanderspiel dieser beiden zusam-

³⁷ Das hat auch Husserl in den „Ideen I“ schon gesehen (vgl. S. 32 ff., Beilage I zu § 13, S. 383 f.), ohne sich allerdings weitere Rechenschaft zu geben über die methodisch notwendigen Operationen. Das ganze Problem läßt sich nur erörtern, wenn Struktur und Notwendigkeit der Logik von transzendentalen bzw. existenzialen Aussagen als solchen entwickelt wird. Daß Heidegger in der Vorbereitungszeit zu Sein und Zeit sich auch mit diesen Fragen an Hand des scholastischen Gegensatzes *actus signatus* – *actus exercitus* beschäftigte, zeigt sehr klar H. G. Gadamer, M. Heidegger und die Marburger Theologie, in: *Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag, hrsg. von E. Dinkler (Tübingen 1965) 479–490, hier S. 482 f.

³⁸ Sein und Zeit, S. 12.

³⁹ Für die genauere Darstellung dieser ganzen Frage muß auf die in Anm. 5 genannte Arbeit verwiesen werden.

mengehörigen Bestimmungen zeigt die unauflöslich aus Freiheit und Unverfügbarkeit herkommende Bedeutung dessen, was in dem letzten Zitat „je sein Sein als seiniges“ heißt. Das Possesivpronomen „sein“ (bzw. „seiniges“) meint nicht die vorhandenen Eigenschaften einer Substanz, auch nicht die einem Subjekt zur Verfügung stehende Mächtigkeit und Dimension seiner im Ich-Vollzug wirkenden Tätigkeiten und auch nicht die in einer isolierten „Existenz“ irgendwie beschlossenen Möglichkeiten dieser allein. Weil *jede* Bestimmung des Daseins sich herleitet aus dem ineinandergleitenden Sicheinfügen der untrennbaren Unverfügbarkeit des Kairos *und* der menschlichen Wachsamkeit in Freiheit (ohne die der Kairos eben gar nicht „da“ ist), entstammt der ontologisch-konkrete Sinn des „sein Sein als *seiniges*“ selbst aus dieser „Ur-Geschichte“ des Da-seins und aus dieser allein.

Was nun *jeweils* sich konkret ereignet im existenziell-ontisch-faktischen Sinn, kann die existenziale Analytik nicht sagen. Vom Denken her muß das offenbleiben. „Die Antwort vermag nur der Entschluß zu geben“⁴⁰, – aber der „Entschluß“ selbst klärt sich ausschließlich aus der Dimension, von der her Existenz konstruiert wird, was im faktischen Gang von „Sein und Zeit“ auf Grund einer bestimmten Verengung des ursprünglichen Ansatzes nicht zureichend glückt. Dasselbe gilt für die „Situation“: sie *ist* nur in der Entschlossenheit. *Wozu* das entschlossene Dasein sich „augenblicklich“ entschließt, *was* sich ereignet, kann nicht abgeleitet werden, wenn das Da-sein in seiner eigenen, aber nicht subjekthaft eigenständigen Seinsweise erhalten werden soll. Nur die unableitbare Faktizität kann gegenüber der Plötzlichkeit des Kairos in ein Entsprechen-Können kommen.

Selbst die fragwürdigeren Analysen von Angst, Tod, Gewissen und Schuld dürfen nicht als materielle Aussagen verstanden werden. Ihre Funktion ist eine ganz andere: „die *Angst* bringt nur in die Stimmung eines *möglichen* Entschlusses. Ihre Gegenwart hält den Augenblick, als welcher sie selbst und nur sie möglich ist, auf dem *Sprung*“⁴¹.

Wenn nun auch nicht der konkrete Gang des Denkens in „Sein und Zeit“ mit seinen Fortschritten, inneren Brüchen und Aporien dargelegt werden muß, so darf doch im Verfolg der Nachwirkungen der urchristlichen Geschichtserfahrung auf „Sein und Zeit“ abschließend gefragt werden, ob denn die überraschende und unverfügbare Struktur des Kairos zum Vorschein komme oder ob diese Momente im Zug der existenzial-transzendentalen Analytik mehr oder minder unterdrückt werden. Auch hier kann wiederum nur eine Zusammenfassung geboten werden. Auf dem Höhepunkt des Heideggerschen Durchbruchswerkes wird gegen alle Verengungen doch deutlich, daß die ursprünglichste Gründung der Existenz, die in „Sein und Zeit“ offenbar wird und das Dasein in seinen – *von ihm selbst her* gesehen – „letzten“ Fundamenten bloßlegt, auch in der *formalen* Struktur die offene Stelle für das Selbsterscheinen des Kairos offenhalten kann. Weil der faktische Bewegungsgang der Fundamentalontologie auch begrifflich sehr stark von der manchmal gefährlich „einseitig“ transzendental-

⁴⁰ Sein und Zeit, S. 298.

⁴¹ Ebd., S. 344.

existenzial arbeitenden Analytik des Daseins abhängt, ist das freilich nicht sehr leicht zu erkennen. Es bedürfte dafür einer sehr eindringlichen Interpretation von „Sein und Zeit“, seines Aufrisses und vor allem der Geschichtlichkeitsanalyse, die im recht verstandenen Begriff des „Augenblicks“ ihren Höhepunkt findet. In dem Hinweis auf das eigenartig gefügte und sinnvoll aufeinander bezogene Zueinander der drei Zeitlichkeitsektasen, die sich in der eigentlichen Zeitlichkeit des Augenblicks in eine beinahe spielerische, aber keineswegs selbstverständliche innere Zusammengehörigkeit finden, kommt die Untersuchung nach ihrem eigenen Zeugnis an eine „Grenze“⁴². In der Zeitlichkeit selbst, die ja nicht einfach „ist“, sondern in einer beständigen Zeitigung ihr *vorläufiges* Sein findet⁴³, wird besonders an der „erstreckten Stätigkeit“ (nicht ohne Zusammenhang mit der „*distentio animae*“ bei Augustinus!) offenkundig, daß die vorlaufende Entschlossenheit selbst nicht mehr so sehr die Zeitlichkeit in sich birgt (was durch die Entfaltung des ganzen Geschehens vom existenzial verstandenen Dasein her *auch* eine völlig legitime Bedeutung hat) oder sogar dadurch verfügend-umfassend erst „entwirft“, d. h. schafft (was durch einige Formulierungen nahegelegt werden könnte), sondern vielmehr von dieser selbst erst in ihr mögliches Wesen und Zusammenspiel eingesetzt wird. Die „Stätigkeit“ der Zeitlichkeit sprengt mit ihrer weiten ekstatischen Dimension (Überliefern überkommener Möglichkeiten, obzwar nicht notwendig als überkommener) die verfügende Umfassungskraft einer abgeschlossen gedachten „Existenz“. In der Zueinanderordnung der Zeitlichkeitsektasen, die überhaupt erst den jeweiligen Sinn und damit den Kairos offenbart, regt sich ein „Unbekanntes“, das zwar nicht ohne den enthüllenden Entwurf des Daseins verständlich gemacht werden kann, aber auch nicht allein *durch* ihn: im „Daß“ der im *Augenblick* gefügten Einheit der Ekstasen zeigen sich für eine transzendental-existenzial aufgefaßte Interpretation des Daseins „Schatten“⁴⁴, die nicht mehr allein mit herkömmlichen transzendental-existenzialen Denkmitteln oder überhaupt vom Ansatz einer „Subjektivität“ her weiter aufgelichtet werden können. Heidegger vermutete bereits in „Sein und Zeit“: „Die Dunkelheiten lassen sich um so weniger abstreifen, als schon die möglichen Dimensionen des angemessenen Fragens nicht entwirrt sind und in allen das *Rätsel* des *Seins* und, wie jetzt deutlich wurde, der *Bewegung* sein Wesen treibt“⁴⁵.

Was in diesem gründenden „Daß“ des schon lange „vorbereiteten“ Augenblicks geschieht, muß sich das Denken frei und unverfügbar geben lassen. Diese Unmittelbarkeit kann nie reflexiv oder dialektisch eingeholt bzw. aufgehoben werden. Wenn Heidegger in den Jahren der Vorbereitung genauer zu entdecken versucht, was für eine „Sache“ sich in den phänomenologischen Aufweisen zutiefst bekundet, dann kann er gerade als Suchender noch nicht eindeutige Worte gefunden haben. Es ist gar keine Frage, daß „es“ das Sein selbst „ist“, das immer wieder fragend umkreist wird. Im Kairos wird „Sein“ und Wahrheit offenbar.

⁴² Vgl. ebd., S. 420.

⁴³ Vgl. dazu ebd., §§ 65, 66, 69, 72–75.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 392.

⁴⁵ Ebd.

