

# Philosophia crucis

## Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus

Jaromir BREJDAK (Szczecin, Polen)

... was uns schließlich birgt,  
ist unser Schutzlossein und daß wir's so  
ins Offene wandten, da wir's drohen sahen ...

(Rilke)

In *Sein und Zeit* warf Heidegger die Frage auf, ob der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde liege.<sup>1</sup> Er bestätigt das, ohne auf die Frage der ontischen Vorbilder weiter einzugehen.

Max Scheler wird das faktische Ideal der ontologischen Interpretation vermessen, denn das übliche Verfahren der Phänomenologie setzte bei solchen Idealen an, um dann zu dem wesentlichen Was und dem ihm korrelativen Wie zu gelangen. Heidegger bot dagegen eine geschlossene Systematik der Seinsweisen, die im Sinne einer „Vollzugstheorie der Bedeutung“ erst eine Ausformung des Gehaltes ermöglichen.

Den durchgeführten Analysen von *Sein und Zeit* warf Scheler eine Vorbestimmtheit vor; er ahnte dahinter den Einfluß des Apostels Paulus.<sup>2</sup> In der Tat bietet *Sein und Zeit*, aber auch das andere Werk, wenig Aufschluß über seine ontischen Vorbilder. War die im Hintergrund der Analysen sich verbergende theologische Herkunft nicht mehr erwähnenswert, zumindest zu diesem Zeitpunkt, um, wie Kierkegaard sagte, der christlichen Terminologie zu entgehen, und ihr einen Ruhetag zu gönnen, weil sie wie ein alter Mann die Zähne zum Beißen verloren hat? Oder weil sie – die Theologie samt ihrer systematischen Dogmatik – der zitierten Einsicht Luthers gemäß „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“ (SZ 10)?

Die vorliegende Arbeit ist von der Hoffnung geleitet, das Schweigen der ontischen Vorbilder zu brechen, um hinter Ergebnissen der phänomenologischen Interpretation ein Ringen des Phänomenologen sichtbar werden zu lassen und so

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 16. Auflage (Tübingen 1986) 310. Weiter zitiert unter der Sigle SZ.

<sup>2</sup> M. Scheler, *Späte Schriften*. Mit einem Anhang, hg. von M. Frings (Bern/München 1976) 292. Auf diesen Einfluß verwies des öfteren Hans-Georg Gadamer; ihm galt auch der Aufsatz von Karl Lehmann „Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger“ im *Philosophischen Jahrbuch* 74 (1966); vgl. auch M. Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott*. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger (Würzburg 1990).

diese abgeschlossenen Analysen auf ihrem ontischen Hintergrund in ein neues Spannungsfeld zu bringen. Der Heideggersche Entwurf der menschlichen Existenz orientiert sich an einem Vorbild, von dem er getragen wurde, bevor er selbst zum Tragen kommen konnte. Diese Arbeit setzt sich mit der Rekonstruktion dieses Vorbildes auseinander, indem sie hinter den existentialen Strukturen von *Sein und Zeit* die paulinische Anthropologie sichtbar zu machen versucht. Sie verweist weiter auf die fundamentale Konsequenz, die diese Auseinandersetzung für die Frage nach dem Sinn von Sein gehabt hat. Die Entdeckung der urchristlichen Zeiterfahrung machte Heidegger zum Kritiker des griechischen Substanzbegriffs und der Wesensmetaphysik. Diese Entdeckung prägte seinen weiteren philosophischen Weg, indem sie ihn zur konsequenten Auflösung der transzendentalen Reflexion führte.<sup>3</sup>

### 1. „Zu Gott ohne Gott“

Heideggers anfänglicher Denkweg muß im breit angelegten Spektrum der phänomenologischen Forschung angesiedelt und verstanden werden, die in einer universalen Ontologie kulminieren sollte. Das heißt, sie wollte und durfte sich keinem Bereich der Erfahrung verschließen, einschließlich des Bereiches des Religiösen. Gerade dieser Bereich nennt die existentielle Motivation der Phänomenologie Husserls.<sup>4</sup> Denn nach Husserls Briefgeständnis wollte er „mittels einer strengen philosophischen Wissenschaft den Weg zu Gott und zu einem wahrhaften Leben finden“.<sup>5</sup>

Eine phänomenologische Gottessuche darf sich, wie wir wissen, keinerlei Voraussetzungen, abgefaßte theologische Meinungen und Dogmen zuschulden kommen lassen, sie darf nur aus einer Quelle, der originären Erfahrung, schöpfen. Den phänomenologischen Ansatz zu einer Phänomenologie der Religion entnehmen wir Husserls Gesprächen mit seiner Schülerin, der Benediktinerin Adelgundis Jaegerschmidt:

„Das Leben des Menschen ist nichts anderes als ein *Weg zu Gott*. Ich versuche, dieses Ziel ohne theologische Beweise, Methoden und Stützpunkte zu erreichen, nämlich *zu Gott ohne Gott* zu gelangen. Ich mußte Gott gleichsam aus meinem wissenschaftlichen Dasein eliminieren, um den Menschen einen Weg zu Gott zu bahnen, die nicht ... die Sicherheit des Glaubens durch die Kirche haben. Ich weiß, daß dieses mein Vorhaben für mich selbst gefährlich sein könnte, wenn ich nicht selbst ein tief gottverbundener und christusgläubiger Mensch wäre ... gerade meine Phänomenologie, und nur sie, ist *die Philosophie*,

<sup>3</sup> Der transzendente Ansatz auf dem Feld der Geschichte stiftete anfänglich viele Mißverständnisse und brachte den existentialen Analysen Heideggers den Vorwurf einer Selbstverfügung des Daseins ein; die Theologie distanzierte sich von dem Werk wegen seines angeblichen existentialen Pelagianismus. Nun ist die Selbstverfügung keine Sünde der Eigenmächtigkeit, diesen Vorwurf hat schon die phänomenologische Herkunft Heideggers teilweise entkräftet, sondern eher eine Ermöglichung der Transzendenz im Sinne Nikolaus von Kues': Wenn ich mich in schweigender Betrachtung zu mir kehre, vernehme ich Deine Stimme, die mich mahnt: Sei Dein eigen, dann bin ich auch Dein eigen.

<sup>4</sup> Dazu E. Avé-Lallemant, Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion, in: Husserl in Halle. Spurensuche in der Phänomenologie. Hg. von H.-M. Gerlach und H. R. Sepp (o.O. 1994).

<sup>5</sup> Brief an Arnold Metzger vom 4. September 1919; ich zitiere aus Avé-Lallemant, siehe Fn. 4.

die die Kirche brauchen kann, weil sie mit dem Thomismus zusammenführt und die thomistische Philosophie weiterführt.“<sup>6</sup>

Die thomistische Philosophie und die Phänomenologie verfolgen dasselbe Ziel, sie suchen nach einem *intellektuellen* Zugang zu Gott. Nun steht die gegen den Historismus auftretende Phänomenologie von ihrer Methode her der Geschichte näher, als Husserl vielleicht zuzugeben bereit war. Denn der Phänomenologe wird nicht einfach zu einem Neuthomisten, ohne sich dabei aufgeben zu müssen; er muß immer aus seiner jeweils konkreten geschichtlichen Situation heraus, aus seinem intimsten Vollzug mit je eigener Evidenz den neuen Weg ebnen, um ihn für die anderen zugänglich zu machen.

Eben mit dieser wohl schwierigsten Aufgabe, einen streng wissenschaftlichen Weg zu Gott auszuloten, betraute Husserl bekanntlich seinen jungen Assistenten Martin Heidegger. Die Erfüllung dieser Aufgabe soll sich zu einer Kritik der Philosophie des innerhalb der Welt begegnenden Seienden verdichten, sie wird sowohl den Thomismus – dessen *creatio ex nihilo* sich kaum vom Herstellen unterscheiden läßt<sup>7</sup> – als auch die Phänomenologie Husserls – dessen kategoriale Anschauung in einer Analogie zum Sinnlichen konzipiert wurde – erreichen.

Aber kehren wir zu Heideggers Aufgabe zurück. In diesem Geiste einer phänomenologischen Suche nach Gott fuhr Heidegger fort; für den Phänomenologen ist es offensichtlich, daß „die Philosophie *grundsätzlich atheistisch* ist“<sup>8</sup> und es bleiben muß.

„Atheistisch‘ nicht im Sinne einer Theorie als Materialismus oder dergleichen. Jede Philosophie, die in dem, was sie ist, sich selbst versteht, muß das faktische Wie der Lebenserfahrung gerade dann, wenn sie dabei noch eine ‚Ahnung‘ von Gott hat, wissen, daß das von ihr vollzogene sich zu sich selbst Zurückreißen des Lebens, religiös gesprochen, eine Handaufhebung gegen Gott ist. Damit allein steht sie ehrlich, d. h. gemäß der ihr als solcher verfügbaren Möglichkeit, vor Gott; atheistisch besagt hier: sich freihaltend von verführerischer, Religiosität lediglich beredender, Besorgnis.“<sup>9</sup>

Für Heidegger, wie übrigens auch für die anderen Phänomenologen, muß gelten: Gott gibt es nur in der ihm adäquaten Zugangsweise, d. h. in der originären *religiösen* Erfahrung. Achtet man darauf, indem man die Quelle der originären Erfahrung zur Voraussetzung für ein vernünftiges Reden über Gott macht, wehrt man die Skepsis seitens des Materialismus ab. „Crede, ut intelligas: lebe lebendig dein Selbst – und erst auf diesem Erfahrungsgrunde, deiner letzten und vollsten Selbsterfahrung, baut sich Erkennen auf.“<sup>10</sup> Aus dem ursprünglichen, religiösen Erlebnis schöpfend, hat der Phänomenologe die drei Stufen der logischen Durchdringung des Erlebnisses zu bewältigen: das spontane Einsehen des sich zeigenden Phänomens – die Ideation –, ihre angemessene Formalisierung und die Überfüh-

<sup>6</sup> Avé-Lallemant 1994, 106.

<sup>7</sup> M. Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (1927) (Frankfurt/Main 1975) 167.

<sup>8</sup> Dilthey-Jahrbuch (1989) 246.

<sup>9</sup> Ebenda, Fn. 2.

<sup>10</sup> M. Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20), hg. von H.-H. Gander (Frankfurt/Main 1992).

rung des formalisierten Phänomens in ein logisches Gewebe der Sprache –, die Generalisierung.

## 2. Methodische Differenzen

Trotz des gemeinsamen Zieles – Konstitution der menschlichen Erfahrung in ihrer Totalität – wurden zwischen Husserl und Heidegger erste Differenzen sichtbar, die die Realisation dieses Zieles betrafen. Bevor wir uns diesen Differenzen zuwenden, gehen wir auf den Briefwechsel zwischen Dilthey und Husserl ein, der ein Präkursorium zu Heideggers Phänomenologie der religiösen Lebenserfahrung darstellt. Dieser Briefwechsel dokumentiert, daß das religiöse Motiv jetzt für Heidegger einen philosophischen Charakter haben wird.

