

Norbert Fischer /

Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.)

*Heidegger und die
christliche Tradition*





Norbert Fischer /
Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.)

Heidegger und die christliche Tradition

Annäherungen an ein schwieriges Thema

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-7873-1816-2

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2007. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Umschlagfoto: © François Fédier. Gestaltung, Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Vorwort

Das Thema des vorliegenden Buches ist zwar auch schon früher als Aufgabe gesehen worden, läßt sich aber in der heutigen Lage der Heidegger-Forschung, in der bisher nicht publizierte Grundlagentexte zur Verfügung stehen und vor allem die Martin-Heidegger-Gesamtausgabe weiter fortgeschritten ist, aus neuen Blickwinkeln betrachten und gründlicher bearbeiten. Seine Erforschung kann zudem für die Diskussionen in der gegenwärtigen Situation der Philosophie insgesamt gesehen nur dienlich sein. Nähergehende Erläuterungen bietet hierzu die Hinführung der Herausgeber. Der Plan, das Thema zum Gegenstand neuer Untersuchungen zu machen, wurde im Blick auf den 30. Todestag Heideggers gefaßt und konnte mit einer Festakademie zum 70. Geburtstag des Bischofs von Mainz, Karl Kardinal Lehmann, verbunden werden, der diesem Forschungsgebiet mit seiner großen philosophischen Dissertation seinerzeit einen wichtigen Anstoß gegeben hat.

Verwirklicht wurde das genannte Vorhaben zunächst durch ein Symposium, das mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Kooperation zwischen dem Lehrstuhl für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und der Akademie des Bistums Mainz am 19. und 20. Mai 2006 in Mainz ausgerichtet wurde. Für die gute Zusammenarbeit bei der Planung des Symposions sei dem Direktor dieser Akademie, Herrn Professor Dr. Peter Reifenberg, herzlich gedankt. Im Rahmen dieses Symposions sind die meisten der hier in teilweise überarbeiteter Form publizierten Untersuchungen vorgetragen und diskutiert worden. In die jetzt vorgelegte Veröffentlichung sind zusätzlich die das Spektrum ergänzenden Beiträge aus der Feder von Albert Raffelt und Johannes Schaber OSB erbeten und aufgenommen worden. Für die bewährte Unterstützung bei der Vorbereitung der Manuskripte ist den Mitarbeitern des Lehrstuhls für Philosophische Grundfragen der Theologie in Eichstätt herzlich zu danken,

zunächst meinem wissenschaftlichen Mitarbeiter, Herrn Dr. Jakob Sirovátka, und meiner Sekretärin, Frau Anita Wittmann, sodann den wissenschaftlichen Hilfskräften, Frau Katrin Graf M. A., Frau stud. theol. Sarah Hairbacher, Herrn stud. theol. Georg Kolb und Frau cand. phil. Rebekka Thiel. Der besondere Dank der Herausgeber gilt allen Autoren dieses Bandes – und dem Verlag für die kompetente Betreuung der Publikation.

Norbert Fischer
Eichstätt / Wiesbaden

Friedrich-Wilhelm von Herrmann
Freiburg im Breisgau

Inhalt

Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann

Die christliche Botschaft und das Denken Heideggers.
Durchblick durch das Thema 9

Friedrich-Wilhelm von Herrmann

Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität.
Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer
Briefe 21

Martina Roesner

Logos und Anfang. Zur Johanneischen Dimension in
Heideggers Denken 33

Norbert Fischer

Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens
in Augustins ›Confessiones‹ und Martin Heideggers
›Sein und Zeit‹ 55

Johannes Schaber OSB

Heideggers frühes Bemühen um eine ›Flüssigmachung der
Scholastik‹ und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus 91

Jean Greisch

›Warum denn das Warum?‹ Heidegger und Meister Eckhart:
Von der Phänomenologie zum Ereignisdenken 129

Karl Kardinal Lehmann

›Sagen, was Sache ist‹: der Blick auf die Wahrheit der Existenz.
Heideggers Beziehung zu Luther 149

<i>Otto Pöggeler</i>	
Heideggers Weg von Luther zu Hölderlin	167
<i>Albert Raffelt</i>	
Heidegger und Pascal – eine verwischte Spur	189
<i>Paola-Ludovika Coriando</i>	
Sprachen des Heiligen. Heidegger und Hölderlin	207
<i>Joachim Ringleben</i>	
Freiheit und Angst. Heidegger zwischen Schelling und Kierkegaard	219
<i>Ulrich Fülleborn</i>	
Dichten und Denken: Bemerkungen zu Rilke und Heidegger	245
ANHANG	
Siglen und Hinweise zur Zitation	265
Literaturverzeichnis	267
Personenregister	287

Die christliche Botschaft und das Denken Heideggers

Durchblick durch das Thema

Hans-Georg Gadamer sieht hinter Heideggers Absicht der Destruktion und Reformation der abendländischen Philosophie »das alte, wohlbezeugte Anliegen Heideggers an der originären christlichen Botschaft.«¹ Heideggers späterhin gelegentlich abfällige Bemerkungen zur christlichen Theologie, auch zur »pseudotheologischen Luft« an der Nachkriegsuniversität, die ihm sehr zu schaffen mache,² lassen Jean Grondins pointierte Deutung von Heideggers unausgesprochenen Absichten bedenkenswert erscheinen. Grondin erklärt: »Indem er sich gegen das kirchliche System der Heilssicherung wandte, glaubte er vielleicht selber noch »christlicher« zu sein als die offizielle Theologie.«³ Heideggers Beziehung zum christlichen Glauben (und mehr noch zu dessen Theologie) ist – nach der klaren Zustimmung des Anfangs – in seiner mittleren Zeit gestört gewesen und in seinen späteren Jahren schwankend und zwiespältig geworden.⁴

Martin Heideggers Aneignung der christlichen Tradition ist aus seinen Schriften und Vorlesungen, aus Briefen, Seminarprotokollen und Berichten zu belegen. Das Mainzer Symposium zum dreißigsten Todestag Heideggers († 26. 5. 1976) sollte der Untersuchung seiner Beziehung zur christlichen Überlieferung an ausgewählten Stationen dienen. Die Aufgabenstellung verlangt, auch deren krisenhafte Züge nicht zu verdecken oder zu vernachlässigen. Heidegger selbst hat die Frage zu seiner »Herkunft« aus dem Christlichen später auf Nachfrage positiv beantwortet und darauf verwiesen, daß »Herkunft« stets »Zukunft« bleibe.⁵ Neue Veröffentlichungen, vor allem die Martin-Heidegger-Gesamtausgabe, fördern bislang verborgene Perspektiven ans Licht, die zu einem immer klareren Bild führen, wobei jedoch das innere Verhältnis Heideggers zum christlichen Glauben im Dunklen gelassen werden muß. Erhellendes und Weg-

weisendes hatte bereits die umfangreiche philosophische Dissertation Karl Lehmanns zutage gebracht (1962).