Aber Wahrheit ist jetzt nicht mehr die überzeitliche Gegenwart eines zeitlosen Seins. Sein ist nicht mehr die griechische Epiphanie der ewigen Gegenwart. Die Zeit *ist* selbst das Sein. „Zeit“ ist „der Vorname für die Wahrheit des Seins“⁴⁶ deutet Heidegger später völlig mit Recht.

III.

Nun soll der engere Zusammenhang zwischen der skizzierten christlichen Geschichtserfahrung *und* der Seinsfrage noch nicht ausführlich dargestellt werden. Zunächst soll kurz gezeigt werden, wie Heidegger sich in seiner Interpretation der Paulinischen Theologie implizit von den Geschichtlichkeitsbegriffen Kierkegaards, Diltheys und Husserls unterscheidet. Kierkegaards existierende Subjektivität lebt im Grunde ihrer Innerlichkeit geschichtslos. Ontologisch ist das Selbst⁴⁷ Kierkegaards trotz aller Differenzierungen engstens verwandt mit dem zeitenthobenen Subjektbegriff des deutschen Idealismus. Auch ist Kierkegaards „Augenblick“ verschieden von Heideggers Interpretation, weil Kierkegaards Auslegung unbefangen auf dem Boden einer platonistischen Metaphysik bleibt: das momentane Einbrechen des Ewigen in das Vergänglich-Zeitliche⁴⁸.

Aber auch Diltheys wegweisende Forschungen unterscheiden sich tief von Heideggers Ansatz. Auf der Grundlage der geistigen Welt als eines „Wirkungszusammenhanges“ läßt sich die wahre Zukünftigkeit nicht zureichend einbeschreiben. Auf der Basis des „Auffassens“ werden Werte „erzeugt“, Zwecke „realisiert“, das schaffende Leben ist tätig, alles ist nur Reflex dieser Tätigkeit. Der „Wirkungszusammenhang“ bildet sich primär im Erlebenden, der Gegenwart, Vergangenheit und Möglichkeiten der Zukunft zu einem Lebensverlauf „zusammennimmt“. Da die Frage nach der Geschichte stark am historischen Wissen orientiert ist, kommt mehr die Vergangenheit ins Spiel. Wenn der „Wirkungszusammenhang“ durch den Nexus des Lebens, der Gemütswelt, der Wertbildung und der Zweckideen desselben *immanent* bestimmt ist, dann gibt es eigentlich keinen offenen Bereich, darin das Zukünftige als ein wirklich „Anderes“ Einlaß finden könnte: die „Entwicklung“ im „Wirkungszusammenhang“ lebt schließlich von diesem „Zusammenhang“, in dem jene vor sich geht, den sie gerade ausbildet, der sie selbst immer schon ist. „Das Sein dieses verharrend-wechselnden Zusammenhangs von Erlebnissen bleibt unbestimmt. Im Grunde aber ist in dieser Charakteristik des Lebenszusammenhangs, man mag es wahr haben wollen oder nicht, ein ‚in der Zeit‘ Vorhandenes, aber selbstverständlich ‚Udingliches‘ angesetzt“⁴⁹.

⁴⁶ Was ist Metaphysik? S. 17.

⁴⁷ Zu Kierkegaards Begriff des Selbst vgl. einige Andeutungen im Artikel „Selbst“, in: LThK IX (Freiburg 1964), Sp. 616 f.

⁴⁸ Für Kierkegaard genügen die Äußerungen Heideggers selbst: Sein und Zeit, S. 190 Anm. 1, S. 235 Anm. 1, speziell zum Augenblick S. 338 Anm. 1.

⁴⁹ Sein und Zeit, S. 373. – Auch wenn der 1923 erschienene Briefwechsel zwischen York von Wartenburg und Dilthey eine gewisse Verwandtschaft und Nähe (vor allem von Wartenburgs) zu Heideggers Fragestellung offenbart, so darf doch die entscheidende Kritik Heideggers nicht unterschlagen werden: Sein und Zeit, § 22, S. 397 ff. – Zu Dilthey und York von Wartenburg in bezug auf Heidegger vgl. besonders O. Pöggeler, Der Denkweg M. Heideggers, S. 30 ff., 34 f.

In Husserls phänomenologischer Reflexion thematisiert sich das transzendentale Ich in seiner sich durch alle Akte hindurch beständig bewahrenden Einheit. Die phänomenologische Reduktion hat den Sinn, im Befreitwerden von den weltlichen Interessen sich der absoluten und universalen Aufgabe als Boden und Rechtfertigung jeglicher Wahrheit bewußt zu werden. Wahrheit wird demnach konsequent in der „Bewährung“ gefunden. Das absolute Sein des transzendenten Ichs ist aber nichts anderes als die in der Reflexion objektivierete Beständigkeit seiner selbst als des identischen Faktors in allen seinen Handlungen⁵⁰. Sofern nun dieses Reflektieren als Vergegenwärtigung der Einheit durch die Leistungen hindurch sich auf das retentional noch lebendige Soeben-Wahrgenommen- bzw. Erkennt-Haben richtet und darin sich selbst als sich durchhaltend entdeckt, werden nicht nur seine bereits vollzogenen („Vergangenheits“-form!) Leistungen objektiv präsent, sondern die zunächst nur punktuell erscheinende Ich-Existenz wird in ihrem fortwährenden Strömen offenbar. In diesem Strömen stellt sich das Ich selbst dar in seinem absoluten Sein. Da dieses „Feld“ aber selbst wieder gegenständlich objektiviert wird, hat es den *vollziehenden* Vollzug außer sich. Wenn man diese Struktur konsequent zu Ende denkt, dann hätte dieses Ich sein Wesen eigentlich nur in dem, was in der Erinnerung retentional behalten ist und unmittelbar zu diesem Behalten gehört. Nun hat aber Husserl bereits in den „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“ auch von der Zukunft gehandelt. Diese ist allerdings nur sehr kurz besprochen⁵¹. Der Titel lautet bezeichnenderweise „Protentionen in der Wiedererinnerung“⁵²: das Zukünftige erscheint im Horizont der Erinnerung, welche selbst Erwartungsintentionen enthält, die in immer wieder neuer Weise einen lebendigeren und reicheren Horizont eröffnen für das Fortschreiten des Erinnerungsprozesses. Der Horizont der Zukunft ist ein vom Subjekt *gesetzter* Horizont, der im Dienste der Reproduktion des Bewußtseins steht. Soweit überhaupt eigentliche Protention möglich ist, ist sie die anschauliche Antizipation eines Zukünftigen, das solchermaßen schon als „Bild“ erscheint. Die Möglichkeit des Offenseins für neue Erfahrung⁵³ wird nicht geleugnet, aber innerhalb des in Anlehnung an die gegenständliche Identität aufgefaßten „absoluten Feldes“ des reinen Ichs erfährt sich dieses Selbst nur als konzentrierende Präsenz des Gewesenen, nicht aber in der sich im Vollzug selbst eröffnenden Dimension einer tatsächlich offenen Zukunft, die mehr ist als nur Ausrichtung auf ein zu Erwartendes und zu Erfahren-

⁵⁰ Hier wäre an Heideggers Kritik des Personbegriffs und des Terminus „vollziehen“ zu erinnern: Sein und Zeit, S. 46, 48 f.

⁵¹ Vgl. die von M. Heidegger herausgegebenen Vorlesungen: § 24, S. 410–411 (Sonderdruck S. 44 f.), S. 377 (S. 11) und Beilage III, bes. S. 457 (S. 91). Dabei ist sehr bezeichnend, daß Husserl diesen Paragraphen frühestens im Jahre 1917 (die Vorlesungen stammen aus dem Jahre 1905) eigens eingefügt hat. Vgl. dazu nun das in Anm. 57 zitierte Werk. S. 52 bzw. 422.

⁵² Ebd. – Die Kapitel – bzw. Paragrapheneinteilung und das Inhaltsverzeichnis stammen von E. Stein und L. Landgrebe (vgl. Heideggers Einleitung, S. 368, Sonderdruck S. 2). Ob Husserl selbst den Text (und vermutlich auch die Titel) nochmals durchgesehen hat, ist nicht ganz klar. Im übrigen entspricht die Formulierung sachlich genau dem Inhalt.

⁵³ Vgl. ebd., bes. S. 413 (S. 47).

des, um das man prinzipiell schon weiß⁵⁴. Auch der späte Husserl⁵⁵ kommt nicht darüber hinaus, die Zukunft als ein „Ausmalen“ von Möglichkeiten darzustellen. Der Subjekt-Begriff neuzeitlicher Philosophie läßt die Explikation der Zukunft in deren eigenem Wesen nicht mehr zu. Die Erfahrung des geschichtlichen Kairos fordert offenbar, daß zunächst der Grundansatz dieser Analysen gesprengt wird. Ebenso kommt hier die „reflexive“ Einstellung an eine innere Grenze⁵⁶.