### a. Der Briefwechsel zwischen Husserl und Dilthey

Husserl war Dilthey gegenüber an einer „allgemeinen Theorie des Wissens“ interessiert, die auch als eine Grundlage der Geisteswissenschaften fungieren konnte. Die Phänomenologie war bestrebt, die Konstitution der Gegenstände zu erforschen; hat sie ihre Aufgabe im Hinblick auf das naturkonstituierende Bewußtsein im wesentlichen gelöst, wäre sie auch befähigt, das Apriori in der Kunst und in der Religion zu untersuchen:

„*Genau ebenso* wäre es die Aufgabe einer Theorie der Religion (Phänomenologie der Religion) mit Beziehung auf mögliche Religion überhaupt, das Religion-konstituierende-Bewußtsein in entscheidendem Sinne zu durchforschen. (Mögliche' Religion verstanden wie Kants ‚mögliche' Natur, deren Wesen reine Naturwissenschaft auseinanderlegt.)“ – Es sei dahingestellt, ob die Wurzeln der Heideggerschen Rede-weise über die „Götter“ bis hierher reichen mögen. – „Phänomenologische Theorie der Religion fordert also, bzw. *ist* ihrem Hauptteile nach, genau das, was Sie immer wieder fordern, Rückgang auf das *innere Leben*, auf die im Nacherleben der innerlichen Motivationen allererst zu wirklichem Verständnis kommenden ‚Lebensformen‘. Dieses Nacherleben und Verstehen ist das konkrete, intuitive Bewußtsein, aus dem wir Religion als ideale Einheit schöpfen, bzw. die Unterschiede vermeintlich und wirklich gültiger Religionen und die dazugehörigen Wesenszusammenhänge zur Klarheit und begründenden Ausweisung bringen sollen und können.“<sup>11</sup>

Das lange Brieffragment enthält eine Vorstellung, die lange Zeit Husserls jungen Assistenten Heidegger beschäftigen soll, bis er zehn Jahre später im Wintersemester 1920/21 in Freiburg die *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* lesen wird. Diese Vorlesung wird mit der darauffolgenden *Augustinus und der Neuplatonismus* vom Sommersemester 1921 neben der nicht gehaltenen *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, Wintersemester 1919/20, den Höhepunkt seiner religionsphilosophischen Studien bilden.

Das von Husserl in einem Gedankenaustausch mit Dilthey gesetzte Ziel war – wie ich meine – ausschlaggebend sowohl für den Denkweg Heideggers als auch für die Zeitdiskussion und nicht zuletzt wichtig für die Phänomenologie selbst. Und so

<sup>11</sup> Brief vom 29. Juni 1911, siehe W. Biemel, Einleitende Bemerkungen zum Briefwechsel Dilthey-Husserl, in: *Man and World* 1 (1968) 441–442. Jetzt auch in *Husserliana, Dokumente* Bd. III, 1f.

betraute Husserl einerseits Oskar Becker mit der Aufgabe, eine Phänomenologie der Mathematik, andererseits Martin Heidegger, eine Phänomenologie der Geschichte zu erarbeiten. Daß das Problem der Geschichte in einer Kombination mit dem der Religion auftauchte, dürfte auf den erwähnten Einfluß Diltheys zurückgehen, der das Aufscheinen des „historischen Bewußtseins“ in der Faktizität des frühen Christentums aufdeckte (GS 1, 254, Novalis-Aufsatz).

Husserls Vorstellung, innerhalb einer Religionsphänomenologie eine Aufdeckung des Apriori vorzunehmen, welches das religiöse Geschehen fundieren würde, ist uns aus dem Brief bekannt. Diese Vorstellung stieß jedoch auf erste Kritik seitens Heideggers; wir lesen dazu aus der Jaspers-Rezension (1919–1921):

„Im ersten Vorbrechen der Phänomenologie war bei der bestimmten Abzweckung auf die ursprüngliche Neuaneignung der Phänomene *theoretischen* Erfahrens und Erkennens (Logische Untersuchungen, d. h. Phänomenologie des theoretischen Logos) die Gewinnung eines unverbildeten Sehens des Sinnes der in solchen theoretischen Erfahrungen erfahrenen Gegenstände, bzw. des Wie seines Erfahrenwerdens im Ziel der Forschung. Es hängt aber die Möglichkeit des radikalen Verständnisses und der echten Aneignung des philosophischen Sinnes der phänomenologischen Tendenz daran, daß nicht nur die ‚anderen‘, irgendeiner philosophischen Tradition entsprechenden abgeteilten ‚Erlebnisgebiete‘ (die ästhetischen, ethischen, religiösen) in ‚analoger‘ Weise durchforscht werden, sondern daß das volle Erfahren in seinem eigentlichen faktischen Vollzugszusammenhang im historisch existierenden Selbst gesehen wird, um welches Selbst es sich letztlich in der Philosophie handelt.“<sup>12</sup>

Daraus ersehen wir, daß Heidegger sich vehement dagegen wehrt, eine theoretische Vorgehensweise auf einzelne „Erlebnisgebiete“ anzuwenden, etwa das des Religiösen.<sup>13</sup>

Heidegger ließ die theoretische Einstellung durch das Nacherleben des ganzen Zusammenhangs ersetzen, als er im Winter 1920/21 die Paulinischen Briefe als eine Art Selbstbiographie ins Zentrum der Aufmerksamkeit seiner Hörer stellt. Denn – wie der geschätzte Wilhelm Dilthey lehrte – die Selbstbiographie wäre die höchste und am meisten instruktive Form, in welcher uns das Verstehen des Lebens in besonderer Intimität entgegentritt, und außerdem wäre hier der ursprüngliche Zusammenhang zwischen dem Leben selbst und der Geschichte zum Ausdruck gebracht.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> M. Heidegger, Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“, in: Wegmarken, 2. erw. u. durchges. Auflage (Frankfurt/Main 1978) 34–35.

<sup>13</sup> Hinter der Tendenz, das Erfahren aus der theoretischen Einstellung zu befreien, um ihm die volle Freiheit in dem faktischen Vollzugszusammenhang zu gewähren, erkennen wir die Vaterschaft dieses Gedankens, der etwa in der „Breslauer Ausarbeitung“ von Dilthey so formuliert wurde: „Was wir in dieser Darlegung suchen, ist die Entstehung unserer Erkenntnis. Aber wir fänden sie nicht, wenn wir sie so isolierten und demzufolge Elemente der Erkenntnis als solche und Verbindungen derselben als solche als Gegenstand der Untersuchung betrachten würden. Eine Erkenntnistheorie, die diesen Weg geht, findet eine Welt des theoretischen Verstandes, die mit der wirklichen in einem unlösbaren Gegensatz steht. *Eben diese Aufhebung dieses Gegensatzes vermöge einer realen Auffassung des ganzen Tatbestandes ist die Bedingung, unter welcher allein für die Wissenschaften der Geschichte (...) ein Fundament gelegt werden kann.*“

<sup>14</sup> Für besonders relevant hielt Dilthey das Erlebnis eines religiösen Genies, in dem kein Ausweichen in die Flachheit des Dahinlebens, in die alltägliche Vergessenheit des Erinnerten und Zukünftigen und kein Genügen in weltliche Kraftbetätigung, welche doch ein Vergessen des Todes und des Heils der Seele ein-

## b. Der eigene Standpunkt

Die lebensphilosophische Etappe Heideggers – eine Beschäftigung mit dem Denken Bergsons, Diltheys und Schelers, dem Vermittler zwischen der Lebensphilosophie und Phänomenologie – hat gezeigt, daß Husserls Konstitutionsgegenstände durch seine theoretische Einstellung „infiziert“ sind. Die auf diese Weise konstituierte Welt hat wenig mit dem Lebensalltag zu tun und erweist sich bloß als ein steriles Gebilde der Wissenschaft. Heideggers Bereicherung des Phänomens um seinen Vollzugssinn soll gerade gegenüber Husserl zeigen, daß die Phänomenologie nicht in ihren Möglichkeiten auf eine *theoretische* Einstellung reduziert zu werden braucht, durch ihr Konstitutionsanliegen motiviert.<sup>15</sup> Heideggers Auffassung des Phänomens unterscheidet sich von der Husserls, indem er neben dem *intentionem*, dem Was-Sein einer Sache – dem Gehaltssinn –, und der *intentione*, dem Daß eines Aktes – dem Vollzugssinn –, die Korrelation zwischen dem Daß und dem Was, das Wie-Sein – den Bezugssinn –, hervorhebt und auf die gleiche Stufe mit der *intentione* und dem *intentionem* stellt.

Diese drei Phänomenmomente haben bei Heidegger einen gemeinsamen Nenner, eben den Sinn, als das „Umgreifende“, von dem sowohl der Gehalt als auch der Bezug und der Vollzug gehalten und geführt werden. Daher spricht Heidegger von drei Sinnführungen und läßt in den eingepprägten Ausdrücken jeweils den Sinn als das Umgreifende dieser drei benennen.

Weil der Bezug mal in der Oberfläche des Vollzugs, mal in seinen Tiefen bis zur gesteigerten Spontaneität des Selbst pendeln kann, wird demzufolge der Mensch in verschiedenen Sinnhorizonten leben können. Nur so konnte Heidegger seinem Lehrer Husserl vorhalten, daß es bei ihm keine besondere Korrelation gäbe.

Dieser Bezugssinn ist zugleich ein Maß der Ursprünglichkeit, das anzeigt, wie ursprünglich ein Gehalt zu dem Vollzug bezogen wird. Denn es ist nicht gleichursprünglich, ob eine Aussage über eine Teerose von einem Botaniker oder aber einem Rosenliebhaber stammt, da diese Aussagen aus jeweils anderen Sinnzusammenhängen entspringend verschiedene Bedeutungen ausdrücken werden. Es wäre

---

schließt, stattfindet. Die Selbstbiographie können wir verstehen, indem wir aus unserem eigenen tiefen Leben dem Staube des Vergangenen Leben und Atem wiedergeben.