In seiner frühen Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1920 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* formuliert Heidegger programmatisch: »Es besteht die Notwendigkeit einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und der Verunstaltung der christlichen Existenz durch sie. Die *wahrhafte Idee der christlichen Philosophie*; christlich keine Etikette für eine schlechte und epigonenhafte griechische. Der Weg zu einer ursprünglichen christlichen – griechentumfreien – Theologie«. ⁶ Dieses philosophische Programm der wahrhaften Idee der christlichen Philosophie erhält in der Vorlesung des Wintersemesters 1920/21 mit dem Titel *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* eine inhaltliche Ausführung, die zum Thema des ersten von insgesamt elf Beiträgen gemacht wird.

Der vorliegende Band nimmt Heideggers Verhältnis zu Autoren in den Blick, die für sein Verhältnis zur christlichen Tradition besonders wichtig waren. Geordnet sind sie nach deren jeweiliger Wirkungszeit, nicht nach der Chronologie ihrer Bedeutung auf Heideggers Denkweg, zumal Heidegger einige von ihnen zu verschiedenen Zeiten beachtet hat. Die Reihe der ausgewählten Gesprächspartner beginnt mit dem Apostel Paulus (Friedrich-Wilhelm von Herrmann), dem Evangelisten Johannes (Martina Roesner), dem Kirchenvater Augustinus (Norbert Fischer), der Scholastik mit besonderer Berücksichtigung von Johannes Duns Scotus (Johannes Schaber) und Meister Eckhart (Jean Greisch). Unmittelbar aufeinander folgen danach die Betrachtung zur Bedeutung Martin Luthers für Heidegger (Karl Kardinal Lehmann) und ein Beitrag, der seine Abkehr von Luther und die Hinwendung zu Hölderlin skizziert (Otto Pöggeler). Nachgetragen wird die Untersuchung von Heideggers Beziehung zu Blaise Pascal, dessen Lebensdaten ihm eigentlich den Platz nach Luther anweisen (Albert Raffelt). Die abschließenden Beiträge entsprechen wieder der chronologischen Ordnung und sind Friedrich Hölderlin (Paola-Ludovika Coriando), Joseph Schelling und Søren Kierkegaard (Joachim Ringleben) und schließlich Rainer Maria Rilke (Ulrich Fülleborn) gewidmet.

Friedrich-Wilhelm von Herrmann zeigt in seinem Text *Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänome-*

nologische Auslegung Paulinischer Briefe, wie Heidegger im ersten Teil seiner Vorlesung Grundzüge des ›faktischen Lebens‹ und der ›faktischen Lebenserfahrung‹ entfaltet, um im zweiten Teil auf dem so gelegten Boden in einer hermeneutisch-phänomenologischen Zuwendung zum Galaterbrief und den beiden Thessalonicherbriefen *Pauli* die urchristliche Lebens- und Christuserfahrung als eine konkrete Gestalt faktischer Lebens- (Daseins)erfahrung auszulegen. Da sich die Hermeneutik der faktischen Lebenserfahrung aller Rückgriffe auf die antike Ontologie enthält, gewinnt Heidegger mit ihr die Möglichkeit, das urchristliche Christus- und Gottesverständnis rein aus ihm selbst in dessen unmittelbarer Ursprünglichkeit zu durchdringen.

In ihrem Beitrag *Logos und Anfang. Die Johanneische Dimension in Heideggers Denken* erinnert Martina Roesner an die herrschende Auffassung, daß sich Heideggers Logosverständnis ausschließlich im Dialog mit der griechisch geprägten Philosophie entwickelt habe, zumal Heidegger selbst wiederholt betont, die jüdisch-christliche, d. h. vor allem Johanneische bzw. Philonische Logostradition spiele aufgrund ihres schöpfungstheologischen Hintergrundes für seine Besinnungen grundsätzlich keine Rolle. Entgegen dieser Auffassung zeigt die Studie, in wie starkem Ausmaß Heideggers Deutung der Phänomenalität des Seienden sowie der Geschichte der abendländischen Metaphysik als ganzer von den Johanneischen Motiven des ›Anfangs‹ und des ›Bleibens in ...‹ geprägt ist. So kommt sie zu dem Schluß, daß Heidegger – unbeschadet seiner Kritik des im ›handwerklichen‹, demiurgischen Sinne gedeuteten theologischen Schöpfungsparadigmas – sich in nicht inhaltlicher, sondern struktureller Weise bestimmte Johanneische Denkfiguren zu eigen gemacht hat.

Unter dem Titel *Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustins ›Confessiones‹ und Martin Heideggers ›Sein und Zeit‹* wendet sich Norbert Fischer dem Verhältnis Heideggers zu Augustinus zu. Die beiden in Ansatz, Durchführung und Ergebnis eng miteinander verknüpften Grundfragen, die Fragen nach Gott und der Seele, die Augustinus in den *Soliloquia* genannt und denkerisch in seinen einzigartigen *Confessiones* verfolgt hat, betreffen die Beziehung des zeitlichen Menschen zum ewigen Gott, seinen Weg zu eigentlichem Selbstsein und die Lebendigkeit seines Lebens aus der Beziehung zu Gott. Seit der erwähnten Dissertation Karl Leh-

manns treten die Spuren von Heideggers Augustinus-Lektüre immer deutlicher hervor, zum Beispiel durch die Publikation der frühen Freiburger Vorlesung (1921) *Augustinus und der Neuplatonismus*, die für die Entfaltung der hermeneutischen Phänomenologie des faktischen Lebens (des Daseins) in *Sein und Zeit* große Bedeutung erlangt hat, aber auch durch den noch nicht edierten Vortrag *Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones lib. XI* aus dem Jahre 1930. Der Beitrag soll dazu anregen, Augustins *Confessiones* und Heideggers *Sein und Zeit* im Blick des jeweils Anderen zu sehen. Da es um Heideggers Beziehung zum Christlichen geht, sind auch Fragen an ihn zu stellen. Gefragt wird, warum die bei ihm zunächst lebendige Frage nach Gott verstummt ist und warum er nicht auch das Problem der Moral in Augustins Denken aufgreift. Augustinus sieht sich zur Analyse der Selbstbekümmernung des Daseins durch seine Beziehung zu Gott bewegt; es geht ihm schließlich nicht nur um sein eigenes Sein, sondern – mit Kant gesagt – darum, den ›Tugendpflichten‹ zu entsprechen (um ›eigene Vollkommenheit‹ und ›fremde Glückseligkeit‹), also um wohlwollende Liebe gegenüber Anderen, die auf die ›civitas sancta‹ unter der Herrschaft Gottes ausgerichtet ist.