Diese Vermutungen gehen wohl nicht fehl. Denn in diese Richtung muß Heidegger wohl auch gegangen sein, als er im selben Semester die Erfahrung der Geschichtlichkeit im NT interpretierte, in dem sein Meister „für sehr Fortgeschrittene“ eine Übung hielt mit dem Titel „Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“⁵⁷. Die unverfügbare Plötzlichkeit des einbrechenden Kairos ließ sich nicht als prospektive Tendenz und Einstellung oder als postulierter Nexus einer immanenten Teleologie verstehen. Für eine echte „Entscheidung“ muß der Zukunftsbezug sogar in gewisser Weise „gebrochen“ werden⁵⁸. Attingitur inattingibile inattingibiliter, sagt Nicolaus Cusanus.

IV.

Man hat gegen die Bedeutung der urchristlichen Geschichtserfahrung für die Vorbereitung von „Sein und Zeit“ die intensive Beschäftigung Heideggers mit Aristoteles ins Feld geführt. In der Tat hat Heidegger besonders seit dem Sommersemester 1921⁵⁹ zahlreiche Vorlesungen und Übungen zu Aristoteles abgehalten: „Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluß an Aristoteles de anima“ (SS 1921), „Phänomenologische Interpretationen (Aristoteles, Physik)“ (Vorlesung WS 1921/22), „Phänomenologische Interpretation ausgewähl-

⁵⁴ Zum Verhältnis von Husserls zu Heideggers Zeitanalyse vgl. jetzt auch H. G. Gadamer, M. Heidegger und die Marburger Theologie (vgl. oben Anm. 37) S. 483–485. Zu den zweideutigen Grundlagen vgl. auch L. Landgrebe, Husserls Abschied vom Cartesianismus, in: *Philos. Rundschau* IX (1961) S. 133–177, bes. 167–173 = L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie* (Gütersloh 1963) S. 163–206, bes. 192 ff.

⁵⁵ Dies muß gegen manche Deutungen von heute gesagt werden, die Heidegger in dieser Hinsicht von Husserl abhängig sein lassen, obwohl nachweisbar ist, daß Husserl die Fragestellungen erst durch Inspiration und Diskussion von „Sein und Zeit“ her weiter ausbaute.

⁵⁶ Die Heidegger-Auslegung hat sich bis heute erstaunlich wenig mit der Tatsache beschäftigt, daß in „Sein und Zeit“ und erst recht in den anderen Schriften der Begriff der „Reflexion“ völlig vermieden wird.

⁵⁷ Der soeben erschienene Band X der Husserliana „Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)“ bedarf dabei eines gründlichen Studiums, hrsg. v. R. Boehm (Haag 1966), vgl. auch die aufschlußreiche Einleitung des Herausgebers (Anmerkung bei der Korrektur).

⁵⁸ Deswegen wird der Eindruck des „Aktualismus“ immer wieder entstehen. Dieser Einwand trifft allerdings Heideggers ontologische Grundstellung in keiner Weise. Das Schlagwort ist zu vieldeutig, um die schwierige Sache treffen zu können.

⁵⁹ Alle Angaben über die Daten der Vorlesungen entstammen einem von mir selbst angefertigten Vorlesungsverzeichnis (Universitätsarchiv Freiburg und Marburg), wobei mir Herr Fritz Heidegger wertvolle Ergänzungen mitteilte. – W. J. Richardson, Heidegger (The Hague 1963) 663–671 bringt die ganzen Vorlesungen in leicht übersichtlicher Form.

ter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik“ als Vorlesung und „Aristoteles, Nikomachische Ethik“ als Übung (SS 1922), „Phänomenologische Übungen zu Aristoteles (Aristoteles, Physik IV–V)“ (WS 1922/23), „Aristoteles, Rhetorik II“ als Vorlesung (in Marburg) und „Die Hochscholastik und Aristoteles“ als Übung (SS 1924). Heidegger hat gerade in jüngster Zeit deutlich genug auf die Wichtigkeit seiner Aristoteles-Interpretationen aufmerksam gemacht. „Indes konnte ich mich von Aristoteles und den anderen griechischen Denkern um so weniger trennen, je deutlicher mir die wachsende Vertrautheit mit dem phänomenologischen Sehen die Auslegung der aristotelischen Schriften befruchtete. Zwar konnte ich noch nicht sogleich übersehen, welche entscheidenden Folgen die erneute Zuwendung zu Aristoteles bringen sollte“⁶⁰. Heideggers Vorbereitung von „Sein und Zeit“ durch eine intensive Aristoteles-Kenntnis ist auch noch in dem 1927 erschienenen Werk selbst sehr deutlich. Aristoteles wird weitaus am meisten und vor allem an sehr zentralen Stellen des Werkes zitiert⁶¹. Dabei spielen besonders die aristotelischen Schriften eine gewichtige Rolle, denen Heidegger früher in sorgfältigen Deutungen nachgegangen ist. Was Heidegger dabei an Aristoteles vor allem aufging, sagt er – wesentlich verdeutlichend – später: „Dabei (bei der Vorbereitung der Interpretationen von Husserls Logischen Untersuchungen) erfuhr ich – zuerst mehr durch ein Ahnen geführt, als von begründeter Einsicht geleitet – das eine: Was sich für die Phänomenologie der Bewußtseinsakte als das Sich-selbst-bekunden der Phänomene vollzieht, wird ursprünglicher noch von Aristoteles und im ganzen griechischen Denken und Dasein als *Ἀλήθεια* gedacht, als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Entbergung, sein Sich-zeigen. Was die phänomenologischen Untersuchungen als die tragende Haltung des Denkens neu gefunden haben, erweist sich als der Grundzug des griechischen Denkens, wenn nicht gar der Philosophie als solcher. – Je entscheidender sich mir diese Einsicht klärte, um so bedrängender wurde die Frage: Woher und wie bestimmt sich, was nach dem Prinzip der Phänomenologie als „die Sache selbst“ erfahren werden muß? Ist es das Bewußtsein und seine Gegenständlichkeit oder ist es das Sein des Seienden in seiner Unverborgenheit und Verbergung? So wurde ich auf den Weg der Seinsfrage gebracht, erleuchtet durch die phänomenologische Haltung, erneut und anders als zuvor durch die Fragen beunruhigt, die von Brentanos Dissertation ausgingen. Aber der Weg des Fragens wurde länger, als ich vermutete. Was die ersten Freiburger und dann die Marburger Vorlesungen versuchten, zeigt den Weg nur mittelbar“⁶². Dabei ist es eigenartig, daß Heidegger offenbar Aristoteles in einer ungemein produktiven Weise für sein eigenes Fragen auszulegen verstand. Der Begriff des phänomenologischen Sehens⁶³, die Analyse der Befindlichkeit am Leitfaden der

⁶⁰ Aus der Anm. 7 zitierten kleinen Arbeit zu H. Niemeyers Geburtstag, S. 35. – Erneute Zuwendung zu Aristoteles deswegen, weil Heidegger schon sehr früh sich am Leitfaden von F. Brentanos Dissertation „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles“ (1862) diesen Fragen näherte, vgl. ebd. S. 29 f. u. ö.

⁶¹ Vgl. besonders S. 3 f., 10, 14, 18, 25, 32 f., 39 f., 93, 138 f., 159, 170 f., 199 Anm. 1, 208, 212–214, 219, 225 f., 244 Anm. 1, 314 f., 421, 427 ff., 432 f. (Anm.).

⁶² So in der Anm. 7 bzw. 60 zitierten Niemeyer-Festschrift, S. 35 f.

⁶³ Vgl. Sein und Zeit, S. 28–39.