<sup>15</sup> M. Heidegger, Einführung in die Phänomenologie der Religion, in: Phänomenologie des religiösen Lebens (Frankfurt/Main 1995) GA 60, 60. Heideggers Betrachtung der faktischen Lebenserfahrung befindet sich noch auf dem Boden der Phänomenologie der Intersubjektivität Husserls (Hu XIII, XIV, XV), genauer Husserls „eigentlicher Einfühlung“, die als Grundlage einer geisteswissenschaftlichen Betrachtung des Menschen fungieren soll. Wird in der „uneigentlichen Einfühlung“ Husserls, der Grundlage einer naturwissenschaftlichen Betrachtung des Menschen, nur das Körperliche des Anderen wirklich anschaulich vorgestellt, während das Seelische bloß assoziativ leer mitgeweckt ist (leere Appräsentation), „lebt das Subjekt in der eigentlichen Fremderfahrung, die Husserl auch als „absolut einführende Kenntnisnahme“ bezeichnet, gleichsam im Anderen, indem es sich anschaulich in die Motivationen seiner Situation hineinversetzt (erfüllte Appräsentation)“ (Bernet/Kern [Hamburg 1989] 153). Diese Behauptung muß aber mit dem Heideggerschen Korrektiv der Phänomenologie Husserls versehen werden, das sie zuerst aus der Enge der theoretischen Einstellung befreit: „Das ‚Einfühlungs‘-Problem wird meist erkenntnistheoretisch gestellt und ist deshalb in seinem Ansatz verfehlt. Am nächsten kommt dem Richtigen die Fassung Schelers, wobei aber auch er noch erkenntnistheoretisch stark belastet ist“ (GA 60, 88).

weiter anzunehmen, daß der „Bezug“ seine Bezeichnung in der Anlehnung an die kategorialen Akte des *Beziehens* gewonnen hat, von denen Heidegger meinte, daß sie als synthesis und diairesis in ihrem gegenstandgebenden Charakter schon von Aristoteles gesehen wurden. (Wenn ich „q ist zugehörig zu S“ sage, so zeigt sich das S als eine Ganzheit.)

Der Aufweis, inwiefern in den verschiedenen Aussagen von der „Geschichte“ *meine* Geschichte als Ganzes zum Vorschein kam, war der Zweck der Heideggerschen Übung in der *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS 1920).

Heideggers Interesse gilt dem ursprünglichen Vollzug, der zugunsten der Gehalte immer wieder preisgegeben wird. Seine Suche nach einem Exemplar der Existenz aus dem Vollzug und nicht aus dem Gehalt – für seine phänomenologische Interpretation – führt ihn zur urchristlichen Lebenserfahrung.

Heidegger bemüht sich zu zeigen: „Formalisierung und Generalisierung sind also einstellungsmäßig oder theoretisch motiviert“ (GA 60, 64). Damit aber hat sich Husserl den Zugang zum Phänomen der Zeitlichkeit gerade verdorben, seine Einstellung ist „eine Fälschung des Zeitproblems. Denn es wird damit ein *Rahmen* vorgezeichnet für das Zeitphänomen, aus dem *Theoretischen* heraus. Vielmehr muß das Zeitproblem so aufgefaßt werden, wie wir in der faktischen Erfahrung Zeitlichkeit ursprünglich erfahren – ganz abgesehen von allem reinen Bewußtsein und aller reinen Zeit. Der Weg ist also umgekehrt. Wir müssen vielmehr fragen: Was ist in der faktischen Erfahrung ursprünglich die Zeitlichkeit? Was heißt in der faktischen Erfahrung: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft? Unser Weg geht vom faktischen Leben aus, von dem aus der Sinn von Zeit gewonnen wird. Damit ist das Problem des Historischen gekennzeichnet“ (GA 60, 65).<sup>16</sup>

Erfolgte die Ausarbeitung des methodischen Ansatzes im Hinblick auf das durch das Christentum entdeckte Selbst,<sup>17</sup> wendet sich jetzt Heidegger konsequenterweise direkt der faktischen Lebenserfahrung zu, wie sie in den frühesten Briefen des Apostels Paulus vorlag. Dort werden wir sehen, daß Heidegger das neue lebensphilo-

<sup>16</sup> Um Husserls Vorgehensweise zu verstehen, ist es von Nutzen, auf den systematischen Ort hinzuweisen, an dem die Erörterung der Zeitproblematik stattgefunden hat. Es handelt sich hier um eine vierstündige Göttinger Vorlesung von 1904/05 unter dem Titel „Hauptstücke einer Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis“, die die Wahrnehmung im Hinblick auf die Konstitution der Zeitlichkeit untersucht hat. Dabei wurde der augustinische Ansatz übernommen und weiter radikalisiert. Die Akte des zeitverstehenden Geistes, sowohl die der ersten Untersuchung (das 20. Kapitel: *memoria, contuitus, expectatio*) als auch die der zweiten Untersuchung (das 28. Kapitel: *memoria, praesens intentio/attentio, expectatio*), werden als allgemeine Wahrnehmungsakte behandelt und präzise charakterisiert. Es ist wichtig zu sehen, daß Edmund Husserl die Zeit innerhalb der Phänomenologie der Wahrnehmung behandelt, also eines Aktes, der sich hauptsächlich auf das Schon-Gegebene richtet, um es bewußtseinsmäßig zu reproduzieren. Die Erwartung versteht er als ein „Wahrgenommen-sein-Werdendes“. Ihr Phänomen mit ihrer Produktivität bleibt der Analyse unerschwinglich. Es ist schade, daß der Scharfsinn Husserls mit dem 28. Kapitel haltmacht, ohne von der Mannigfaltigkeit des Erwartungs-Phänomens des 29. Kapitels (*expectatio futurorum, extensio ad superiora*) Gebrauch zu machen. An dem Phänomen der Erwartung scheiden sich kraß die Zeitauffassungen Husserls und Heideggers. Und es dauerte nicht mehr lange, bis das für Husserl wenig spektakuläre Phänomen für Heideggers Denkweg ein Meilenstein wurde.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Frankfurt/Main 1992) GA 58, 61.

sophische Paradigma der Zeit nicht etwa übernimmt, sondern aus der Explikation der faktischen Lebenserfahrung des Christentums neu zu gewinnen sucht, fern von theoretisch aufgebauten Ansätzen meistens platonisch-aristotelischer Provenienz, die er als eine Deformation des Ursprungs versteht: „Der Sinn dieser Zeitlichkeit ist auch für die faktische Lebenserfahrung grundlegend. (...) Diese Probleme wurden bereits im Mittelalter nicht mehr ursprünglich gefaßt, infolge des Eindringens der platonisch-aristotelischen Philosophie in das Christentum, ...“ (GA 60, 104).

### 3. Die paulinische Anthropologie im Blick Heideggers

Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus suchte seine Theologie in eine Anthropologie aufzulösen. Ausschließlich auf diese wird die Eschatologie bezogen und die Apokalyptik des kosmisch-naturhaften Geschehens außer acht gelassen. Heidegger interessiert bei Paulus die Explikation der gläubigen Existenz in ihrer Bezogenheit auf die Parusie.

Unsere Aufgabe wird es sein, die von Heidegger hervorgehobenen Strukturmomente der paulinischen Anthropologie in Hinblick auf ihre daseinsanalytische Relevanz zu untersuchen und in einen Focus zu bringen.

#### a. Die Zukünftigkeit des Geistes und die Gegenwärtigkeit des Fleisches

Heideggers Charakteristik des Apostels zeigt, daß er die Zeit in verschiedenen Tiefen gleichzeitig erlebt, von der Zeitlichkeit des Kommens – dem *kairos* – bis zu der Zeit der Welt – dem *chronos* –, und daß es die erste ist, die seine Aufmerksamkeit fesselt.

Nach der Eröffnung der eschatologischen Perspektive anhand der faktischen Lebenserfahrung Paulus', die sich vom Christusverfolger durch seinen Werdegang zum Apostel bis zum erhaltenen Auftrag erstreckt, greift Heidegger seine Verkündigung auf, welche das Verhältnis zum Gesetz und zum Glauben ins Zentrum stellt. Für den Lebensphänomenologen Heidegger liegt das Entscheidende der paulinischen Verkündigung in der Hervorhebung des Wie des Glaubens gegenüber dem Wie der Gesetzeserfüllung. Es kommt ihm jetzt darauf an, die beiden Verhaltensweisen in Sicht zu bekommen, die den Gesetzeswerken und der Glaubenskunde (Gal 3, 2–3) zugrunde liegen. Vor dem Hintergrund der von Heidegger früher getroffenen Unterscheidungen können wir uns hier fragen, ob in diesen beiden Fällen eine ursprüngliche Motivierung aus dem Vollzugssinn heraus möglich wäre oder aber eine Verdrängung dieser durch eine Motivierung durch den Gehaltssinn stattfindet. Heidegger charakterisiert mehrfach den Unterschied in dem Wie des Glaubens und der Gesetzeserfüllung durch den Verweis auf Phil 3, 13 – „Meine Brüder, ich schätze mich selbst noch nicht, daß ich es ergriffen habe. Eines aber sage ich: Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich zu dem, das da vorne ist“ –, woraus ersichtlich wird, daß sich hinter diesen verschiedenen Weisen verschiedene Zeitdimensionen verbergen: die des gegenwartsorientierten Verbleibens bei dem Bis-



herigen der Gesetzeserfüllung und die des sich der Zukunft öffnenden Harrens des Glaubens (GA 60, Anhang 128). Diese zwei Vollzugsweisen charakterisieren den Menschen in seinen Fleisch-Geist-Modalitäten, die von einer Zwei-Substanzen-Lehre strikt zu unterscheiden sind. Aus der analogia relationis und nicht aus einer analogia entis soll das Verständnis der menschlichen Existenz gewonnen werden. Anhand der paulinischen Gegenüberstellung von Fleisch und Geist bzw. von äußerem und innerem Menschen, die Heidegger als verschiedene Selbstvollzüge innerhalb der Selbstwelt auffaßt, gelingt ihm zum erstenmal die Freilegung der menschlichen Seinsverfassung in ihrer Uneigentlichkeit und in ihrer Eigentlichkeit (wenn auch die Vorlesung explizit nur zwischen der Selbstwelt und der eigentlichen Selbstwelt unterscheidet, GA 60, 118).

## b. Das Gewordensein aus dem Glauben

In den ersten zwei Kapiteln des 1. Thessaloniker-Briefes fällt Heidegger der stete Wortgebrauch von „geworden sein“ und „wissen davon“ bzw. „sich erinnern“ auf sowie auch der enge Zusammenhang, in dem diese Formulierungen auftreten. Diese Wiederholungen eines Wortes müssen vollzugsgeschichtlich verstanden werden als ein Ausdruck in einer Tendenz, einer immer wieder in der faktischen Lebenserfahrung aufbrechenden Motivierung. Die phänomenologische Explikation muß zu diesem motivierenden Ursprung, dem Vollzugszusammenhang, zurückfinden.