Heideggers Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* aus dem Jahre 1915 bzw. 1916 ist Gegenstand des Beitrags von Johannes Schaber OSB *Flüssigmachung der Scholastik und Heideggers Zuwendung zu Johannes Duns Scotus*. Im Vorwort seiner Habilitationsschrift würdigt Martin Heidegger 1915 die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzende Erfassung und historisch-kritische Edition scholastischer Werke; weit wichtiger ist ihm jedoch eine problemgeschichtliche Zugangsweise zum Gedankengut der Scholastik. Er bekennt sich zu einer aristotelisch-scholastischen Grundüberzeugung, doch weil dieser das neuzeitliche Methodenbewußtsein fehlt, bemüht er sich um die Auswertung der Scholastik mit dem Methodenbewußtsein und der wissenschaftstheoretischen Einstellung der modernen Philosophie, was er *die prinzipielle Flüssigmachung scholastischen Gedankenguts* nennt. Die Logik ist die ihn vor allem interessierende philosophische Disziplin, deshalb wählt er sich als Gesprächspartner zur Flüssigmachung des logischen Problembezirks der Kategorien- und Bedeutungslehre den scharfsinnigsten aller Scholastiker: Johannes Duns Scotus.

Der Gegenwart *Meister Eckharts* im späteren Denken Heideggers geht die Untersuchung von Jean Greisch ›*Warum das Warum?*‹ *Heidegger und Meister Eckhart: Von der Phänomenologie zum Ereignisdenken* nach. Die Tatsache, daß die direkten Kommentare – vor allem zu den deutschen Schriften Meister Eckharts, die in Heideggers Texten zu finden sind – verhältnismäßig spärlich sind, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß dessen Denken in Heideggers Auseinandersetzung mit der abendländischen Metaphysik und bei der Suche nach einem ›andersanfänglichen Anfang‹ des Denkens eine Schlüsselrolle einnimmt. Diese Rolle wird anhand von Heideggers Umgang mit der Warumfrage dargestellt. Die Leitlinien der Besinnung sind in folgendem Passus der *Beiträge zur Philosophie* vorgegeben (GA 65,19): »Wer z. B. geht den langen Pfad der Gründung der Wahrheit des Seyns mit? Wer ahnt etwas von der Notwendigkeit des Denkens und Fragens, jener Notwendigkeit, die nicht der Krücken des Warum und nicht der Stützen des Wozu bedarf?«

Eingedenk der Mitteilung Heideggers: »Begleiter im Suchen war der junge Luther« (GA 63,5), wendet sich die Studie von Karl Kardinal Lehmann »*Sagen, was Sache ist*«: *der Blick auf die Wahrheit der Existenz. Heideggers Beziehung zu Luther* dem bedeutsamen Thema ›Heidegger und Luther‹ zu. Heideggers Verhältnis zu Luther war für ihn selbst spannungsvoll und fruchtbar. In *Sein und Zeit* sah Heidegger die Theologie auf dem Weg, »die Einsicht *Luthers* wieder 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« (*SuZ* 10). In der Analyse der Grundbefindlichkeit der Angst verweist Heidegger ausdrücklich nicht nur auf Augustinus und Kierkegaard, sondern auch auf Luthers *Genesiskommentar*. Heidegger hat das christlich geprägte Daseinsverständnis erkundet, um auf dieser Basis die Destruktion und Reformation der philosophischen Tradition durchzuführen. Nach einer Zeit der Entfremdung Heideggers von der christlichen Theologie hat er in seinen späteren Jahren wieder größere Offenheit gezeigt, und zum Beispiel an einem Seminar Gerhard Ebelings über Luthers Disputation *De homine* teilgenommen.

Otto Pöggeler untersucht *Heideggers Weg von Luther zu Hölderlin*. Er erinnert an Heideggers Hinweis, daß dieser schon im theolo-

gischen Konvikt in Freiburg mit dem jungen Luther bekannt wurde, nämlich mit Johannes Fickers Edition der Vorlesung des Augustinermönchs Luther über den Römerbrief 1515/16. Heidegger konnte im Weg Luthers vom Nominalismus und der Mystik über Augustinus zu Paulus seinen eigenen Studienweg wiederfinden. Seit 1929/30 folgte er der Kritik der abendländischen Vernunft bei Nietzsche, dann aber der tiefer ansetzenden Besinnung *Hölderlins*. Zur engen Heimat, dem oberen Donautal bei Beuron, ließ Heidegger sich durch Hölderlins Ister-Hymne führen. Doch als er für sein Begräbnis Bernhard Weltes Hilfe erbat, sprach er über die *Abgeschiedenheit* bei Meister Eckhart. Am offenen Grab wurden von Heidegger selbst zusammengestellte Verse Hölderlins gesprochen. Mit Eckhart und mit Hölderlin im Sinn ist Heidegger gestorben.

Das noch kaum bearbeitete Verhältnis Heideggers zu Pascal wird von Albert Raffelt unter dem Titel *Heidegger und Pascal – eine verwischte Spur* in Angriff genommen, der in seiner Skizze zeigt, daß Pascal zwar nur an verhältnismäßig wenig Stellen in Heideggers Werk vorkommt, daß er aber für eine Grundentscheidung, die Kontraposition gegen den cartesianischen Entwurf des Denkens, an wichtiger Stelle der Ausarbeitung seines Denkansatzes genannt wird. Die Analytik des Daseins in *Sein und Zeit* und einige im Umkreis gehaltene Vorlesungen enthalten Pascalsche Motive, die jedoch nicht genau zuzuordnen, sondern Teil eines Rezeptionsstroms sind, der auch Texte des *Neuen Testaments* und vor allem Augustins, Luthers und Kierkegaards umfaßt. Daneben gibt es mögliche und wirkliche Sachparallelen, u. a. in der Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie. Die Nähe – wie der Unterschied – zu Pascal können je nach Deutungsrahmen zur Gegenüberstellung von Pascalscher Christlichkeit und Heideggerschem tragischem Nihilismus führen oder umgekehrt Heidegger als einen Vollender Pascalscher Apologie in säkularem Mantel zeigen.