Furcht⁶⁴, der Rückgang auf die ursprüngliche Wahrheit gegen alle Orientierung am „Urteil“⁶⁵ – um nur einige wichtige Beispiele zu nennen – sind überdeutliche Belege für diese Behauptung. Andere Erfahrungen der damaligen Schüler Heideggers bestätigen nur dasselbe⁶⁶. Erstaunlich ist diese Faszination durch Aristoteles deswegen vor allem, weil doch dieser gerade wieder zum Hauptzeugen dafür dient, daß die antike Ontologie grundsätzlich den Sinn von Sein an der Idee von Sein als Anwesenheit bzw. Vorhandenheit orientiert. Aristoteles trifft nicht minder scharfe Kritik auch in diesem Sinne: viele phänomenologische Ansätze (Logos-Begriff, Hermeneutik-Begriff, Rückgang auf die vorprädikative Wahrheit, Orientierung an der Aussage, Verständnis der „Theoria“, das Verständnis der Zeit) wurden wieder verschüttet. Heidegger erfüllt eine tiefe Forderung platonischen Denkens, wenn er in den konkreten Aristoteles-Interpretationen den Gegner nicht zu einer Karikatur heruntersetzt, sondern ihn gerade in seiner Stärke aufsucht⁶⁷. „Heute wird niemand zweifeln, daß es eine kritisch-destruktive Grundabsicht war, die Heidegger bei seiner Vertiefung in Aristoteles leitete. Damals war das gar nicht so klar. Die großartige phänomenologische Anschauungskraft, die Heidegger in seine Interpretationen einbrachte, befreite den aristotelischen Urtext so gründlich und wirkungsvoll von den Übermalungen der scholastischen Tradition und von dem kläglichen Zerrbild, das der damalige Kritizismus von Aristoteles besaß – Cohen liebte es zu sagen: ‚Aristoteles war ein Apotheker‘ –, daß er auf eine unerwartete Weise zu sprechen begann.“ Dieses Zeugnis Hans Georg Gadamer⁶⁸ trifft wohl genau die Situation⁶⁹.

Um so dringlicher wird nun die Frage, wie Heidegger bei dieser Vorliebe für Aristoteles dennoch so deutlich die Begrenzung und unzureichend geklärten Voraussetzungen in den Grundlagen der griechischen (und damit aller abendländischen) Ontologie sehen konnte. Gerade wenn die herkömmliche Ontologie in einer so tiefen Weise in die griechische Metaphysik verstrickt ist, dann erhebt sich die Frage, wie denn überhaupt die Beschränkung zum Bewußtsein kommen konnte.

Genau hier ist die große fundamentalontologische (und nicht bloß – siehe oben – existenzialanalytische) Bedeutung der urchristlichen Geschichtserfahrung für den frühen Heidegger. Heidegger ist darin eine Erfahrung gelungen, die radikal die bisherigen Grundprinzipien der Ontologie unterläuft. Die Frage nach der Geschichtlichkeit ist eben nicht nur eine nur vereinzelt thematisch gewordene Äußerung dieses Denkens. Die Erfahrung des urchristlichen Geschichts-

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 140 (Überschrift) mit Anm. 1.

⁶⁵ Vgl. ebd. § 4, S. 212 ff., wo die ganze Zwiespältigkeit im Verhältnis zu Aristoteles an den Tag kommt.

⁶⁶ Vgl. H. G. Gadamer's aufschlußreiche Hinweise („Phronesis“ – Gewissen) in: „Martin Heidegger und die Marburger Theologie“, a. a. O., S. 482.

⁶⁷ Vgl. ebd. – Daß es auch minimalistische Interpretationen in „Sein und Zeit“ gibt, sei ohne Bedenken zugegeben.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ In der Tat war Heidegger aufgrund einer ungedruckten Aristoteles-Auslegung nach Marburg berufen worden. Vgl. dazu H. G. Gadamer, a. a. O., S. 481 (Einleitung zu Aristoteles' Interpretationen), H. Knittermeyer, Die Philosophie der Existenz (Wien/Stuttgart 1952) 212 (Metaphysik – Auslegung).

verständnis ist vielmehr der einzig mögliche „Standort“, von dem aus die Beschränkung der bisherigen Ontologie in ihrem Verständnis des Sinnes von Sein und auch in der Beharrlichkeit dieser Beschränkung auffallen konnte. Nur hier hat Heidegger den archimedischen Punkt gefunden, von woher er die mehr oder weniger eindeutige, meist aber indifferente Auslegung des Sinnes von Sein als Vorhandenheit in eine Krise bringen konnte, wenn die abendländische Metaphysik bis Hegel⁷⁰ fast ausschließlich von dieser Blickbahn beherrscht ist.

A. Guzzoni ist also in seiner Polemik gegen O. Pöggeler im Unrecht, wenn er meint, die Deutungen über die faktische Lebenserfahrung im christlichen Glauben hätten doch nicht die große Bedeutung für die Seinsfrage Martin Heideggers⁷¹. Außerdem ist es ein gründliches Mißverständnis Heideggers und Pöggelers, wenn A. Guzzoni meint, „neben der Erfahrung der Frage nach dem Sein“⁷² würde die neutestamentliche Eschatologie und Geschichte eine Rolle spielen. Der Zweifel Guzzonis, ob denn „Geschichte und Faktizität gezeigt haben, daß die Metaphysik nicht auf ihren Grund gekommen ist“⁷³, kann nur deswegen entstehen, weil die Wechselbeziehung zwischen beiden Momenten in der Sicht des frühen Heidegger verkannt wird und weil die Eigentümlichkeit gerade der urchristlichen Geschichtserfahrung in ihrem Gewicht verkannt wird. Indem Guzzoni die fundamentalontologische Problematik im Begriff der Geschichte und der Faktizität eliminiert, nimmt er dieser selbst die kritische Spitze und den mächtigen Antrieb, die jene Vorlesung aus dem Winter 1920/21 in ontologischer Hinsicht für die Arbeit an „Sein und Zeit“ bedeutete. Auch die phänomenologische Deutung der aristotelischen Schriften aus jenen Jahren kann kaum überschätzt werden auf diesem Weg. Das wurde oben schon gezeigt. Aber im ganzen hat doch M. Müller – etwas überspitzt – genau das entscheidende Moment getroffen, wenn er sagt: „Es gilt nicht so sehr, zu untersuchen, wie sehr Heidegger auf Aristoteles aufbaut, sondern die Frage ist, warum er Aristoteles trotz größter Bewunderung und stetiger Berufung auf ihn hinter sich lassen zu müssen glaubte“⁷⁴.

Die „Selbstverständlichkeit“ und „Natürlichkeit“ der Orientierung am griechischen Seinsverständnis konnte nur wahrgenommen und gebrochen werden durch eine radikal andere Auslegung von Sein. Ohne eine solche Konfrontation von griechischer Ontologie und urchristlicher Geschichtserfahrung kann die Frage nach dem *Sinn* von Sein gar nicht gestellt werden. Die „Naivität“, die dem Durchschnittsleser jener Kapitel aus dem ersten Thessalonicherbrief unmöglich so viel Sprengkraft zu versprechen scheint, zeigte sich dem Blick Heideggers viel abgründiger. Das wiederum war nur möglich, weil das Denken Heideggers durch die genaue Kenntnis und strenge Deutung der griechischen Philosophie in der Lage war, ein anderes Denken *als* anderes in den Blick zu bekommen. So läßt sich nichts gegeneinander ausspielen.

⁷⁰ Vgl. schon Sein und Zeit, S. 22, 235, 405, 428.

⁷¹ Vgl. diese Zeitschrift 71 (1963/64) S. 398.

⁷² Ebd. (öfters, hier von mir gesperrt).

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart (Heidelberg ³1964) S. 233.

V.

Wenn für Heidegger das Aufeinanderstoßen der verschiedenen Seinsverständnisse so zentral war, dann muß sich das Verfolgen der darin aufgegebenen Fragen wenigstens andeutungsweise noch antreffen lassen. Bereits im folgenden Sommersemester 1921 wendet sich Heidegger in der dreistündigen Vorlesung „Augustin und der Neuplatonismus“ in mehr konkreter und verschärfter Fragestellung dem Verhältnis der beiden Seinsauslegungen zu. Mit einer gewissen Notwendigkeit spitzt sich die Problematik zu, wenn ein hervorragender christlicher Theologe, der im griechisch beeinflussten Kulturkreis lebt, auf einer höheren Stufe der Reflexion jene zweifellos wesentliche faktische Lebenserfahrung des Paulus beizubehalten und zu deuten unternimmt. Tatsächlich ist Augustins Interpretation des glückseligen Lebens und der Liebe zur Wahrheit-Weisheit auch am Vollzug selbst und an der faktischen Lebenserfahrung orientiert⁷⁵. Wenn Augustinus aber z.B. den Begriff des *frui Deo* in die Auslegung dieser Erfahrung einführt, übernimmt er nach der Ansicht des frühen Heidegger eine implizite Auslegung des Seins, die im Grunde die faktische Lebenserfahrung eher wieder verdeckt.