Setzte Heidegger in der Nachfolge Diltheys das Erleben und Verstehen – phänomenologische Anschauung, wie es noch in *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* heißt – in eins, gewinnt jetzt das Verstehen als das Wissen von dem Gewordensein – das kein Erinnern an ein früheres Vorkommnis, sondern die jeweilige Erneuerung der Existenz (im Falle des ursprünglichen Vollzugs) bedeutet – einen stark zeitlichen Charakter. Das Gewordensein – in der Sprache von SZ: die Gewesenheit – wird ständig miterfahren: Ihr jetziges Sein sei ihr Gewordensein und ihr Gewordensein ihr jetziges Sein.

Wir befinden uns auch hier auf den sicheren Spuren des Gedankens von der Zeit als dem individuierenden Prinzip, der in dem Vortrag vor der Marburger Theologenschaft 1924 formuliert wurde (*Der Begriff der Zeit*, 26). Zum erstenmal stellte Heidegger hier heraus, daß diese im Glauben aufgebrochene absolut qualifizierte Zeit ein Werden bewirkt.

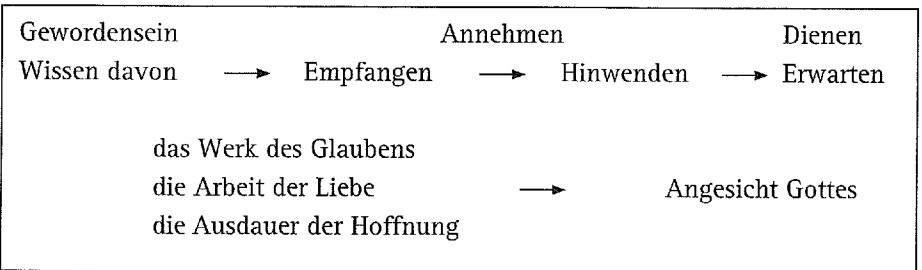
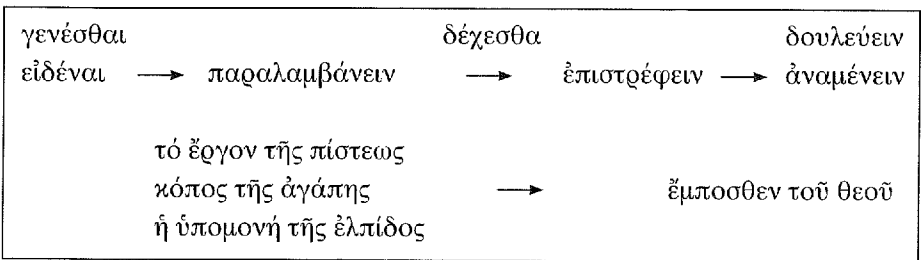
Der phänomenologische Befund Heideggers – das γενέσθαι – trifft den wesentlichen Zug des jüdisch-urchristlichen Weltverständnisses: die Schöpfung – die γένεσις –, die bei Paulus aufs engste mit der Eschatologie zusammenhängt. In der Vorlesung *Phänomenologie und Theologie* (1928) wird Heidegger den Glauben an den Gekreuzigten als Anfang der Geschichte und existentielle Wiedergeburt darstellen.

## c. Phasen des Gewordenseins

Die Umkehr zu Gott und Abkehr von den Götzen hat ihre dauernde Wirkung in einem Doppelten: Gott dienen und den Herrn erwarten. Das Werden und das Gewordensein seien jetzt als das Dienen und das Erwarten charakterisiert. Heidegger will in dieser Verbindung die Trias Glaube, Liebe und Hoffnung von 1 Thess 1, 3 wiederfinden.

Paulus betont es immer gern, daß Religion in erster Linie Gott Dienen ist. Dem „Gott Dienen“, der christlichen Lebensführung, tritt die christliche Hoffnung zur Seite: das Erwarten der Ankunft des Herrn, die Parusie.

Die Hermeneutik der Faktizität, wie Heidegger sie in der urchristlichen Lebens- erfahrung durchgeführt hat, brachte folgendes Schema des Werdens und des Gewordenseins hervor:



Mit dem Dienen bzw. Hüten und Erwarten sind gerade Bestimmungen gewonnen, die noch in der Spätphilosophie Heideggers das Wesen des Menschen ausmachen werden. Nach langem Hin und Her wird er zu der theologischen Herkunft, die stets Zukunft bleibt, zurückkehren. In bezug auf die „Kehre“ heißt es: „Wann und wie sie sich geschichtlich ereignet, weiß niemand. Es ist auch nicht nötig, solches zu wissen. Ein Wissen dieser Art wäre sogar das Verderblichste für den Menschen, weil sein Wesen ist, der Wartende zu sein, der des Wesens des Seins wartet, indem er es denkend hütet. Nur wenn der Mensch als der Hirt des Seins der Wahrheit des Seins wartet, kann er eine Ankunft des Seinsgeschickes erwarten, ohne in das bloße Wissenwollen zu verfallen.“<sup>18</sup>

<sup>18</sup> M. Heidegger, Die Kehre, in: Die Technik und die Kehre (8. Auflage, Pfullingen 1991) 41.

#### d. Die Welt in der Perspektive des Selbst vor dem Hintergrund des Eschaton

Heidegger fragt weiter, wie könnte man den Bezug und den Sinn des Bezugs des briefschreibenden Apostels zu den Thessalonikern charakterisieren, nachdem ein Gewordensein sich vollzogen hat, an dem Paulus in bestimmter Weise mitbeteiligt war. Der Grundzusammenhang sei hier die Erwartung der *παρουσία*. Ein Verharren in Trübsal, in absoluter Bekümmernis, dem nur die Ankunft ein Ende setzen kann. Aus ihr heraus und im Hinblick auf sie wird jede Leistung des Paulus, jeder Augenblick seines Lebens bestimmt. „Darum eben hielt ich es nicht mehr aus und schickte hin um Kunde von eurem Glauben, ob euch nicht der Versucher versucht habe, und unsere Arbeit vergeblich geworden sei“ (1 Thess 3, 5). Von der gleichen Spannung zeugen auch 1 Thess 3, 1–2 oder 2, 17.

War die Einzelbedeutung in Nachfolge Diltheys in ihrer Abhängigkeit von der Sinntotalität verstanden, die in jedem einzelnen Bedeutungserlebnis implizit mitbeansprucht wurde, stößt Heidegger bei Paulus auf konkrete Weisen des Begegnens der Welt, die alle in der Selbstwelt fundiert sind. (In dem Kontext der Relationierung der Weisen des Begegnens von Welt ist z.B. 1 Kor 7, 29–32 zu lesen, insbesondere in bezug auf die zwei fundamentalen Weisen: der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit.) Dadurch wird die Welt für ihn nicht eine Weise des Seienden, die in einem Zustand der Wachheit des Daseins ein und denselben Weltcharakter bekundet, sondern die Welt – als eine Weise zu sein – wird hier aus der Perspektive des Daseins, d. h. mit primärer Beziehung auf die Menschen, gedacht. Im Sommersemester 1928 heißt es:

„Wenn z. B. *Paulus* im 1. Korintherbrief und im Galaterbrief von *κόσμος οὗτος*: diese Welt, spricht, so bedeutet das: dieser Gesamtzustand des Seienden, und zwar nicht nur und nicht in erster Linie die Natur, das ‚Kosmische‘ in unserem Sinne; ‚diese Welt‘ besagt: dieser Zustand und diese Lage der Menschen, diese Art und Weise ihres Daseins, und zwar ihres Verhaltens zu den Gütern und Werken, zur Natur und zu allem, die Art der Schätzung der Güter. Ja, *κόσμος* ist direkt der Titel für die Weise, in der das menschliche Dasein ist, für seine Gesinnung, Denkungsart: *ἡ σοφία τοῦ κόσμου*. Bestimmt ist dieser *κόσμος*, dieses Wie, durch sein Verhältnis zu dem schon angebrochenen *κόσμος*, zum *αἰὼν ὁ μέλλων*; der Zustand alles Seienden wird gesehen mit Bezug auf das *ἔσχατον*, den Endzustand. Wiederum wird hier deutlich: *κόσμος* meint ein Wie, und zwar wesentlich bezogen auf Dasein und Zeit.“<sup>19</sup>

Das heißt aber, daß die Interpretation der paulinischen Selbstwelt als ein Prototyp für die Fundamentalontologie angesehen werden kann; fundamental in bezug erstens auf die Weise, dem Seienden zu begegnen, zweitens auf die Fundierung dieser Weisen in der Selbstwelt.

#### e. Die Zeit als eine Verhaltensweise der Urchristen

In der Erwartung der *παρουσία* stellen sich die Thessaloniker die Frage, wann die Ankunft erfolge (1 Thess 5, 1–12). Paulus' Antwort darauf machte Heidegger

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), hg. von K. Held (Frankfurt/Main 1978) 222.

stutzig, ja sie wird wirksam in den folgenden Jahren als eines der entscheidendsten Momente für sein Zeitverständnis. Aber geben wir das Wort an Paulus zurück:

„Über die Zeiten und Fristen aber – δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν –, Brüder, habt ihr nicht nötig, euch schreiben zu lassen; ihr wisset selbst zu gut – οἴδατε –, daß der Tag des Herrn kommt, wie ein Dieb in der Nacht. Wenn sie von Friede und Sicherheit reden, dann kommt das Verderben plötzlich über sie, wie die Wehen über die Schwangere; und sie können nicht entfliehen. Ihr aber, Brüder, seid nicht im Dunkeln, daß euch der Tag überfalle, wie der Dieb. Seid ihr doch allesamt Söhne des Lichtes, Söhne des Tages; nicht der Nacht gehören wir, nicht der Finsternis; so lasset uns denn nicht schlafen wie die anderen, sondern wachen und nüchtern sein“ (1 Thess 5, 1–7).

Paulus' Antwort auf die Wann-Frage stellt zwei verschiedene Lebensweisen vor: Die einen sind solche, denen es überhaupt darauf ankommt, über solche Dinge zu reden. Sie wollen in dem faktischen Leben nicht gestört sein, nichts zu befürchten haben, sie gehen in der Welt auf, weil sie Frieden und Sicherheit bietet. Diese Charakteristik betrifft also *das Verhalten zu dem, was mir begegnet*. Die anderen bleiben wach und aufmerksam, worin das Entscheidende des Verhaltens zur Parusie liegt. Das Wann sei bestimmt durch das Wie des faktischen Verhaltens: So sei die ganze Zeitlichkeit der Christen gar nicht objektiv zu charakterisieren, sondern nur aus dem Leben der Christen selbst.

„Das Ereignis der Parusie wird also seinem Geschehenssinn nach hingeordnet auf die Menschen, die sich ... in Berufene oder Verworfenen unterscheiden lassen“ (GA 60, 112). Die Verworfenen sind durch den Herrn dieser Welt, den Satan, geblendet, den Sinn zu erfassen. In der Bedeutsamkeit des Lebens befangen, können sie das Göttliche nicht prüfen (1 Thess 5, 21). Der Antichrist ist ein Widersacher des Glaubenden, der als Wissender sich in einem ständigen Vollzug der „Prüfung“ befindet (GA 60, 113) und der Gefahr des Verfehlens ausgesetzt ist.