Nachdem der Text von Otto Pöggeler bereits den Bogen von Heideggers Luther-Bezug zu Heideggers Hölderlin-Beziehung geschlagen hat, widmet sich der Beitrag von Paola-Ludovika Coriando *Sprachen des Heiligen. Heidegger und Hölderlin* der Bedeutung Hölderlins für Heideggers seinsgeschichtliches Denken im Rahmen von Heideggers *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. In seiner seinsgeschichtlichen Interpretation von Hölderlins Dichtung ist Heideg-

ger darum bemüht, Denken und Dichten des Heiligen und des Göttlichen dadurch ins Gespräch zu bringen, daß ihr jeweils Eigentümliches und in diesem Sinne Einmaliges herausgestellt wird. Während das Denken das Heilige und das Göttliche im *bildlosen Begriff* andenkt, sagt die Dichtung das Heilige und das Göttliche im und als *Bild*. Bild und Begriff sind zwei fundamentale Möglichkeiten der Sprache und des menschlichen Seins, die sich als solche in einer eigenen Grundstimmung bewegen. Die Untersuchung ist bestrebt, die Koordinaten dieser Begegnung von Bild und Begriff im ›gestimmten‹ Sagen des Heiligen vor allem mit Bezug auf Heideggers Interpretation von *Wie wenn am Feiertage* zu rekonstruieren.

Heideggers Bezug zu Schelling und zu Kierkegaard wird von Joachim Ringleben zusammenschaut und unter dem Titel *Freiheit und Angst. Heidegger zwischen Schelling und Kierkegaard* thematisiert. Bekanntlich verdankt sich das im Zentrum von Heideggers Daseinsanalytik in *Sein und Zeit* (1927) stehende Konzept der ›Angst‹ – wie fast alle Angsttheorien des 20. Jahrhunderts – dem epochemachenden Buch von Søren Kierkegaard *Der Begriff Angst* (1844). Kierkegaard seinerseits hat sich dazu u. a. von Schellings Schrift *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) anregen lassen. Da von Heidegger auch eine Interpretation der Schellingschen Freiheitsschrift vorliegt,⁷ lassen sich die Bezüge dieser interessanten Konstellation mit Gewinn untersuchen. Wenn auch der Kierkegaard-Einfluß in *Sein und Zeit* selbst eher verdeckt ist, so sagt doch Heidegger in seiner Anzeige der Quellen: »Stöße gab Kierkegaard« (GA 63,5). Die Studie trifft auf so wichtige Fragen der Heidegger-Deutung wie die nach dem Verhältnis von Freiheitsbegriff und Daseinsanalytik oder die von ontischem Existenzverständnis und Ontologie der Existenzialien.

In Anbetracht dessen, daß Heidegger den späten Rilke als Dichter des Heilen interpretiert, während Hölderlin für ihn der Dichter des Heiligen ist, kann die Reihe der Untersuchungen zur Beziehung Heideggers zur christlichen Überlieferung mit einem Text zum Verhältnis Heideggers zu Rilke ihren Abschluß finden. Diese Aufgabe übernimmt Ulrich Fülleborn in dem Beitrag *Dichten und Denken. Bemerkungen zu Rilke und Heidegger*. Das ›weite‹ Feld dieses Themas wird sogleich eingegrenzt durch den Blick des Literaturwissenschaftlers auf die Entwicklung von Rilkes Lyrik in strenger Ausrich-

tung auf den Denkweg Heideggers. Die ›Bemerkungen‹ werden von der Erfahrung gelenkt, daß Dichten im Sinne Rilkes und Denken im Sinne Heideggers aufeinander verweisen und daß Dichten im Fall des Gelingens gleichsam ›denkender‹, d. h. offener, als Denken sein kann. Der besonderen Aufmerksamkeit bedürfen das grundlegende Ereignis des Übergangs von der Literatur des ›ich‹ zu einer Literatur des ›ist‹ im 20. Jahrhundert, an der Rilke entscheidenden Anteil hat, sodann Husserls Phänomenologie als Bezugs- bzw. Ausgangspunkt für Rilke und Heidegger und schließlich die Frage, ob Rilkes Weg vom ›Besitz‹ zum ›Bezug‹ als seine ›Kehre‹ gesehen werden kann.

Das hier vorgelegte Buch zum Thema *Heidegger und die christliche Tradition* zeichnet sich durch seinen monographischen Charakter aus. Während es zu einzelnen Bezügen Heideggers, etwa zu Augustinus, Meister Eckhart oder Luther, Einzeluntersuchungen in Form von Aufsätzen und Büchern gibt, ist die Thematik der Fragestellung nach Heideggers Bezügen zur christlichen Tradition bisher noch nicht in der hier vorgelegten Breite untersucht worden. Die innovativen Perspektiven der hier versammelten Untersuchungen lassen erkennen, wie unerschöpflich reich an Fragemöglichkeiten das bearbeitete Thema ist. Die Verfasser dieser monographischen Publikation sind nicht etwa der Auffassung, daß mit ihren Versuchen das Thema *Heidegger und die christliche Tradition* erschöpft sei. Vielmehr möchten sie mit ihren Beiträgen die Forschung anregen, in unvoreingenommener Haltung auch künftig dieser bedeutenden Thematik ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Handelt es sich doch um ein philosophisches Untersuchungsfeld, das über die engeren Grenzen der Heidegger-Forschung hinausweist in die aktuellen Grundfragen der philosophischen Gegenwart.