Augustinus unterscheidet *frui* und *uti*: *frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam – uti autem quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre*⁷⁶; das *frui* ist dadurch ausgezeichnet, daß die darin gebotene „res“ nicht auf ein anderes bezogen wird: *res per se ipsa delectat*⁷⁷. „Frui“ darf nun nicht – nach heute naheliegender Vorverständnis – schlechthin als *subjektives* „Genießen“ aufgefaßt werden: es ist eher ein passives Empfangen, ein Verweilen des Geistes, ohne daß die Affekte eine Rolle spielen; im Unterschied zum *uti* bewahrt die „res“ gerade ihre Selbständigkeit, sie wird nicht verschlungen, aufgesogen oder verzehrt von der Glut des Verlangens. Vermutlich wählt Augustinus mit Bedacht diesen Begriff für die „*visio beatifica*“⁷⁸, denn die anderen zur Verfügung stehenden neuplatonischen Wendungen (Einheit, Ekstase, Vereinigung, Berührung usf.) erlauben weniger die Betonung der Differenz von Schauendem und Geschautem, was bei den pantheistischen Tendenzen des Neuplatonismus für die christliche Theologie freilich von Bedeutung war. „Frui Deo“ ist auch kein *eindeutig* zu beschreibendes Verhalten, das man nur mit einem subjektiven „Genießen“ gleichsetzen dürfte: dem Begriff liegt eine „abstraktere“ Bedeutung zugrunde als nur Essen und Trinken; Schauen, Schmecken, intellektuelles Erfassen, tugendhaft auf Gott hin Leben, Lieben sind synonyme oder eng verwandte Worte. „Frui Deo“ darf nicht in einen verfestigten Begriff im Sinne

⁷⁵ Genaueres bei O. Pöggeler, a. a. O., S. 38 f.

⁷⁶ *De doctr. christ. c. 4, 4.* – Vgl. dazu ausführlich R. Lorenz, *Fruitio Dei bei Augustin*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1950/51) S. 75–112 (Diss. theol. Halle 1941). – Heidegger verwendet dieselbe Augustinus-Stelle in einem aufschlußreichen Zusammenhang in „Holzwege“ (Frankfurt 1963) S. 338/39.

⁷⁷ Vgl. zu diesen und den folgenden Ausführungen die Studien von R. Lorenz (Anm. 76 und 80).

⁷⁸ Daß dieser zentrale Begriff hinsichtlich seiner formal-spekulativen Einfärbung hier *eine* seiner konkreten Wurzeln hat, zeigt bes. P. Henry, *La vision d'Ostie* (Paris 1938) S. 114.

eines mystischen Vorgangs umgewandelt werden⁷⁹. Schließlich verlangt die „*fruitio Dei*“ zu ihrer vollkommenen Verwirklichung die zukünftige Welt. „*Fruitio Dei*“ ist ein Begriff der eschatologischen Erwartung (das gilt besonders für den späten Augustinus).

Das dem Neuplatonismus entlehene Wort⁸⁰ sollte eigens in seiner Differenzierung dargestellt werden, bevor nun gezeigt wird, wie Heidegger kritisch sich diesem Begriff zuwendet. Zunächst versammelt sich in der *ἀπόλαυσις θεοῦ* eine ganz gewichtige vorchristliche und christliche Tradition, die das theologische Denken bis in das Mittelalter⁸¹ und im Begriff der „*visio beatifica*“ bis heute beschäftigen sollte. Die „*fruitio Dei*“ entstammt sachlich dem platonisch-neuplatonischen Motiv der *ὁμολοίσις πρὸς τὸν θεόν* und der Vergöttlichung des Menschen⁸². Also auch hier trifft Heidegger einen zentralen Begriff der spekulativen Theologie – wie er kurz zuvor im paulinischen Kairos eine wesentliche Dimension entdeckt hatte. Heidegger hat offenbar nun die Kritik an diesem Begriff der „*fruitio Dei*“ verschieden angesetzt: Gott wird hier in einen Vergleich mit anderem gebracht; unvereinbar mit urchristlicher Lebenserfahrung erscheint Heidegger wohl auch ein gewisser Quietismus, der das faktische Leben flieht und Gott als die „Ruhe“ sucht⁸³. „Zwar lebt und denkt Augustin aus der Unruhe, die zum faktischen Leben gehört, doch im Quietismus der *fruitio Dei*, die dem Neuplatonismus entstammt, verfehlt er die faktische Lebenserfahrung des Urchristentums und wird sich selbst untreu“⁸⁴. Die übernommene Begrifflichkeit verdeckt, daß es dem faktischen Lebensvollzug nicht so sehr auf objektivierte Gehalte ankommt und daß diese Lebenserfahrung selbst „geschichtlich“ ist. „Gott“ wird hinausgedrängt aus der Beweglichkeit und Unruhe des wirklichen Lebens und in seiner unmittelbaren Geschichtsmächtigkeit entthront. In welcher Richtung eine solche Kritik sich bei Heidegger später fortsetzen wird, ist richtig von O. Pöggeler angemerkt: „Er wird zwar nicht gleich zum nur vorgestellten und toten Gott, aber die Entwicklung zu diesem Endpunkt hin wird durch die Übernahme der metaphysischen Begrifflichkeit eingeleitet, ja erzwungen. Heidegger hat später auf die Konsequenz aufmerksam gemacht, die darin liegt, daß der Mensch, der Gott wertet und genießt, auch einmal – durch Nietzsche – in einer Umwertung aller Werte die Hand gegen den nur vorgestellten und in die

⁷⁹ So H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus de civitate Dei* (Leipzig 1911) S. 198 ff., 208. – Scholz hat das Verdienst, in seinem Anhang erstmals auf die zentrale Bedeutung des Terminus aufmerksam gemacht zu haben. Vielleicht kannte Heidegger damals dieses Werk.

⁸⁰ Zur Begriffsgeschichte vgl. R. Lorenz, *Die Herkunft des augustiniischen Frui Deo*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 64 (1952/53) 34–60, vgl. den wichtigen Nachtrag S. 359/360; H. Lewy, *Sobria ebrietas* (Gießen 1929) S. 111; J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus* (Freiburg 1909, ²1929).

⁸¹ Vgl. L. Meier, *Zwei Grundbegriffe augustiniischer Theologie in der mittelalterlicher Franziskanerschule* (Werl 1930).

⁸² Vgl. dazu R. Lorenz, a. a. O., S. 39.

⁸³ Vgl. O. Pöggeler, a. a. O., S. 39.

⁸⁴ Ebd. – Wie weit Pöggeler *hier* Heideggers Meinung von damals genau wiedergibt, bleibt schwer zu sagen. Jedenfalls enthält eine solche Wertung zahlreiche Probleme in sich.

Ruhe einer toten Ewigkeit abgestellten Gott erhebt und den längst ‚toten‘ Gott ‚tötet‘⁸⁵.

Hier wird nicht versucht, diesen kühn geschlagenen Bogen von Augustinus zu Nietzsche konkreter auszuzeichnen, zu widerlegen oder zu rechtfertigen⁸⁶. Es sollte damit nur der Weg vorgezeichnet werden, auf dem das konkrete Werk von „Sein und Zeit“ nur einen ersten Standort bildet. Heideggers Kritik an diesem Gottesbegriff ist von der Überzeugung getragen, daß die ungerechtfertigte Einschränkung des Sinnes von Sein auf Anwesenheit bzw. Vorhandenheit den Glauben um seine tiefsten Einsichten bringt. Deswegen übernimmt Heidegger in jener Vorlesung Luthers Kritik an der traditionellen Auslegung von Röm. 1, 20, die in der Analogie von Gottes unsichtbarem Wesen mit den sichtbaren Werken seiner Schöpfung die Übernahme des griechischen Denkens rechtfertigte⁸⁷. Luthers Ruf, daß das, was von Gottes Wesen offenbar werde und der Welt gesagt werde, sich in Kreuz und Leiden darstelle⁸⁸, war für Heidegger das Zeugnis einer Wiederentdeckung der urchristlichen Lebenserfahrung, die durch eine ungemäße Metaphysik unzureichend gedeutet wurde⁸⁹.

⁸⁵ Ebd., S. 41. – Hier spannt Pöggeler den Bogen etwas zu weit im Blick auf den frühen Heidegger. Daß die *Sachlage* wesentlich komplizierter ist, wird z.B. aus R. Lorenz' Interpretation des augustiniſchen „habere Deum“ klar (Fruitio Dei, Anm. 76), S. 140 ff.: es wäre „vorwitzig“ zu sagen, hier „bemächtige“ man sich Gottes; auch hier will Gott erst gesucht und gebeten sein; eschatologische Erfüllung des „habere“. Die *undifferenzierte* Redeweise des „habere“ darf ja nicht als eine *eindeutige* und *bestimmte* Auslegung von Sein (als Vorhandenheit) verstanden werden. Daß die von Pöggeler angezeigte „Entwicklung“ durchaus ernst zu nehmen ist, wird keineswegs bestritten (wenn auch die Vokabel „erzwungen“ vermieden werden sollte!). Pöggeler selbst will sicher seinen Bericht hier nur als eine Spur zu „Sein und Zeit“ aufgefaßt haben, ohne die mitgegebenen Wertungen alle zu unterschreiben. Doch scheint mir es nötig zu sein, daß auch einmal gesagt wird, daß Augustinus (und andere Denker) wesentlich mehr hergeben würde und ein differenzierteres Bild abgäbe, wenn Heidegger bei seinen Interpretationen so viel Liebe aufbrächte wie den Vorsokratikern gegenüber.