Heidegger beachtet sehr die Weise der paulinischen Mitteilung, das Wie des Kundgegebenen. Seine Verkündigung sei ein bestimmtes Eingreifen in das eigene Wissen der Thessaloniker in einem bestimmten Augenblick. Paulus bringt die Thessaloniker zu einer Selbstausslegung ihres Gewordenseins. Er weiß, daß man die Existenz nicht durch Worte, sondern nur durch Existenz vermitteln kann. Die Helligkeit des eigenen Wissens um sein Gewordensein ist die paulinische Voraussetzung, die jedes Gerede und jede Spekulation als bloße Buchstaben abzutun erlaubt.

Von dem Wie der Verkündigung, der Weise der Antwort, ergibt sich für Paulus die Frage nach dem Wann der Parusie. Er verweist die Thessaloniker auf ihr eigenes Wissen, das sie haben, insofern sie geworden sind; er läßt also ihre Lebenserfahrung sprechen, ohne sie „objektivmäßig“ zu verbauen. Es wird hier nichts verkündigt, was nicht schon im Vollzug des Lebens wirksam wäre, nachdem er zuvor die Aufmerksamkeit und Wachsamkeit von ihnen abverlangt hat.

Für Heidegger ist der Bezugssinn zur Parusie radikal anders als alle Erwartungen (1 Thess 5, 1): er gibt die urchristliche Hoffnung wieder. Dabei wäre ursprünglich an kein in der Zukunft liegendes Ereignis zu denken, jede Anwendung auf die einstellungsmäßige Zeit, auf ein Wann des alltäglichen Lebens, führe in die Irre. Das Eschatologische – sei es im Chiliasmus, sei es im Adventismus – wurde dem Vorstellungsmäßigen preisgegeben. Es sei eine falsche Auffassung des Historischen,

einen Allgemeinbegriff des Historischen zu formen, um ihn dann in die einzelnen Problemstellungen hineinzutragen, anstatt von dem jeweiligen Vollzugszusammenhang auszugehen. Der Sinn der Zeitlichkeit sei ausschließlich aus dem Wie zu explizieren.

Heidegger faßt zusammen: Alle primären Vollzugszusammenhänge laufen auf Gott hin und vollziehen sich vor Gott. Aus jenem Vollzugszusammenhang mit Gott erwächst erst so etwas wie Zeitlichkeit. Der Sinn der Zeitlichkeit bestimmt sich aus dem Grundverhältnis zu Gott. Für den Christen ist entscheidend sein  $\tau\acute{o}$   $\nu\acute{\upsilon}\nu$  des Vollzuges, in dem er steht, und nicht die Erwartung eines als Zukunft in der Zeitlichkeit stehenden Ereignisses (z. B. die Messiaserwartung im Spätjudentum). Auch der Begriff des  $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$  hat im Verständnis Heideggers einen starken Vollzugscharakter (GA 60, 116, Anhang 136–137). Er betont seine erst spätere Wandlung zum Evangelium als einem literarischen Sondergut.

Das hier Gewonnene schlägt sich im Werk Heideggers in vieler Hinsicht nieder. In *Der Begriff der Zeit* (1924), der Urform von *Sein und Zeit*, wie es Gadamer bezeichnet hat, finden wir die paulinischen Gedanken wieder: „Die Zeit ist das Wie“ (a. a. O. 27), oder in bezug auf die Parusie-Erwartung, die später durch das Vorlaufen-zu ersetzt wird: „Das Vorlaufen-zu fällt in sich zusammen, wenn es verstanden wird als Frage nach dem Wann und Wie-lange-noch des Vorbei, weil Anfragen an das Vorbei im Sinne des Wie-lange-noch und Wann gar nicht beim Vorbei sind in der charakterisierten Möglichkeit, sie klammern sich gerade an das Noch-nicht-vorbei, sie beschäftigen sich mit dem, was mir möglicherweise noch bleibt“ (a. a. O. 19).

## f. Die Motivierung der Existenz durch Gott und durch die Welt

„Die Zeit drängt, und hinfort gilt es, daß, die da Weiber haben, seien, als hätten sie keine; die da weinen, als weinten sie nicht; die sich freuen, als freuten sie sich nicht; die da kaufen, als besäßen sie nicht; die mit der Welt verkehren, als hätten sie nichts davon. Denn die Gestalt dieser Welt ist am Vergehen!“ (1 Kor 7, 29–32).

Diese auf die Umwelt gehenden Sinnrichtungen, auf Beruf (1 Kor 7, 20), auf das Etwas, was man sei, so schreibt Heidegger, bestimmen in keiner Weise die Faktizität des Christen. Trotzdem sind sie da, sie werden dabehalten und erst eigentlich angeeignet. Diese Bezüge haben nicht die Möglichkeit, den ursprünglichen Sinn der urchristlichen Religiosität zu motivieren. Wohl mit dem Philemon-Brief im Auge formuliert Heidegger prägnant: Sei einer als Sklave berufen, so sollte er gar nicht in die Tendenz verfallen, daß er bei der Steigerung seiner Freiheit für sein Sein etwas gewinnen könnte. Es sei gleichgültig, in welcher umweltlichen Bedeutung er steht. Der Sklave als Christ sei frei von aller Gebundenheit, der Freie aber als Christ wird Sklave vor Gott. „Die Bedeutsamkeiten des Lebens bleiben, aber ein neues Verhalten entsteht“ (GA 60, 116). Es handelt sich um ein neues Grundverhalten, welches die daseienden Bedeutsamkeiten des wirklichen Lebens so aneignet, daß sie für den Christen keine herrschende Motivierung darbieten könnten. In dieser Relativierung der Wirklichkeit, die auf eine Relationierung durch den Geist

zurückzuführen ist, gilt: „Alle umweltlichen Bezüge müssen hindurchgehen durch den Vollzugszusammenhang des Gewordenseins, so daß dieser dann mit da ist, aber die Bezüge selbst und das, worauf sie gehen, in keiner Weise angetastet werden“ (GA 60, 120).

Diese durch den Geist ermöglichte Relation zu der Wirklichkeit, die ihr den „als ob nicht“-Charakter, von dem Paulus im 1 Kor 7, 29–32 gesprochen hat, verleiht, ist kein Werk des Menschen, sondern eine Gnade. (Den Gegensatz Gesetz – Glaube versteht Heidegger auch als den von Gesetz – Gnade, worauf wir noch eingehen werden, vgl. GA 60, 121–122 und Anhang 127).

„Ohne die christliche Faktizität würden die Bedeutsamkeiten des Lebens entscheiden und den Bezugszusammenhang modifizieren. Aber hier läuft die Sinnrichtung des faktischen Lebens entgegengesetzt. Der Vollzug übersteigt die Kraft des Menschen. Er ist aus eigener Kraft nicht denkbar. Von sich aus kann das faktische Leben nicht die Motive hergeben, um auch nur das γενέσθαι zu erreichen“ (GA 60, 122).

Heidegger sieht die christliche Existenz aus dem Vollzug lebend, der erst das Verhalten zu den Gehalten bestimmen läßt. Für einen Christen gilt, daß seine Bezüge zur umweltlichen Bekümmernng ihren Sinn nicht aus gehaltlichen Bedeutsamkeiten erfahren, worauf sie gehen, sondern umgekehrt: aus dem ursprünglichen Bezug, dem eigentlichen Selbst, bestimmen sich der Bezug und der Sinn der gelebten Bedeutsamkeit.

Heidegger deckte hier eine Struktur auf, die er das Verstehen erstens aus der Welt, zweitens aus dem Worumwillen des eigenen Selbst benennen wird (SZ 146).

#### g. Die Ausschaltung der Motivierungen der Welt im Kreuz

Das „eigentliche Grundstück des Christentum, demgegenüber es nur Glaube oder Unglaube gibt“ (GA 60, 71) nannte Heidegger das Skandalon des Kreuzes (Gal 5, 11). Sein „Anstoß darf nicht aufgefangen und abgeschwächt werden durch eine Aufnahmestellung, die durch Reden und Weisheit daran vorbeisieht, sich also nicht radikal offen hält“ (ebenda). „Kreuz und entsprechend Kreuzespredigt“ (1 Kor 1, 17 f.) soll „der Abfallstendenz des Lebens und der Einstellung in mitweltliche Tendenzen (Weisheit der Griechen)“ entgegenwirken.

Die andersartige Botschaft des Paulus war in seiner Umwelt nur schwerlich zu vermitteln. Die Neigung des Menschen, sich mit der Welt zu vergleichen, fiel dem Glaubenden in den Rücken, indem sie den ursprünglichen Bezug, aus dem sich der Glaubende empfängt, verstellte und die Empfängnis des unvorhersehbar Neuen verhinderte. Mit diesem Bezug käme es erst zu einer eigentlichen Zueignung der Welt. Um diese bedrohlichen Motivierungen, die von der Welt ausgehen, auszuschalten, erklärt Paulus angesichts des Wirkens Gottes jegliches Kalkül des Menschen in der Welt für töricht (1 Kor 26 ff.).

Das paulinische Sinnbild des Sterbens, das „Kreuz“, ist mehr als die Epoche, die von dem Faktischen in den Spielraum der Möglichkeiten überführt. Das „Kreuz“ ist eine Epoche im Sinne des Außerkraftsetzens des Spielraumes der Möglichkeiten,

der Bedeutsamkeiten, ein Aussteigen aus dem Bewandtniszusammenhang der Welt. Das „Kreuz“ macht mich frei für die Übernahme meines Selbst in der Welt und mit den anderen. Wir werden diese Figur in dem „Sein-zu-Tode“, das Heidegger als das „von der Welt gehen“ bezeichnete, wiederfinden.