Papst Benedikt XVI. hat in seiner Regensburger Vorlesung vom 12. September 2006 zum Thema *Glaube, Vernunft und Universität* in bedenkenswerter Weise gegen Versuche gesprochen, die christliche Theologie zu ›enthellenisieren‹, und dagegen den engen Zusammenhang des neutestamentlichen Glaubens mit dem griechischen Denken betont. Dem Wortlaut nach spricht er dabei implizit gegen eine Tendenz, die der frühe Heidegger zu Beginn des 20. Jahrhunderts für eine Aufgabe der christlichen Theologie gehalten hat. Immerhin hat Heidegger sich später vorsichtiger zu diesen Fragen geäußert. Das Ziel seiner Befassung mit den Griechen ist später nicht mehr

eindeutig destruktiv; es geht auch nicht nur um eine »Rückkehr zum griechischen, wenn nicht gar vorsokratischen Denken« (UzS 133). Vielmehr sei es, so antwortet er auf die Frage des japanischen Professors Tezuka nach seinem »Verhältnis zum Denken der Griechen«, unserem »heutigen Denken [...] aufgegeben, das griechisch Gedachte noch griechischer zu denken« (UzS 134). Wie alle ursprünglichen Denker sollten Heideggers philosophiegeschichtliche Aussagen nicht als Gelehrtenwissen, nicht als gleichsam »objektive« Aussagen über Vergangenes wahrgenommen werden, sondern als Hinweise auf die bedrängenden Fragen seines eigenen Denkens.⁸ Derart ließen sich seine kritischen Bemerkungen zum Denken der alten Griechen als Ausdruck seiner Suche nach dem eigenen Weg verstehen: sie zielte dann weniger gegen das Denken der alten Griechen als gegen dessen Wiedergabe in der Gegenwart. Und in dieser Weise, die bei der denkerischen Situation des Autors ansetzt, kann an den Thesen Papst Benedikts festgehalten werden: obwohl sich bei dezidierten Urteilen über Denker vergangener Zeiten im Blick auf einzelne Thesen Fragen einstellen, bleiben seine systematischen Leitlinien mit großem Ernst zu beachten, in denen er die Aufgaben von Philosophie und Theologie grundsätzlich umreißt.⁹

Bei der vorliegenden Annäherung an das schwierige Thema von Heideggers Verhältnis zur christlichen Tradition, die auf der Grundlage der Martin Heidegger-Gesamtausgabe und neuer Briefausgaben Heideggers Verhältnis zur christlichen Tradition stichhaltig dokumentieren kann, bleiben jedoch Desiderata bestehen, denen große Bedeutung im Rahmen des Themas zukommt. So bleiben, um nur einige wichtige Beispiele zu nennen, die Beziehungen Heideggers zu Descartes, Kant und Nietzsche, die für sein Verhältnis zur christlichen Tradition ausdrücklich und unausdrücklich, positiv und negativ, eine große Rolle spielen, weitgehend ausgeblendet.

An diesen drei Beispielen, deren Untersuchung einer umfangreichen Vorbereitung bedürfte, könnte erwogen werden, auf welchen Wegen die Diskussion von Heideggers Verhältnis zur christlichen Tradition philosophierend weiterzuführen wäre. Gerade Martin Heidegger hat so deutlich wie kaum ein anderer vor ihm gesehen, daß in jeder Auslegung von Texten eine Vereindeutigung und Umformung der denkerischen Motive ihres Autors in der veränderten geschichtlichen Situation stattfindet, die diesen selbst in ihrem ge-

nuinen Kontext nicht wirklich gerecht wird und ihnen nicht gerecht zu werden vermag. Um eine ›objektgeschichtliche‹ Auslegung, die eine äußerliche Art von Gerechtigkeit erstrebt, kann es einem Denken, das um die Sache ringt, in der Begegnung mit früheren Denkern auch nicht ernsthaft gehen (vgl. z. B. GA 60,116–125; 159–173). Sofern die »großen Philosophien [...] ragende Berge, unbestiegen und unbesteigbar« sind, »gewähren« sie allerdings – wie Heidegger sagt – »dem Land sein Höchstes und weisen in sein Urgestein«. ¹⁰

Untersuchungen von Heideggers Verhältnis zur christlichen Tradition haben die Aufgabe, den ragenden Berg, als der sich Heideggers Denken vor uns auftürmt, ebenso sein Höchstes und das Urgestein, von dessen Grund aus dieses Denken sich erhebt, in mancherlei Hinsicht genauer sehen zu lassen. Auch dieser Berg bleibt jedoch unbestiegen und unbesteigbar. Die vorgelegten Beiträge mögen das Bedenken der ›verschwiegenen Grundfrage‹ Heideggers anregen und das in jeder geschichtlichen Situation neu aufzugebene Denken in Gang setzen und befeuern.

Anmerkungen

¹ Gadamers Text erschien erstmals 1981 mit dem Titel: *Die Religiöse Dimension in Heidegger*. 1983 dann mit dem Titel: *Die religiöse Dimension*. In: *Heideggers Wege*, 140–151. Jetzt in: *Gesammelte Werke* 3,308–319, hier 313.

² Vgl. Hannah Arendt; Martin Heidegger: *Briefe 1925–1976*, 130 (Brief vom 2. 10. 1951).

³ *Heidegger und Augustin. Zur hermeneutischen Wahrheit*, 75.

⁴ Vgl. *Ein Brief Max Müllers an P. Alois Naber SJ zur philosophischen Entwicklung Martin Heideggers* (vom 2. Februar 1947), 74: »In diesen 7 Jahren ist seine These die, daß man sich für oder gegen das Christentum entscheiden und daß für den echten Philosophen die Entscheidung gegen das Christentum ausfallen müsse. Ab 1941 wird ihm diese Entgegensetzung wieder fraglich, und er wird unsicher, ob er bei der Bekämpfung des Christentums nicht nur moderne scholastizistische Entartungen des Christentums bekämpft hat und ob es nicht eine mögliche Form des Katholizismus geben kann, in der auch er selbst Platz finden würde.«

⁵ Heidegger sagt zur Bedeutung der christlichen Theologie für sein Denken (*UzS* 96): »Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.«

⁶ In der Frühen Freiburger Vorlesung (SS 1920: *Phänomenologie der An-*

schauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung) beschließt Heidegger §11 (*Der Übergang zur zweiten Problemgruppe und das Verhältnis von Psychologie und Philosophie*) mit dieser Bemerkung (vgl. GA 59,91). So versteht sich Heideggers Selbstcharakterisierung als eines ›christlichen Theologen‹, der in der ›Sache‹ beheimatet ist. Vgl. Otto Pöggeler: *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*, 29. Vor diesem Hintergrund ist auch Heideggers spätere schroffe Entgegensetzung von Phänomenologie und Theologie auszulegen; vgl. *PuT* (GA 9), bes. 55 und 66.