⁸⁶ Eine solche Beurteilung setzt gründliche Forschungen über Struktur und Geschichte des Transzendenz-Begriffes voraus.

⁸⁷ So bei O. Pöggeler, a. a. O., S. 40 – Daß hiermit nur *eine* Seite der patristischen Auslegung von Röm. 1, 20 getroffen wird, kann bei K. H. Schelkle, Paulus, Lehrer der Väter (Düsseldorf 1956) nachgelesen werden. Die Deutung trifft auch auf Thomas v. Aquin nicht zu (vgl. dessen Römerbriefkommentar).

⁸⁸ Vgl. O. Pöggeler, a. a. O. – Heidegger beruft sich hier auf die Thesen der Heidelberger Disputation 1518 (vgl. WA 1, 350–374, zu der im Text genannten Sache bes. WA 1, 354, 17 ff.). Luther bringt vor allem 1 Kor. 1, 18–25 ins Feld (ein Nachklang in „Was ist Metaphysik?“, S. 19/20). Zur ganzen Deutung der Heidelberger Disputation vgl. die Heidelberger Rektoratsrede von E. Schlink, Weisheit und Torheit, in: Kerygma und Dogma 1 (1955) 1–22 (zu Heidegger S. 6). Für die Tatsache, daß auch hier Luthers Stellung nicht überschätzt werden darf, sei auf den nicht minder „scharfen“ Kommentar des Thomas von Aquin zu dieser Stelle verwiesen.

⁸⁹ Heidegger sieht bei Augustinus, Pascal und Kierkegaard sehr ursprüngliche Durchbrüche des genuin Christlichen. Sie haben „ontisch“ Entscheidendes gesehen, haben es aber nur „in sehr engen Grenzen ontologisch“ (vgl. Sein und Zeit, S. 190 Anm. 1) auf einen zureichenden Begriff bringen können. Heidegger zieht deswegen die erbaulichen Schriften (etwa Luthers: ebd., Kierkegaards: ebd., S. 235 Anm.) vor, weil sie – obzwar begrifflich weniger entwickelt – die Sache doch eindringlicher darstellen. Die ontologische d. h. hier existenziale Interpretation kommt der ursprünglichen Erfahrung mittels der „Destruktion“ zu Hilfe.

Es wäre keine schlechte Parodie, ausführlich zu zeigen, daß Luther in seinem Römerbrief an vielen Stellen der Tradition folgt und auch von „frui Deo“ redet⁹⁰. Für Heidegger ist das aber wiederum nur ein Beweis für die Notwendigkeit der „Destruktion“: die Deutung eines Textes muß sich durch die Begrifflichkeit hindurchtasten bis zur eigentlich zugrundeliegenden Erfahrung, die befreit werden muß von der verfremdenden Sprache, in der sie sich aussagt. Dieser negativ klingende, aber positiv orientierte hermeneutische Grundbegriff der „Destruktion“ bedeutete eine weitere Hilfe für Heideggers Seinsfrage⁹¹.

Die Beziehung zu Augustinus ist durch diese negative Kennzeichnung allerdings keineswegs erschöpft. Einige Verweise in „Sein und Zeit“ verraten das Bewußtsein um die Nähe Paulus-Augustinus⁹². Heidegger zitiert Augustinus im Zusammenhang der notwendigen Analyse der Alltagswelt: der Kirchenvater weiß um die ontische und vorontologische Undurchsichtigkeit dieser Welt⁹³; die bedeutsame Stellung der Affektlehre Augustins wird erwähnt⁹⁴; Augustinus war offenbar ein Leitfaden bei der Entdeckung des Vorrangs des Sehens innerhalb der griechischen Ontologie⁹⁵; Augustinus hat mit Luther und Pascal seinen Ort bei der Analyse von Furcht und Angst⁹⁶. Die Kapitel über Geschichtlichkeit und Zeit zitieren Augustinus überraschenderweise kaum⁹⁷, doch wird immerhin gesagt, die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit liege grundsätzlich nicht außerhalb des Horizonts des vulgären Zeitbegriffes⁹⁸. „Die Zeitlichkeit ... ist bei aller Verdeckung nicht völlig verschlossen“⁹⁹. Das Gespräch mit Augustinus reicht freilich noch weiter, als es mit offenen Zitationen und Anspielungen belegt werden kann. Es soll z. B. nur auf den Gedanken der „Gleichursprünglichkeit“ aufmerksam gemacht werden¹⁰⁰.

⁹⁰ Vgl. die Stellenangaben bei R. Lorenz, *Fruitio Dei* bei Augustin (vgl. oben Anm. 76) S. 75 ff.

⁹¹ Die konkrete Durchführung der „Destruktion“ in *Sein und Zeit*, in den späteren Schriften und die sachliche Bedeutung dieses hermeneutischen Schlüsselbegriffes können freilich hier nicht weiter anschaulich gemacht werden.

⁹² Vgl. z. B. *Sein und Zeit*, S. 190 Anm. 1 mit den anderen bereits zitierten Hinweisen.

⁹³ Vgl. ebd., S. 43/44.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 139 mit Anm. – Zur Sache vgl. jetzt besonders U. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin* (Tübingen 1965) 12 ff., 22 ff., 225 ff.

⁹⁵ Vgl. *Sein und Zeit*, S. 171 – Zur Sache vgl. auch W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit* (Stuttgart 1951).

⁹⁶ Vgl. *Sein und Zeit*, S. 190.

⁹⁷ Nur auf S. 427 wird unter Hinweis auf *conf. XI, 26* eine Stelle herangezogen. Bei der Rede von der „gestreckten Stätigkeit“ der Zeitlichkeit, wo man unwillkürlich an Augustins „*distentio animae*“ denkt, finden sich keine klaren Verweise. C. Andresen schreibt zum Fehlen dieser Hinweise: „... Heidegger, der übrigens in den entscheidenden Kapiteln von ‚Sein und Zeit‘ sich so gut wie nicht auf Augustin bezieht, obwohl die Thematik den historischen Vergleich direkt herausfordert ...“ (Zum Augustinus-Gespräch der Gegenwart, Darmstadt 1962, S. 36).

⁹⁸ Vgl. *Sein und Zeit*, S. 427.

⁹⁹ Ebd., S. 425 und 426.

¹⁰⁰ Als formales Prinzip erinnert die Heideggersche Gleichursprünglichkeit (deren große Bedeutung nun nicht erläutert werden kann) an die augustininische Trias von *esse, nosse und velle*. Die drei Glieder sind nur in der Einheit einer „coinzidental Selbstdurchdringung der Drei zur Einheit“ (R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt am Main 1962, S. 173). Das Prinzip der dreieinigen Einheit der Wesensmomente ist selbst „die“ Einheit. Wollte man

Heute scheint diese Auslegung Augustins und seine Fruchtbarmachung nichts Außergewöhnliches mehr zu sein. Aber damals war das Thema „Augustinus und der Neuplatonismus“ ein genialer Griff, um in den dunklen Rätseln der Seinsfrage etwas weiter zu kommen. Auch bedeutet Heideggers differenzierte Methode eine Kritik des Harnackschen Augustinus-Bildes, das weit verbreitet war. Wenn wir heute durch die Arbeiten von Ch. Boyer, M. Schmaus, K. Holl, H. Dörries, R. Jolivet, K. Adam, W. Kamlah, W. Theiler, P. Henry, A. Dahl, P. Hadot, R. Holte, A. Schindler, U. Duchrow u. a.¹⁰¹ deutlicher Differenzen und Zusammenhänge zwischen Neuplatonismus und christlichem Glauben sehen, so war der damalige „Vergleich“ des frühen Martin Heidegger doch eine ungewöhnliche Leistung, die freilich damals kaum verstanden wurde.