Das Kreuz ist für Paulus die Schwelle der Bekehrung von dem Vollzug gemäß dem Fleische zu dem Vollzug aus dem Geist. In diesem Sinn schrieb J. Ratzinger in bezug auf Gal 2, 20: „Aber die Bekehrung ist im paulinischen Sinn etwas sehr viel Radikaleres als etwa die Revision einiger Meinungen und Einstellungen. Sie ist ein Todesvorgang. Anders ausgedrückt: Sie ist ein Subjektwechsel. Das Ich hört auf, autonomes, in sich stehendes Subjekt zu sein. Das Ich geht nicht einfach unter, aber es muß sich in der Tat einmal ganz fallen lassen, um sich dann in einem größeren Ich und zusammen mit diesem neu zu empfangen.“<sup>20</sup>

Das Phänomen des Kreuzes, das Heidegger im Auge hat, läßt sich in zweierlei Hinsicht noch unterscheiden:

a) Das Kreuz im Sinne einer Ausschaltung der Motivierungen der Welt – der Um- und Mit-Welt – und gesteigerter Aufmerksamkeit auf den Selbstvollzug. – Hier tut sich erst die Einsicht in die Tiefen des Selbstvollzuges auf, indem das uneigentliche Selbst – das Fleisch – dem eigentlichen Selbst – dem Vollzuge aus dem Geist – weichen muß und der Gnadencharakter des auf Gott angewiesenen eigentlichen Selbst zum Vorschein kommt. Dieser Selbstvollzug „übersteigt die Kraft des Menschen. Er ist aus eigener Kraft nicht denkbar, ... sondern stammt von Gott“ (GA 60, 121f.). Das Kreuz in diesem Sinne führt in die Zeitlichkeit zurück, die fundamental ist sowohl für die faktische Lebenserfahrung als auch „für Probleme wie etwa das der Ewigkeit Gottes“ (GA 60, 104).

b) Das Kreuz im Sinne einer Zurückhaltung von der Vergegenständlichung und Objektivierung des Vollzuges, eine Art der phänomenologischen Reduktion mit einer extremen Betonung des Noetischen; bei Heidegger in der Gestalt des Bezugssinnes und seiner Motivierung durch den Vollzugssinn – wobei dazu noch die Einsicht hinzukommt, „der Vollzug *gründet* in einer *Erwählung*“ (GA 60, Anhang 149 f.).

Nur im Vollzug selbst liegt die Realität und der Anspruch ihrer Rechtmäßigkeit. (In diesem Zusammenhang ist an den Schelerschen Ansatz zu erinnern.)

Diese Kreuzproblematik ist schließlich im Zusammenhang mit Röm 1, 20 zu nennen, einem Satz, der mißdeutet wurde als „die aus Paulus genommene Bestätigung des Platonismus“ (GA 60, *Augustinus und der Neuplatonismus*, Anhang II, 281).

Das „Kreuz“, welches alle Bindungen mit der Welt aufhebt, bringt dem Menschen die absolute Vereinzelung. Das Ausharren zwischen Gott und den abgestobenen Motivierungen der Welt bringt Angst mit sich, die nur ein Vertrauen einzustellen vermag (2Kor 4, 8): „... arbeitet jetzt noch viel mehr, in meiner Abwesenheit, mit Furcht und Zittern an eurer Rettung. Denn Gott ist es, der in euch wirksam macht das Wollen wie das Wirken, des Wohlgefallens wegen“ (Phil 2, 12 f.).

<sup>20</sup> J. Ratzinger, Theologie und Kirche, in: Internationale Katholische Zeitschrift 51 (1986) 515–533.

Das Ausharren bedeutet für Heidegger die radikalste Offenheit, über die man nicht hinauskommen kann. Er wendet sich gegen Jaspers' Explikation der christlichen Lebenserfahrung, die Gott blasphemisch mit Halt-Geben und Halt-Gewinnen zu beschreiben versucht. Für Heidegger ist Gott dadurch schon zu einem Korrelat einer Bedeutsamkeit abgerutscht, in eine neue, widersinnige „christliche Weltanschauung“.

#### h. Die Paulinische Verkündigung als eine Explikation des Vollzuges

Die Eigenart der Paulinischen Verkündigung lag darin, wie wir gesehen haben, daß er mit einem Gedanken ansetzte, um dann seine weitere Entfaltung dem Selbstvollzug seiner Hörer zu überlassen. In diesem Sinn wird auch die Heideggerische Formalität zu verstehen sein (vgl. GA 29/30, 428 f.). Sie will den eigenen Vollzug in Gang setzen, damit sich sein Gehalt mit jeweils einem konkreten Inhalt füllen kann.

Für die *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923) ist die paulinische Vorgehensweise, wie schon erwähnt, geradezu ausschlaggebend. Die Hermeneutik wird dort bestimmt als ein „*Wachsein* des Daseins für sich selbst“. Sie ist als „auslegendes Mitteilen“ ein Wesenskonstituens der Faktizität. Paulus als Hermeneut der Gemeinde will – in der Sprache Heideggers gesagt – ihre Konstitution, d.h. „Erneuerung“, – Paulus selbst spricht von einer „Erneuerung des Denkens“ – nicht aus den Möglichkeiten der Welt, sondern aus dem „Worumwillen des eigenen Selbst“ für die Welt (SZ 146). Er ruft zum „Sich verlegen“ des Verstehens in eigene Möglichkeiten auf. Er bringt keine neue Lehre, sondern bekehrt zu einer immerwährenden „Hermeneutik der Faktizität“.

#### 4. Die Bedeutung der paulinischen Studien Heideggers

Fassen wir das Vorgehen von *Sein und Zeit* im Hinblick auf das in der Beschäftigung mit dem Apostel Paulus Gewonnene oder lediglich Vorgezeichnete zusammen. Heidegger stellt am Anfang seiner Untersuchung die Frage nach dem Sinn von Sein. Der Sinn, das Woraufhin des primären Entwurfs meint eine Horizontalität, in der das menschliche Dasein der Welt begegnen kann. Diese Frage kann daher überhaupt nur auf dem Fundament der Analytik des Daseins gestellt werden. Das heißt, sie ist ohne eine vorangehende, formal anzeigende Hermeneutik der Faktizität nicht möglich.

##### a. Die formal anzeigende Hermeneutik

Weil das Dasein als Vollzug aufgedeckt wurde, wird es in seinen einzelnen Vollzügen nur in einem Nachvollzug erlebt, und d.h. mit eigenem, konkretem Inhalt erfüllt. Die Ansätze für dieses Verfahren einer formal anzeigenden Hermeneutik fand



Heidegger in der besonderen Art der paulinischen Verkündigung, wenn auch die Hermeneutik ihm aus seinen früheren theologischen Studien nicht unbekannt war.

Wer das Dasein in seinem Ganzsein während des Ganges der Untersuchung begleiten will, muß den Nachvollzug seiner vorgezeichneten einzelnen Seinsweisen von der Alltäglichkeit bis zur Entschlossenheit mitmachen.

Die Schlüsselrolle, die die formal anzeigende Hermeneutik der Faktizität bekam, wurzelte zuerst in der Prämisse, daß Aussagen über das Transzendente – sei es Gott oder, wie später bei Heidegger, das Sein – in Aussagen über das Dasein fundiert sein müssen, sich transzendental-vollzugsmäßig ausweisen sollen. Zweitens aber dürfen diese Aussagen eigentlich keine Aussagen sein, sonst – wie Heidegger in dem Bultmann-Seminar (1924) im Anschluß an die Luthersche Auslegung Genesis 3 hervorgehoben hat – verliert der Mensch seine Gottebenbildlichkeit und fällt aus dem ursprünglichen Vollzug mit Gott heraus, hinter den Aussagegehalten zurückbleibend.

### b. Die Alltäglichkeit

Heideggers Analyse des Daseins begann mit der nächsten Seinsweise, in der das Dasein zunächst und zumeist existiert: die Alltäglichkeit. In dem indifferenten Modus der Alltäglichkeit wird noch nicht entschieden, ob sie als ein eigentlicher oder uneigentlicher Selbstvollzug gedacht wird. Durch diese anfängliche Indifferenz, mit der die Alltäglichkeit behaftet ist, kann man sie mit dem paulinischen Vollzug des Fleisches vergleichen, insofern nämlich das Fleisch bei Paulus nicht antitheistisch zum Geist, sondern absolut gebraucht wird, bezeichnet es bei ihm einen „normalen Zustand“. Diese Erkenntnis wird besonders bei Luther in seinem Galaterbrief-Kommentar (1519) bekräftigt (vgl. auch WA 18, 735, 31–35).

### c. Der uneigentliche Selbstvollzug

Hinter dieser Alltäglichkeit erblickte Heidegger weiter eine Weise der Selbsthabe, die er die Uneigentlichkeit nennt. Das Uneigentliche der Uneigentlichkeit als einer *positiven Vollzugsweise* resultiert daraus, daß der Selbstvollzug sich durch die Bedeutsamkeit der Welt motivieren läßt. Das Selbst eignet sich eine Auslegungstendenz an, in der das Sein des eigentlichen Selbst auf den Bereich des Zuhandenen und Vorhandenen nivelliert wird. Dieses auf das Vorhandensein nivellierte Seinsverständnis eignet nach Heidegger sowohl der Wissenschaft, aber auch der abendländischen Philosophie an.

### d. Das Nichts als Grundstein des Selbst

Dem durch die Bedeutsamkeit der Welt motivierten uneigentlichen Selbstvollzug setzt die Angst nach und bedroht diesen ständig. In der Angst verliert die Welt ihre Bedeutsamkeit. Mit dem Ausbleiben der Bedeutsamkeit erfährt sich das Selbst nicht

als eine Substanz oder als ein Aktzentrum, sondern als eine ursprüngliche, haltlose Offenheit. Dieses stimmungsmäßig erfahrene Nichts ist der Grundstein des Selbst.

Neben der Angst wird der uneigentliche Selbstvollzug durch das Gewissen inhiert. Zu der Erfahrung des Selbst als eines Ganzen kommt es aber erst im Sein zum Tode. Erst im Tode wird der eigentliche Selbstvollzug vollkommen evident.

Heidegger hat gerade im Einklang mit Paulus und in der Rhetorik der Lutherischen Theologie der Herrlichkeit von der Herrlichkeit der Alltäglichkeit gesprochen. Ihre Bedeutung wurde durch das im Tode enthüllte Nichts aufgehoben. Der Ort, an dem das Selbst zu sich gelangte, um sich mit seinem Grund zu versöhnen, ist – wie auch bei Paulus und Luther – nur durch das Nichts des Todes zu erreichen.

### e. Das Sein zum Tode

Der Übergang der Vollzugsweisen im Vorlaufen in den Tod bewirkt mit dem Auslöschung der Bedeutsamkeit der Welt ein Auslöschung des alltäglichen Worumwillens als des uneigentlichen Selbst. In dem Tod des uneigentlichen Selbst zeigt sich angesichts des Nichts das eigentliche Selbst, indem das Nichts dem Dasein von ihm eigener und angemessener Auslegungstendenz Kunde gibt.

Das Sein zum Tode, das eine Konkretion des teleologischen Charakters des „Sichvorweg“ der Sorge ist, gilt zunächst als ein Sein zu einer ausgezeichneten Möglichkeit. Dies kann jedoch nicht als Aussein auf ein Mögliches im Sinne von Besorgen seiner Verwirklichung aufgefaßt werden. Wäre der Tod als ein Mögliches der Verwirklichung innerhalb des Bewandnisganzen zu verstehen, „müßte das Besorgen der Verwirklichung dieses Möglichen eine Herbeiführung des Ablebens bedeuten. Damit entzöge sich aber das Dasein gerade den Boden für ein existierendes Sein zum Tode“ (SZ 261).