⁷ Vgl. die Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1936 (GA 42): *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809); vgl. auch die Freiburger Vorlesung I. Trimester 1941; Freiburger Seminar Sommersemester 1941 (GA 49): *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen zum Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809).

⁸ Vgl. *Platons Lehre von der Wahrheit* (GA 9,203–238); laut den ›Nachweisen‹ (GA 9,483) geht der Gedankengang zurück »auf die Freiburger Vorlesung im Wintersemester 1930/31«; der Text wurde 1940 zusammengestellt und seit 1942 mehrfach gedruckt. Heidegger spricht Platon die griechische »Vorliebe für ein rechtes Sichauskennen« zu (GA 9,235). Dabei komme die »ἀλήθεια [...] unter das Joch der ἰδέα« (GA 9,230). Um die Interpretation durchführen und verteidigen zu können, bedarf es einiger Gewaltsamkeiten, bes. zu Platons Rede vom Höchsten; Heidegger sagt (GA 9,221): »Zwar gebraucht Platon an dieser Stelle diese Bezeichnung nicht, wohl aber nennt er τὸ ἀληθέστατον das Unverborgenste in der entsprechenden und gleich wesentlich Erörterung am Beginn des VI. Buches der *Politeia*.« Anstelle des zweifelhaften Hinweises auf 484c wäre 509b zu erwähnen, das die Unzugänglichkeit des Höchsten betont, das ἐπέκεινα τῆς οὐσίας bleibe. Die prinzipielle Unerkennbarkeit des Guten verdirbt am Ende die Möglichkeit von Heideggers These, daß Nietzsche »der zügelloseste Platoniker innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik« sei (GA 9,227). Was Heideggers Platon-Interpretation treibt, ist sein Versuch, das Geschehen im Denken Nietzsches zu erfassen. Die Verknüpfung der Genealogie dieses Denkens mit Gedanken Platons und Kants gehört nicht zur Sache (z. B. GA 67,92): »Der Versuch, dem ›Glauben‹ Platz zu machen (Kant), ist nur die letzte Verstrickung in die Metaphysik und ihre Grundlosigkeit.« Um Kant gerecht zu werden, wäre das »einziges Factum der reinen Vernunft« (*KpV* A 56) zu bedenken, was Heidegger vermeidet.

⁹ Zum Beispiel fordert die Auslegung Kants genauere Differenzierungen, als sie die Regensburger Vorlesung bietet (ebenso wie Heideggers Deutung der ›griechischen Philosophie‹). Kant steht mit seiner Kritik, ohne dies zu reflektieren, auch in der Tradition Platons; so hebt Friedrich Schleiermacher in einer Invektive gegen Kant dessen unbewußte Verwandtschaft mit Platon hervor, sofern dieser (wie Kant) »auf das Bewusstsein des Nichtwissens einen solchen Werth legt« (vgl. *Einleitung*, 7). Und Kant steht auch in der Tradition

Augustins: laut Gerhard Krüger gehört Kants Metaphysik »in die Tradition der christlichen Metaphysik, insbesondere Augustins«; vgl. Hector Wittwer: *Einleitung. Eric Weil und sein Kant-Buch*, 20. Kants Absichten, wie er sie in *Reflexion* 6317 (AA 18,623–632, bes. 626 f. und 630) erläutert, stimmen gut mit den Motiven Augustins zusammen, wie sie in *sermo* 117,5 zum Ausdruck kommen. Dort heißt es: »de deo loquimur, quid mirum, si non comprehendis; si enim comprehendis, non est deus.«

¹⁰ *Beiträge zur Philosophie*; GA 65,187. Vgl. auch 188: »Dazu muß jedesmal die Leitfrage (aus der verschwiegenen Grundfrage her) nach ihrem vollen Gefüge in der jeweiligen Ausschlagsrichtung neu entfaltet werden.«

Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität

Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe

1. *Die wahrhafte Idee der christlichen Philosophie und die echte Religionsphilosophie*

In Heideggers Früher Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1920 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* heißt es programmatisch (GA 59,91): »Es besteht die Notwendigkeit einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und der Verunstaltung der christlichen Existenz durch sie. Die *wahrhafte Idee der christlichen Philosophie*; christlich keine Etikette für eine schlechte und epigonenhafte griechische. Der Weg zu einer ursprünglichen christlichen – griechentumfreien – Theologie.« Dieses Programm der *wahrhaften Idee der christlichen Philosophie* erhält schon in der Vorlesung des anschließenden Wintersemesters 1920/21 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* seine erste entscheidende Ausführung. Diese Vorlesung endet mit der abschließenden Bestimmung (GA 60,124): »Die echte Religionsphilosophie entspringt nicht vorgefaßten Begriffen von Philosophie und Religion. Sondern aus einer bestimmten Religiosität – für uns der christlichen – ergibt sich die Möglichkeit ihrer philosophischen Erfassung.«

Diese beiden bedeutsamen Zitate Heideggers sprechen aus einem denkerischen Weg, der im Kriegsnotsemester 1919 mit der Vorlesung *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* deutlich faßbar einsetzt (vgl. GA 56/57). Wie die Wendung »Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem« anzeigt, erfolgt hier *ansatzmäßig* eine *Neubestimmung des Wesens* und d.h. eine *neue Grundlegung der Philosophie* nach ihrem *Gegenstand* und ihrer

Methode: Philosophie als *Urwissenschaft* vom vor- oder atheoretischen Umweltleben und -erleben, deren *methodisches Vorgehen* zur *erstmaligen* Gewinnung dieses vortheoretischen Umweltlebens die aus der Abgrenzung gegen die reflexiv-theoretische Phänomenologie Edmund Husserls entspringende *hermeneutische* Phänomenologie ist.¹ In der Vorlesung vom Wintersemester 1919/20 *Grundprobleme der Phänomenologie* kennzeichnet Heidegger die hermeneutisch-phänomenologische Philosophie als *Ursprungswissenschaft* vom *faktischen Leben*, das er in unserer religionsphänomenologischen Vorlesung bereits »*faktisches Dasein*« nennt (GA 58,65 ff.).