Die „Destruktion“ der herkömmlichen Theologie durch Heidegger¹⁰² wirkte wohl schockierend. Seine Überzeugung, daß die Ontologie nicht in der traditionellen theologischen Form begründet werden könne, spricht sich ganz deutlich schon in „Sein und Zeit“ aus. Dieser kritischen Note im Verhältnis zur Theologie entspricht eine echte Zuneigung. „Die *Theologie* sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott. Sie beginnt langsam die Einsicht *Luthers* zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem ‚Fundament‘ ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt“¹⁰³. Lag hinter dem kritischen Moment nicht die Überzeugung, am Ende könnte das Wort des Glaubens durch das Aufzeigen der Begrenzung des antik-griechischen Sprach- und Seinsverständnisses

eines der drei Momente für sich real setzen, so zerfiel die Einsicht in die Einheit der Person: die drei Momente konvergieren auch nicht in die Einheit der Person, sondern sie entspringen als lebendige Strukturmomente dieser Einheit. Das Ineinander von Geist, Liebe und Erkenntnis hebt die Differenzen nicht auf: „Inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest“ (conf. XIII, 11). Näheres vgl. bei R. Berlinger, a. a. O., S. 171–184. Vgl. Sein und Zeit, S. 131: „Die Unableitbarkeit eines Ursprünglichen schließt aber eine Mannigfaltigkeit der dafür konstitutiven Seinscharaktere nicht aus. Zeigen sich solche, dann sind sie existenzial gleichursprünglich. Das Phänomen der *Gleichursprünglichkeit* der konstitutiven Momente ist in der Ontologie oft mißachtet worden zufolge einer methodisch ungezügelter Tendenz zur Herkunftsnachweisung von allem und jedem aus einem einfachen ‚Urgrund‘“ (vgl. auch ebd., S. 334: „Ursprünglichkeit der Seinsverfassung deckt sich nicht mit der Einfachheit und Einzigkeit eines letzten Aufbauelementes.“). In der Einheit der Zeitlichkeitsektasen kommt die Gleichursprünglichkeit zu einem ersten Höhepunkt; die Einfalt des aus sich her einigen „Gevierts“ der „Vorträge und Aufsätze“ zeigt an, daß auch der spätere Heidegger diesen Grundgedanken der früheren Zeit nicht vergessen hat. – Es wäre noch zu erwähnen, daß das Prinzip der „Gleichursprünglichkeit“ bei Max Scheler eine gewisse Rolle spielt, aber auch in der Konvertibilität der scholastischen Transzendentalienlehre eine gewichtige Bedeutung hat. Beide stehen in einem Gespräch mit Augustinus.

¹⁰¹ Genauere Angaben bei C. Andresen (Hrsg.), zum Augustinus-Gespräch der Gegenwart (Darmstadt 1962) 483–485. Zu Duchrow vgl. oben Anm. 94; A. Schindler, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre (Tübingen 1965).

¹⁰² Vgl. dazu nur Sein und Zeit, S. 48/49, 229 und 427 Anm. 1.

¹⁰³ Ebd., S. 10 (deutlicher Nachklang der Beschäftigung mit den Thesen der Heidelberger Disputation, vgl. oben).

eine neue philosophische Dimension finden? Die erste Begegnung mit R. Bultmann darf vom philosophischen Standort aus als gescheitert angesehen werden, da dieser „Sein und Zeit“ seinen Zwecken dienstbar machte, ohne den weitgespannten Bogen dieser Fragen weiter verfolgen zu wollen und zu können. Der gegenwärtigen Rezeption Heideggers in der evangelischen Theologie steht Heidegger selbst mit einiger Skepsis gegenüber. Das ganze Fragen Heideggers ist umsonst, wenn man an die Stelle des Wortes „Sein“ nur die Vokabel „Gott“ setzt. Eine Auseinandersetzung von seiten der katholischen Theologie, die der Tiefe der Problematik wirklich entspricht, ist nicht zu erkennen¹⁰⁴.

Man mag sich wundern, daß Heidegger in „Sein und Zeit“ nicht deutlicher diese Hintergründe seiner Fragen zum Vorschein brachte. Dennoch darf man auch die Fülle der kleinen Hinweise nicht unterschätzen¹⁰⁵. In einem fast zufällig und nebenbei gesagten Wort innerhalb einer Anmerkung sagt Heidegger doch selbst Entscheidendes: „Die in der vorstehenden existenzialen Analytik des Daseins befolgte Blickrichtung auf die ‚Sorge‘ erwuchs dem Verfasser im Zusammenhang der Versuche einer Interpretation der augustinischen – das heißt griechisch-christlichen – Anthropologie mit Rücksicht auf die grundsätzlichen Fundamente, die in der Ontologie des Aristoteles erreicht wurden“¹⁰⁶.

Nach diesen Vorlesungen sind für Heidegger offenbar die Weichen gestellt, wenn das ihm selbst damals auch noch nicht so klar war. In den folgenden Semestern folgen einige Auslegungen zu Aristoteles¹⁰⁷, zum Skeptizismus in der antiken Philosophie, besonders zu Sextus Empiricus¹⁰⁸. Im Sommersemester 1923 liest Heidegger „Ontologie oder Hermeneutik der Faktizität“, zugleich beginnt die Niederschrift einiger Teile von „Sein und Zeit“; im Jahre 1924 hält Heidegger vor der Theologischen Fachschaft der Universität Marburg einen Vortrag, der die Urform von „Sein und Zeit“ bildet¹⁰⁹.

VI.

Die gestellte Aufgabe war im wahrsten Sinne des Wortes ungeheuerlich, weil sie im Rahmen der herkömmlichen Philosophie keinen Boden finden konnte. Die Schwierigkeit im Versuch, jene Erfahrung des Geschichtlichen angemessen zur ontologischen Deutung zu bringen, lag besonders darin, die formalisierte Zeit-

¹⁰⁴ Das ist um so bedauerlicher, als Heidegger sehr einseitig als „protestantischer“ Denker gilt. Im Grunde ist er natürlich nicht so einfach unterzubringen. In Marburg liest er über Thomas von Aquin, in Freiburg weist er mit aller Radikalität auf den jungen Luther hin.

¹⁰⁵ Vgl. Sein und Zeit, S. 249 Anm. und Vom Wesen des Grundes, S. 24 ff., wo auf Paulus bzw. Johannes verwiesen wird. Daneben finden sich einige beiläufige Spuren, die auf Schriftworte verweisen: „in alle Wahrheit“ einführen (Joh. 16, 13 – Sein und Zeit, S. 221); „seinen Lauf vollendet“ (2 Tim. 4, 7 – SZ 243/244); wie und wann der Tod „in die Welt kam“ (Röm. 5, 12 – SZ 248); Sein und Zeit, S. 391, Zeile 5–8 setzt Bemühungen um das Verständnis von Tod und Geburt voraus, wie sie Röm. 6 anklingen.

¹⁰⁶ Sein und Zeit, S. 199 Anm. 1.

¹⁰⁷ Vgl. oben Teil IV.

¹⁰⁸ Winter-Semester 1922/23.

¹⁰⁹ Vgl. Sein und Zeit, S. 268 Anm. 1 (Juli 1924).

lichkeit und Zukunft in der ihnen eigenen Seinsweise zu fassen. Es ist hier nicht zu zeigen, wie der Versuch von „Sein und Zeit“ scheitert und zugleich gelingt. Indem die existenziale Analytik Zeitlichkeit-Zukunft zunächst als Seinkönnen bestimmt, war so zugleich die Notwendigkeit gegeben, den Richtungssinn dieses vom Dasein aus entworfenen Bereiches auch einmal gewissermaßen umzukehren, wenn die Zukünftigkeit nicht einfach wieder ausmünden sollte in ein unendliches Streben, in eine dynamische Tendenz von beständiger „Entschlossenheit“. Um wirklich Zukunft sein zu können, die einen wahren Anspruch vermittelt, muß diese selbst wieder auf das Dasein zurückkommen. „Der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zukunft liegt gerade darin, daß sie das Seinkönnen schließt, das heißt, selbst geschlossen ist und als solche das entschlossene existenzielle Verstehen der Nichtigkeit ermöglicht“¹¹⁰. Beim konkreten Gang der Untersuchung versagt aber die gewählte Methode. In der Frage nach dem Ganzseinkönnen¹¹¹ wird der Tod zu jener höchsten Instanz, von woher das Dasein auf sich zukommt. Aber diese Zukunft ist eine ungeschichtliche und absolute Zukunft. Sie ist von demselben Los betroffen, das die Unternehmen Diltheys und Husserls immer wieder trifft: die *ungeschichtliche Vorwegnahme* von Zukunft. Das Dasein kehrt sich so gerade nicht an die Faktizität. Hier ist nicht zu diskutieren, wie weit dieses Überfragen der Möglichkeiten des Daseins innerhalb des Ansatzes völlig legitim ist und es auch dann bleibt, wenn ein solcher Versuch „scheitert“.