Das Sein zum Tode ist ein ausgezeichnetes Verhalten zum Möglichen, welches sich entscheidend von dem besorgenden Aussein auf ein Mögliches unterscheidet. „Das besorgende Aussein auf ein Mögliches hat die Tendenz, die *Möglichkeit* des Möglichen durch Verfügbarmachen zu *vernichten*, es sieht weg von dem Möglichen auf das bloße Wofür-möglich“ (a. a. O.). In seinem Sein zum Tode dagegen muß die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden (a. a. O.). Auch das Erwarten als ein Verhalten zum Möglichen kommt hier nicht in Betracht, denn das „Erwarten ist nicht nur gelegentlich ein Wegsehen vom Möglichen auf seine mögliche Verwirklichung, sondern wesentlich ein *Warten auf diese*“ (SZ 262).

Im Erwarten liegt nach Heidegger ein „Abspringen vom Möglichen und Fußfassen im Wirklichen, dafür das Erwartete erwartet ist. Vom Wirklichen aus und auf es zu wird das Mögliche in das Wirkliche erwartungsmäßig hineingezogen“ (a. a. O.). Diesem Erwarten als dem unangemessenen Verhalten der Erschließung des Möglichen setzt Heidegger – wie er das schon in seiner Interpretation des Verhaltens der Thessaloniker zur Parusie herausgearbeitet hat – ein anderes entgegen: das Vorlaufen in die Möglichkeit. Dieses Vorlaufen macht das eigentliche Sein zum Tode aus. Dieses Sein zum Tode ist einem Wirklichen so fern wie möglich, dieser Tod gibt

nichts zu „Verwirklichendes“, er bedeutet die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz.

Weil der Tod das Dasein aus seiner Verborgenheit in dem Weltganzen herausreißt, *vereinzelt* er das Dasein – „beansprucht dies als einzelnes“ – und macht die Übernahme des *eigensten* Seinkönnens möglich, nachdem „es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner Selbst dem Man entrissen bleibt, das heißt vorlaufend sich je schon ihm entreißen kann“ (SZ 263).

Diese eigenste Möglichkeit, weil jeder Bewandnis bar, muß als unbezüglich charakterisiert werden. „Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst“ (a. a. O.). Dies geschieht, nachdem das Sein zum Tode, welches wesenhaft Angst ist, bekundet hat, „daß das innerweltlich Seiende an ihm selbst völlig belanglos ist, daß auf dem Grunde dieser Unbedeutsamkeit des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt“ (SZ 187).

Die Vereinzelnung bedarf einer Unbezüglichkeit als der Ausschaltung der Bedeutsamkeit der Welt, der Ausschaltung der Versuchung, sich aus der Bedeutsamkeit her zu begreifen. Erst jetzt, wo alles Seiende entgleitet, wo es keinen Halt mehr gibt (WiM 32), wo das Dasein sich ins Offene wendet, von dessen Nichtigkeit bedroht, erfährt es die pure Weltlichkeit der Welt. In der Formulierung Heideggers aus seiner Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* (1929) heißt es: „Ohne die ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit.“ Erst jetzt, nachdem das Dasein über seinen Entwurf entschieden hat, d. h. sich auf konkrete Weltlichkeit festgelegt hat, hat es damit die Grundlagen für die Offenbarkeit zum Seienden festgelegt, es wird dem Seienden im Rahmen des selbstgewählten Entwurfs und seiner bestimmten Auslegung begegnen können.

Hiermit erreicht Heidegger einen Höhepunkt sowohl in der Analytik des Daseins als auch in der Schlüsselfrage nach dem Sinn von Sein. Denn der existentielle Tod öffnete eine neue Horizontalität, in der das Selbst nicht mehr in der Gegenwarts-perspektive, sondern in einer Zukunftsperspektive erschienen ist. Diese existentielle Zukunft aus dem Sein zum Tode ließ erst den vollen Sinn von Sein erfahren: „Das moribundus gibt dem sum allererst seinen Sinn.“ Der existentielle Tod übernahm die Rolle des „Wortes vom Kreuz“, das sowohl für Paulus als auch für Luther die Ermöglichung des Vollzugs mit Gott bedeutete.

## f. Der eigentliche Selbstvollzug

Des eigentlichen Selbstvollzugs, der Entschlossenheit, wird das Dasein erst im Tode einsichtig. Diese Einsicht offenbart zugleich, daß das Dasein seines eigentlichen Selbstvollzugs nie mächtig wird, daß es zwar in einer Übermacht seiner Freiheit die Möglichkeiten in seinem Vollzug wählen kann, nicht aber den Vollzug selbst. Die erfahrene Ohnmacht zeigt den Menschen in seiner apriorischen Wesensbestimmtheit, sie zeigt seine Nichtigkeit, seine Geworfenheit, vor allem in bezug auf die Weise des Vollzugs. „So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen“ (WiM 38, vgl. GA 60, 122).

Der eigentliche Selbstvollzug wird – wie schon die Angst, die Stimme des Gewissens und der Tod durch kairologische Momente charakterisiert, die Plötzlichkeit und die Unbestimmtheit, die seine Unableitbarkeit aus der sich datieren-lassenden Welt andeuten. Da das Dasein den eigentlichen Selbstvollzug eigenmächtig nicht bewerkstelligen kann, wird es zu einer Wachsamkeit und Bereitschaft aufgefordert; nur dann werden wir eigentlich, „wenn wir darauf gewartet haben und warten können“ (GA 29/30, 510).

Die entworfene Ganzheit des menschlichen Daseins deckt sich mit der von Paulus vorgezeichneten und weiter durch Luther fortgesetzten Anthropologie der gläubigen Existenz.

Neben der absoluten Verwendung des Begriffes Fleisch bei Paulus gibt es die antithetische Verwendung des Begriffspaars Fleisch und Geist. Heidegger hat gerade die beiden Vollzugsweisen zum ersten Mal in seiner Vorlesung vom WS 1920/21 aufgegriffen und als das uneigentliche und das eigentliche Selbst dargestellt.

Die theologische Anthropologie wurde weiter von Luther in der *Disputatio de homine* der philosophischen Definition des Menschen als dem Übereinander von Leib, Seele und Geist entgegengehalten. Das Zentrum der Existenz bildet für Luther so wie auch für Paulus das Herz oder das Gewissen, in dem der gesamte Mensch versammelt und über sich selber hinausgetrieben wird. Den paulinischen Rechtfertigungsgedanken führt Luther in seiner Existenzcharakteristik als eine Grenzscheide aus zwischen der Hoheit der menschlichen Vernunft und der Willenskraft im Bereich der von Gott zugewiesenen Möglichkeiten und deren Ohnmacht im Horizont unserer Existenz vor Gott. In dem Sinne spricht auch Heidegger von Ohnmacht der Überlassenheit und Übermacht der kontingenten Freiheit.

In analoger Weise wie für Paulus und Luther die Heilsbotschaft im Hören empfangen wird, wird auch für Heidegger das existentielle Hören der Stimme des Gewissens zum wichtigen Ansatz des eigentlichen Selbstvollzuges.

Die Existenz bei Paulus und Luther hat drei Strukturmomente, die auch der Analytik des Daseins zugrunde liegen. Sie ist:

a) *extrinsisch*: im ersten Fall, weil auf Gottes Rechtfertigung angewiesen, im zweiten Fall, weil auf die geworfene Möglichkeit der Welt und primär auf den außerhalb der Selbstverfügung liegenden Selbstvollzug angewiesen;

b) *responsorisch*: im ersten Fall ist der Mensch aus einem ewigen Selbstgespräch Gottes heraus erschaffen, allein ihm eignet eine Bewegtheit zwischen der Sinngebung und Sinngestaltung an, im zweiten Fall wird das Dasein zu einer Bewegtheit zwischen dem Zuspruch des Seins und dem Entsprech des Menschen;

c) *eschatologisch*: in beiden Fällen auf die Zukunft gerichtet und von ihr erschlossen.

Eine zweifache Ähnlichkeit wird das Geschehen der Geschichtlichkeit, welches in dem eigentlichen Selbstvollzug, in der Entschlossenheit gründet, mit der Heideggerschen Bestimmung des Glaubens haben; erstens die Unverfügbarkeit des Selbstvollzuges, zweitens die Bewegtheit zwischen dem Tod und der Geburt, die die Geschichtlichkeit ermöglichen wird.

### g. Die Welt aus der Perspektive des Selbst

An dieser Stelle wird sichtbar, daß das Phänomen der Welt bei Heidegger die zwei entgegengesetzten Momente der Bedeutsamkeit und des Worumwillens umfaßt. Diese doppelte Horizontalität des eigentlichen und des uneigentlichen Selbst ist darauf zurückzuführen, daß Heidegger die Bedeutsamkeit jeweils in einem der beiden Selbst als dem letzten Wozu fundieren läßt. Nach seiner eigenen Aussage war die Weltlichkeit primär im Christentum erfahren, und wir erinnern uns, wie Heidegger die paulinische Um- und Mitwelt in einer Selbstwelt gründen läßt. In der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) wird Heidegger sagen: „Zur Intentionalität gehört nicht nur ein Sich-richten-auf und nicht nur Seinsverständnis des Seienden, worauf es sich richtet, sondern auch das Mit-enthüllt-sein des Selbst, das sich verhält“ (ebenda 225).

### h. Die Zeitlichkeit des Daseins

Mit der von Paulus aufgewiesenen Zeit als einer Verhaltensweise und der *distinctio animi* des Augustinus im Auge bestimmt Heidegger die Zeitlichkeit als ein ekstatisches Geschehen, das eigentlich von der Zukunft oder uneigentlich von der Gegenwart bestimmt sein kann. Diesem Geschehen gemäß wird der Seinsbegriff entweder auf den Bereich der Anwesenheit eingeschränkt und nivelliert oder in seinem vollen Umfang als Geschichtlichkeit ausgelegt. Diese Kritik der nivellierten Seinsauslegung hat schon Luther anhand des Römerbriefes gegen Aristoteles angewendet.

Was fundamentale Geschehen der Zeitlichkeit eröffnet zuerst die Möglichkeit des Selbstvollzugs; in deren bestimmter Ausgelegtheit, Aufgeschlossenheit wurde das Dasein von den geworfenen Möglichkeiten der Welt schon in einer bestimmten Weise angegangen. Auf diese Weise ermöglichte die Zeitlichkeit einen „Welteingang“.