Was 1919 als Idee der Philosophie thematisch und methodisch neu grundgelegt wird, ist der Ansatz der hermeneutischen Phänomenologie des Daseins von *Sein und Zeit*. Aus dem faktischen Leben oder Dasein sollen alle philosophischen Fragen und somit auch *die philosophische Gottesfrage* neu gestellt werden. Von hier aus zeigt sich für Heidegger auch ein *neuer*, ein *anderer* Weg für die *christliche Theologie*.

Die in zwei Teile gegliederte Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* entfaltet in ihrem *ersten Teil* (GA 60,1–66)² *Grundstücke* aus der schon in den vorangegangenen Vorlesungen ausgearbeiteten *hermeneutischen Phänomenologie des faktischen Lebens* und der *faktischen Lebenserfahrung*. Im *zweiten Teil* (GA 60,67–125) erfolgt dann *auf diesem Ursprungsboden* in hermeneutisch-phänomenologischer Zuwendung zum *Galaterbrief* und zu den beiden *Thessalonicherbriefen* des Paulus unter gelegentlicher Heranziehung des *Römerbriefes* und der beiden *Korintherbriefe* eine Auslegung der urchristlichen Lebenserfahrung als eine *konkrete Gestalt* faktischer Lebenserfahrung.

Die in ihrem *Wesen* grundlegend neu zu bestimmende Philosophie »*entspringt* der faktischen Lebenserfahrung« (8), indem sie *ihren Weg* durch die faktische Lebenserfahrung bahnt. Aber der Sinn des faktischen Lebens und Daseins lässt sich nicht mit den bisherigen philosophischen Mitteln fassen. Durch die Auslegung des faktischen Lebens wird »das gesamte traditionelle Kategoriensystem gesprengt [...]: so radikal neu werden die *Kategorien des faktischen Daseins* sein« (54). Das in der faktischen Lebenserfahrung Erfahrene, das *Gehaltliche* dieser Erfahrung, ist »*Welt*«, aber *nicht* als *Objekt der Erkenntnis*, sondern als das, »*worin man leben kann*« (11),

Lebenswelt. Welt als das *Worin des Lebens* zeigt den *Seinscharakter* der »Bedeutsamkeit« (13), im Sinne *nicht* der besonderen Wichtigkeit, sondern des *Bedeutungshaften*. Welt als Bedeutsamkeit gliedert sich *dreifach* nach »Umwelt« (die Dinge und dinglichen Geschehnisse, die uns in ihrem Bedeutungshaften begegnen), die »Mitwelt« (die Mitmenschen in ihren bestimmten Charakterisierungen) und die »Selbstwelt« (das Bedeutungshafte, in dem mein Selbst verfaßt ist) (11). Das faktische Leben vollzieht sich in *drei Sinnrichtungen*, deren *eine* auf den erfahrenen *weltlichen* bzw. *bedeutungshaften Gehalt*, auf die *Bedeutsamkeitswelt*, gerichtet ist und der »Gehaltssinn« (63) ist. Die *Weise, wie wir im faktischen Leben* auf die umweltlichen, mitweltlichen und selbstweltlichen Bedeutsamkeiten *bezogen* sind, ist der »Bezugssinn« (63) mit seiner Struktur der »Bekümmerung« (52). *Wie* aber der Bezugssinn seinerseits *vollzogen* wird, das *so* oder *so* vollzogene *Wie* des Bezugssinnes, ist der »Vollzugssinn« (63). Der Gehaltssinn entspricht dem Weltverständnis, der Bezugssinn dem Sorgecharakter und der Vollzugssinn den beiden Grundmöglichkeiten der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins in *Sein und Zeit*. *Hermeneutisch-phänomenologische* Auslegung des faktischen Lebens und dessen Erfahrung besagt daher, die *faktische Lebenserfahrung nach deren drei Sinnrichtungen* durchsichtig zu machen. Der faktische Lebensvollzug ist an ihm selbst und aus ihm selbst heraus »*historisch*«, d. h. *geschichtlich*. Es ist »das Historische, wie es uns im Leben begegnet« (32), nicht das uns sonst bekannte Historische aus der Geschichtswissenschaft. Dieses Historische ist »unmittelbare Lebendigkeit« (33), die *Lebendigkeit* des faktischen Lebensvollzuges in dessen drei Sinnrichtungen. Das faktische Leben selbst ist der Ursprung des Geschichtlichen. Der »Objekts-Begriff des Historischen« (36) ist für das Verständnis der Geschichtlichkeit des faktischen Lebensvollzuges abzublenden. So wie das faktische Leben aus ihm selbst *geschichtlich* lebt, so lebt es *auch* aus ihm selbst *zeitlich*. Der *Ursprung der Zeit* liegt in der *sich zeitigenden* »*Zeitlichkeit*« (65) der faktischen Lebenserfahrung. Daher muß gefragt und durch Auslegung des Sichzeitigens des faktischen Lebens bestimmt werden, was diese Zeitlichkeit ist, was in der faktischen Lebenserfahrung »Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft« (65) besagen, wie sich das faktische Selbst in seinem Lebensvollzug zu Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart verhält.

Damit sind Grundstrukturen des faktischen Lebens und seines Erfahrens gehoben, in denen sich auch die *urchristliche Lebenserfahrung* des Neuen Testaments vollzieht, so daß die in den *Paulinischen Briefen* sich aussprechende christliche Lebenserfahrung auf jene Grundstrukturen hin philosophisch im Sinne der echten Religionsphilosophie ausgelegt werden kann.

2. Hermeneutisch-phänomenologische Auslegung dreier Paulinischer Briefe auf dem Boden der faktischen Lebenserfahrung

Heidegger betont, er beabsichtige in seiner Zuwendung zu den Paulinischen Briefen *keine dogmatische* oder *theologisch-exegetische* Interpretation, sondern »lediglich eine Anleitung zum phänomenologischen Verstehen« (67). »Erst mit dem phänomenologischen Verstehen öffnet sich ein neuer Weg« für die echte Religionsphilosophie und »für die Theologie« (67). Das lediglich formal anzeigende phänomenologische und in diesem Sinne philosophische Verstehen beabsichtigt »nur den Zugang zu eröffnen zum Neuen Testament« (67).