In der Tat läßt einen der Zweifel nicht los, ob eine solche genuine Erfahrung des Geschichtlichen sich in einem solchen Höchstmaß formalisieren lasse. Läßt sich Erfahrung überhaupt formalisieren, z. B. aus ihrem religiösen Kontext herausnehmen, aus ihrer weiteren und vielleicht überhaupt nicht ausgesprochenen „Fundierung“ herauslösen? Übergeht die Formalisierung nicht zu rasch wesentliche existenzielle Voraussetzungen, die unablösbar mit der konkreten Möglichkeit einer solchen Erfahrung gegeben sind? Kann man solche „über-menschlichen“ Möglichkeiten „verallgemeinern“? Ist das Modell einer „phänomenologischen Konstruktion“¹¹² nicht ein Un-begriff? Bringt nicht gerade das Vertrauen auf die Universalität der transzendental-existenzial analysierenden Vernunft die Untersuchung von ihren eigenen Ergebnissen her in eine Schwebelage? Kommt die existenziale Analytik dieser Prägung nicht zur Auslegung des Seins als Vorhandenheit, weil sie als „*theoretische*“ Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz“¹¹³ die Seinsweise des Daseins auf eine Ebene hin auslegt, die nicht zuletzt durch die „ungemäße Absicht auf ‚Wissenschaft‘ und ‚Forschung‘“¹¹⁴ entscheidend noch von der Ontologie bestimmt wird, die in ihrem universalen Anspruch gerade abgewehrt werden soll?

¹¹⁰ Sein und Zeit, S. 330.

¹¹¹ In „Sein und Zeit“ ist deutlich die Frage nach der formalen Ganzheit, nach dem Ganzseinkönnen und dem Ganzsein zu unterscheiden. Für die Gewichtigkeit dieser Differenzen vgl. die in Anm. 5 genannte Arbeit.

¹¹² Vgl. Sein und Zeit, S. 374.

¹¹³ Ebd., S. 12 (von mir gesperrt).

¹¹⁴ Über den Humanismus (Frankfurt o. J.) S. 41.

Damit sind die Leitfragen angegeben, anhand deren eine ausführliche Untersuchung (vgl. Anm. 5) das konkrete Schicksal von „Sein und Zeit“ und die Notwendigkeit von so etwas wie „Kehre“ erst noch klarstellen muß. Heidegger hat aus den Aporien gelernt. Das Sein erschöpft sich nicht darin, Sein des Seienden zu sein. Die ursprüngliche Weise des Denkens fragt nach dem Sein *als* Sein. Das Denken entspricht selbst dem Zuspruch des Seins. Das Sein selbst ist in einer viel radikaleren Weise geschichtlich, als es „Sein und Zeit“ noch vermutet hatte. „Sein“ ist selbst ein Geschehen, das seine eigene Irre in sich enthält, das seinen Reichtum in sich birgt und sich in verschiedener Weise zurückhält. Dennoch ist Sein nicht ohne den Menschen. Es bleibt eine letzte Unmittelbarkeit, die deswegen nicht mehr vermittelt werden kann, weil sie selbst in einem strengen Sinne als Vermittelung zuvor jegliches Seiende in sein Wesen einläßt. Wird dieser offene Bereich selbst als solcher mit einem Wort oder „Begriff“ angedeutet, dann sagt der spätere Heidegger dafür „Geschick“ oder „Seinsgeschick“. Der Ausdruck ist nicht unmißverständlich. Man sagt, er sei „mythologisch“. Das Geschick läßt sich nicht mehr „ausweisen“. Hegel erfuhr posthum einen ähnlichen Vorwurf von Marx. Auf einer gewissen Ebene hat dieser Einwand sogar recht, denn das vorstellende Denken kann in der Subjektivität seines Meinens das, was da gedacht und gesagt wird, nicht mehr verfolgen. Die Frage aber bleibt, ob nicht von der Sache des Denkens her ein Wandel des Denkens notwendig wird. Das sind Vorfragen einer Beschäftigung mit dem Heidegger *nach* „Sein und Zeit“.

Bedenkt man nochmals die Struktur und die Weise der christlichen Geschichtserfahrung, wie sie Heidegger beim Lesen der paulinischen Briefe entdeckte, dann wird man merken, daß das „Geschick“ auf seine Art wieder eine engste Verwandtschaft zum eschatologischen Kairos hat. Freilich sind sie nicht dasselbe. Die „phänomenologische Konstruktion“ der Geschichtlichkeit des Daseins, die die urchristliche Erfahrung der Geschichte zu ihrer Heimat hat, wird selbst wieder auf dem Weg des Heideggerschen Denkens in die Nähe ihres Ursprungs geführt: alles gilt der Vorbereitung, damit der Mensch auf den Sprung komme, der in die Erfahrung der Wahrheit selbst führt. In einer geheimnisvollen Weise gleicht jenes rechte Wartenkönnen des späteren Heidegger dem Warten auf die kommende Erfüllung der alttestamentlich-prophetischen und christlichen Glaubenserfahrung. Heideggers im einzelnen schwer durchschaubarer Gedanke über das Verhältnis von Denken und Glauben verhindert zwar gründlich, daß beide vorschnell zum Schaden je beider zusammengespannt werden¹¹⁵. Doch wäre hier mindestens der Ort, wo eine theologische Besinnung sich ansiedeln könnte.

Die Sprengkraft der damaligen Erfahrungen Martin Heideggers war ungeheuer. Das gilt nicht nur für seinen eigenen Weg. Heute noch bezeugen viele Schüler aus der frühen Freiburger und Marburger Zeit die Fruchtbarkeit und

¹¹⁵ Vgl. außer den bereits zitierten Stellen aus „Sein und Zeit“ bes. Heideggers Vortrag „Phänomenologie und Theologie“, gehalten auf Einladung der evangelischen Studentenschaft Tübingen am 9. 7. 1927 und entsprechend am 14. 2. 1928 in Marburg; aus der späteren Zeit vgl. „Gespräch mit Martin Heidegger“ (von H. Noack), in: Anstöße. Herausgegeben von der Evangelischen Akademie Hofgeismar 1 (1954) 30–37.

die Nutzenanwendung des Umgangs mit dem Heidegger jener Jahre. Hier sollen nur Gerhard Krüger und Hans Georg Gadamer genannt werden¹¹⁶. Daß aber auch das theologische Anliegen nicht ganz aus dem Bereich dieses Denkens verschwunden ist, darf ein Wort des reifen Heidegger, der auf diese Anfänge zurückblickt, andeuten: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Wenn beide einander rufen und die Besinnung in solchem Rufen einheimisch wird . . . und so zur wahren Gegenwart¹¹⁷.“

Man muß den Weg dieses Denkens immer wieder auf- und abgehen, um es von innen her in seinem Sinn verstehen zu können. Die Beziehungen zwischen der christlichen Lebenserfahrung und dem griechischen Denken und erst recht das Schicksal dieser Begegnung hat eigentlich merkwürdig wenig Nachklang auf seiten der Fachphilosophen gefunden. Sicher, es ist vieles erforscht und publiziert worden. Einiges trägt unbezweifelbar die Spuren des Heideggerschen Einflusses. Aber im ganzen mangelt es doch an Werken, die einer gelückten Verbindung von gründlicher geschichtlicher Kenntnis und wirklich aktueller philosophischer Sachbesinnung entspringen. Vorliegende Abhandlung hat selbst – unabhängig von der jeweiligen Bedeutung für die historische Genese des Heideggerschen Hauptwerkes – die reiche Differenzierung des Überlieferungsgeschehens in griechisch-christlichem Raum betont. Die heute so oft unternommenen Beschwörungen der Vorzüge des „hebräischen Denkens“ gehen an diesen Problemen vorbei und sind in ihrer Einseitigkeit genauso naiv wie eine versteinerte Scholastik. Es fehlt an wegweisenden Untersuchungen¹¹⁸. Es ist das hohe Verdienst Max Müllers, auf der Ebene der *philosophischen* Besinnung die Frage nach dem griechischen und jüdisch-christlichen Seinsverständnis auf dem Grunde des abendländischen Denkens wachzuhalten. Ihm sei deshalb in Dankbarkeit dieser bescheidene Versuch gewidmet.

¹¹⁶ Zu Gadamer vgl. Wahrheit und Methode (Tübingen 21965), Vorwort zur 2. Auflage. – Vgl. auch ders., Martin Heidegger und die Marburger Theologie, a. a. O., S. 487.

¹¹⁷ Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1959) S. 96.

¹¹⁸ Die allzu einfachen Antithesen „griechischen“ und „biblischen“ Denkens werden weder der wirklichen Tiefe des antiken philosophischen Gedankens gerecht noch dem vielgestaltigen inneren Pluralismus der Offenbarung und der werdenden christlichen Theologie, die in sich bereits wieder verschiedene Vorverständnisse von „Sein“ implizieren. Vgl. dazu jetzt die ausgezeichnete Münchener Diss. phil. von Johannes Timmermann, Nachapostolisches Parusiedenken, untersucht im Hinblick auf seine Bedeutung für einen Parusiebegriff christlichen Philosophie-rens (Sommersemester 1966), wo u. a. sehr gut die Eigenart der syrische Theologie hervorgehoben ist.