## 5. *Philosophia crucis*

Die Entschlossenheit als der eigentliche Selbstvollzug zeigte, daß die Weisen der Gegebenheit des eigentlichen Selbst – die Angst, das Gewissen, der Tod – einen gemeinsamen Nenner haben: Es ist die Transzendenz, das Nichts. Die Entschlossenheit enthüllt den Grundstein des menschlichen Selbst als das Nichts. Aber müssen wir nicht umgekehrt sagen, daß das Nichts uns als eine radikalste Offenheit, d.h. Entschlossenheit, enthüllt? Denn: „So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen“ (WiM 15). Die *Philosophia crucis* ist ein Geschehen, dessen Anfang der erwartete Tod und dessen andere Seite die Geburt ist.<sup>21</sup> Das bedeutet für eine Philo-

<sup>21</sup> In diese Richtung deutet M. Theunissen die *meditatio mortis* bei Kierkegaard. Er vermutete ihren Beweggrund in der Prämisse, wonach der christliche Glaube an die Auferstehung im Gegensatz zur griechischen Unsterblichkeitshoffnung den Glauben an den Tod voraussetzen muß.

sophie, die das Letzte, das Nichts bedenken will, daß sie keine Werkphilosophie sein darf, sondern eine Kreuzphilosophie werden muß. Kreuzphilosophie in einem zweifachen – methodischen und existentialen – Sinne:

a) Ihre Methode sollen „Wege – nicht Werke“ sein;<sup>22</sup> sie muß, wie das Paulus vorgemacht hat, um die Gottebenbildlichkeit nicht zu verlieren, zu einer Hermeneutik der Faktizität führen. Dieser freigelegte Selbstvollzug darf nicht unter einer Anhäufung von Gehalten untergehen. Sie fordert eine ständige Destruktion der deformierten Lebendigkeit und einen Rückgang in den Ursprung.

b) Die Philosophie verlangt nach einer Bereitschaft, nicht nur von den Gehalten abzusehen, sondern das Nichts zu empfangen, was ein Absterben der Bedeutsamkeit der Welt, einen Überstieg ihrer bedeuten wird. Unser eigentliches Selbst ist nicht mehr in unserer Macht und Verfügungsgewalt, und das ist der entscheidende Befund der Heideggerschen *philosophia crucis*. Sie erschließt nur dem ihren Sinnhorizont, der den Mut zur Angst erbringt und vor der radikalsten Offenheit, vor dem Nichts auszuharren bereit ist. Nur so können wir eigentlich sein, wenn wir uns dem Nichts nicht verschließen, „wenn wir darauf gewartet haben und warten können“. Diese *philosophia crucis* ist ohne die radikalste *metanoia* der bisherigen Existenz nicht vollziehbar.

Vermochte Luther mit seiner *theologia crucis* nicht, den Boden zu einer philosophischen Auseinandersetzung mit der Werkphilosophie des Aristoteles zu schaffen, nahm Heidegger das in Paulus, Augustinus, Luther und Kierkegaard lebendige Motiv wieder auf, um einen neuen Anfang in der Philosophie freizulegen. Der neue Anfang ist aber strenggenommen eine Wiederholung des Motivs, die nur dann möglich ist und gelingen kann, wenn das Dasein sich aus seiner Uneigentlichkeit wieder vorholt, um das schon einmal Entworfenene neu zu entwerfen. Diese *philosophia crucis* kann schließlich als *radikalste* Form der phänomenologischen Einstellung angesehen werden. Hat schon Husserl richtig gesehen, „daß die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige Epoche zunächst wesensmäßig eine völlige personelle Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist“<sup>23</sup>, führte Scheler die phänomenologische Reduktion in Form einer „Christianisierung“ der Phänomenologie (der „ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit“, später machte er auf die Weltverneinungsgedanken Buddhas aufmerksam) auf den „moralischen Aufschwung“ zurück und – wohl mit der augustininischen *humilitas superbia* Antithese im Auge – sprach von der „Verdemütigung des natürlichen Ich und Selbst“, und Heidegger sah mit der trostlosen Nüchternheit seiner protestantischen Lehrer die Ohnmacht der phänomenologischen Reduktion als einer *curvatio in se ipsum* aufzuheben. Diese phänomenologische Einstellung ist für ihn so gesehen außer Verfügungsgewalt des Men-

<sup>22</sup> „Wege – nicht Werke“ hat Martin Heidegger noch vor seinem Tod im Jahre 1976 als Motto der Gesamtausgabe gewählt.

<sup>23</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hg. von W. Biemel (Haag 1954) 140.

schen, mehr eine Gnade als eine Technik, die nie ohne den existentialen Tod der vitalen Bedürfnisse des Menschen und die Aufhebung der Motivierungen seiner natürlichen Umwelt zu empfangen ist.

Die philosophia crucis Heideggers ist viel radikaler als eine „völlige personale Wandlung“ Husserls oder ein „moralischer Aufschwung“ Schellers. Dies resultiert daraus, daß die Heideggersche „Sorge“ als die Beziehung des Daseins auf den Logos, die Gesamtheit des Seins, im Gegensatz zur „transzendentalen Intentionalität“ Husserls oder der „transzendentalen Apperzeption“ Kants zur bloßen „Aktualisierungsstätte des Geschehens des Inneseins der Ausweglosigkeit des Daseins – seiner ‚Hineingehaltenheit‘ in das Nichts maßloser Ohnmacht“<sup>24</sup> wird.

Der Heideggersche Entwurf, von dem paulinischen Gedanken vom Kreuz stark beeinflusst, geht über diesen weit hinaus, indem er an solchen Phänomenen wie Sehnsucht und Zuversicht (Röm 5, 1–11; 8, 14–39) vorbeisieht und an ihre Stelle einseitig die Angst vortreten läßt (Phil 2, 12), die nicht mehr christlich ist, sondern – wie Metzger bemerkte – zum Attribut des partnerlosen Subjekts geworden ist, „das sich nicht aus seinem Verhalten zum Un-endlichen, sondern aus der Übernahme der Geworfenheit des unendlichen Seins in das Da versteht“.

Heidegger interessiert primär die ontologische Dimension der philosophia crucis. Ontologisch gesehen richtet sich diese gegen die aristotelische Lehre von der Priorität der Wirklichkeit. Gerade diese Lehre machte das Mögliche zu einem „Halbseienden neben dem Seienden“.<sup>25</sup>

Hat sich das aristotelische Verständnis von δύνναμις und ἐνέργεια – von Möglichkeit und Wirklichkeit – mehrfach verändert, so z. B. um die Annahme, „daß es in der Welt viel mehr Mögliches als Wirkliches geben müßte, da doch von jedem Gegenwartsstadium aus eine Vielheit von ‚Möglichkeiten‘ für diese Zukunft offensteht, von denen hernach stets nur eine Wirklichkeit wird“ (ebenda 422), so bleibt noch immer das wirklichgewordene Mögliche an der Priorität des Wirklichen orientiert.

Den deutlichsten Fall von dem abgewandelten Verständnis der Welt als Wirklichkeit bietet die Phänomenologie Husserls an, die sich zwar von dem Faktischen kraft der Epoche frei zu machen vermochte, um das breite Spektrum der dahinter sich verbergenden Möglichkeiten offenzulegen; diese Möglichkeiten sind aber in einem fertigen „eidetischen System“ festgelegte Potenzen der Wirklichkeit. Sie bilden in diesem Sinne eine „Ontologie des Noch-Nicht“. Daher wird das Kategoriale bei Husserl in einer Analogie zum Sinnlichen angeschaut, d. h. auch appräsentiert oder ver-gegenwärtigt.

Das Appräsentieren weicht in *Sein und Zeit* dem Gegenwärtigen als einem Anschauen (Verstehen und Auslegen), dessen Sinn die Anwesenheit, d. h. Gegenwart, impliziert. Dieses Verstehen und Auslegen als Gegenwärtiges verrät uns, daß das, was da verstanden wird, von dem Horizont der Zeit in dem konkreten Fall der Gegenwart verstanden wird.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> A. Metzger, Freiheit und Tod (Tübingen 1955) 201.

<sup>25</sup> E. Jünger, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, in: Evangelische Theologie 29 (1969) 417f.

<sup>26</sup> Vgl. dazu T. Kisiel, Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925), in: Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger (Freiburg/München 1983) (Phänomenologische Forschungen 14).

Ich denke, man bringt den Ertrag der Heideggerschen Beschäftigung mit Paulus auf einen Punkt, indem man mit Heidegger sagen würde: „Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*.“

„Das Möglichsein, daß je das Dasein existential ist, unterscheidet sich ebensoschr von der leeren, logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen. Die Möglichkeit als Existential ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins.“

Heidegger stieß bei Paulus auf den Kern des urchristlichen Weltverständnisses als der *creatio ex nihilo*. Die stete Wiederholung der Ausdrücke *γενέσθαι / γεννηθῆναι*, Werden und Gewordensein, für den Preis einer stilistischen Ungeheimtheit, zeigen die paulinische Stimmung an, die die miterlebte Genesis hervorrief. Im Hinblick auf die angebrochene Schöpfung – „Denn wir wissen, daß die Schöpfung insgemein seufzt und in Geburtswehen liegt bis zum heutigen Tage“ (Röm 8, 22) – bringt Paulus den Gemeinden das „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1, 18). Diese „Kreuzesethik“ stellt dem Wandeln nach der Art des Fleisches, als dem uneigentlichen Selbstvollzug, das Wandeln aus dem Geist, als dem eigentlichen Selbstvollzug, entgegen und befiehlt, das Fleisch zu kreuzigen. Erst in einem Sein zum Tode des Fleisches, wenn die Motivierung der Welt im Kreuz ausgeschaltet ist, wird der Mensch, der den Sprung in das Nichts des Todes gewagt hat, von dem lebendigmachenden Geist der Schöpfung aufgefangen, von ihm getragen und getrieben. Die paulinische Rechtfertigung aus dem Glauben verstand diesen als totale Hingabe an die Gnade Gottes, als eine radikale Umkehr des bisherigen Selbstverständnisses, eine Preisgabe der *καύχησις*, die einen neuen Anfang freilegt.

#### ABSTRACT

The ontological interpretation of Dasein in Heidegger's *Sein und Zeit* is based on a certain concept of real existence, an ideal of Dasein, the historical roots of which Heidegger never explains. The present essay is concerned with the reconstruction of the roots of this ideal trying to make visible behind the existential structures of *Sein und Zeit* the Pauline anthropology of a *philosophia crucis*.

Die ontologische Interpretation des Daseins in Heideggers *Sein und Zeit* basiert auf einer bestimmten Auffassung von eigentlicher Existenz, auf einem Ideal des Daseins, dessen historische Wurzeln Heidegger niemals erläutert. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Rekonstruktion der Wurzeln dieses Ideals, indem sie versucht, hinter den existenzialen Strukturen von *Sein und Zeit* die paulinische Anthropologie einer *philosophia crucis* sichtbar zu machen.