Zunächst komme es darauf an, »ein allgemeines Verständnis des Galaterbriefes« zu gewinnen, um dann von diesem her »in die Grundphänomene des urchristlichen Lebens vorzudringen« (68). Heidegger gliedert den *Galaterbrief* in drei Teile: 1. »Erweis der Eigenständigkeit von Pauli apostolischer Sendung und seiner Berufung durch Christus«, 2. »Auseinandersetzung zwischen Gesetz und Glaube«, 3. »Christliches Leben im Ganzen, seine Motive und seine inhaltlichen Tendenzen«. Die »phänomenologische Situation« im Galaterbrief ist *Paulus im religiösen Kampf mit den Juden und Judenchristen*, Paulus »mit seiner religiösen Leidenschaft in seiner Existenz als Apostel« (68) im Kampf »zwischen ›Gesetz‹ und ›Glaube‹« (68). Durch hermeneutisch-phänomenologisches *Sichversetzen* in diese Situation, durch das *ausdrückliche verstehende Mitgehen* mit dem Lebensvollzug, wie er sich *im geschriebenen Brief bekundet*, muß »die Grundhaltung des christlichen Bewußtseins [...] ihrem Gehalts-, Bezugs- und Vollzugssinn nach« (69) expliziert werden.

Heidegger kennzeichnet die *Grundhaltung des Paulus*: Dieser

werde dazu gedrängt, die *christliche* Lebenserfahrung gegen die Umwelt und Mitwelt zu *verteidigen*. Hierbei achtet Heidegger auf das *Vollzugswie*, in dem Paulus die *christliche* Lebenserfahrung expliziert, und gelangt zu der Einsicht, daß es sich bei Paulus *hier* und *überall* um »eine ursprüngliche Explikation aus dem *Sinn des religiösen Lebens selbst*« (72) ohne Rückgriff auf *theoretische* Zusammenhänge handelt. Paulus stelle *Glaube* und *Gesetz* dergestalt einander gegenüber, daß er »das *Wie* des Glaubens und der Gesetzeserfüllung, wie ich mich zum Glauben und auch zum Gesetz verhalte« (72f.), entfaltet. Heidegger verweist auf das *dritte Kapitel* des *Galaterbriefes*, das »eine sichere dialektische Argumentation« enthalte, aber eine solche, die sich *nicht* in einer *logischen Begründungsweise* vollzieht, sondern unmittelbar »aus dem Glaubensbewußtsein« (73) entspringt. Heidegger gibt den Hinweis, daß »die religiöse Grunderfahrung« des Paulus herausgestellt werden müsse, um aus dieser Grunderfahrung »den Zusammenhang aller ursprünglichen religiösen Phänomene mit ihr (73) zu verstehen.

Aus dem Sinnzusammenhang von »Berufung, Verkündigung, Lehre, Mahnung« (79) greift Heidegger das religiöse Phänomen der *Verkündigung* [εὐαγγέλιον] heraus, das »nach allen phänomenologischen Sinnrichtungen« (79) zu analysieren sei. In diesem Phänomen sei »der unmittelbare Lebensbezug der Selbstwelt des Paulus zur Umwelt und Mitwelt der Gemeinde erfaßbar« (80). Wenn »die apostolische Verkündigung des Paulus«, das εὐαγγελίεσθαι, »ein Grundphänomen darstellt«, so müsse sich von diesem aus »ein Bezug zu sämtlichen religiösen Grundphänomenen gewinnen lassen« (83); Heidegger kommt zu dem *Ergebnis*: die »urchristliche Religiosität« ist eine »urchristliche Lebenserfahrung« (80); die urchristliche *faktische* Lebenserfahrung »ist historisch«, d. h. *geschichtlich*, und lebt die Zeitlichkeit als solche (80).

In der anschließenden phänomenologischen Zuwendung zum *ersten Brief des Paulus an die Thessalonicher* betont Heidegger, hier müsse die *vollzugsgeschichtliche Situation* (im Unterschied zur objektgeschichtlichen Situation), in der Paulus den Brief schreibt bzw. diktiert, phänomenologisch durchsichtig gemacht werden. In dieser Blickstellung ist zu fragen, wie ihm in der Situation des Briefschreibens seine *Mitwelt der Thessalonicher* begegnet. Die Antwort lautet: Paulus *erfährt* die *Thessalonicher* in ihrem »Gewordensein (γενή-

θῆναι)« als seine und des Herrn Nachfolger, und er erfährt damit auch, daß die ihm nachfolgenden Thessalonicher ein »Wissen von ihrem Gewordensein haben (οἴδατε, μνημονεύσατε u.ä.)« (93). Von diesem Wissen sagt Heidegger, es sei »ganz anderes als jedes sonstige Wissen und Erinnern«, weil es sich nur »aus dem Situationszusammenhang der christlichen Lebenserfahrung« ergibt (94). Ebenso ist das *Gewordensein* kein »beliebiges Vorkommnis im Leben«, denn »es wird ständig miterfahren«, so, »daß ihr jetziges Sein ihr Gewordensein ist« (94). Das *Gewordensein* aber ist ein »Annehmen der Verkündigung« (δέχεσθαι τὸν λόγον). Das hier Angenommene betrifft *nicht* einen *weltlichen Gehalt*, sondern »das Wie des Sich-Verhaltens im faktischen Leben« (95), den *Vollzugssinn* des Lebensvollzuges, dergestalt, daß der *weltbezügliche* Lebensvollzug sich nunmehr aus der »*Hinwendung zu Gott*« bestimmt. Der aus der *Hinwendung zu Gott* orientierte Lebensvollzug ist ein »Wandeln vor Gott« (δουλεύειν) und ein »Erharren« (ἀναμένειν) der *Wiederkunft Christi*. In diesem Zusammenhang unterstreicht Heidegger, es sei »ein Abfall vom eigentlichen Verstehen« Gottes, wenn Gott »primär als Gegenstand der Spekulation« gefaßt werde, eine Gefahr, die dadurch entstanden sei, daß sich »die griechische Philosophie [...] in das Christentum eingedrängt hat« (97).

Das *zweite Thema*, das Heidegger dem *ersten Thessalonicherbrief* für die phänomenologische Analyse entnimmt, ist die *Erwartung der Parusie*. Paulus lebe in einer ihm als Apostel eigenen *Bedrängnis* »in Erwartung der Wiederkunft des Herrn« (98). Diese *Bedrängnis* bestimme »die eigentliche Situation des Paulus« (98), so daß *jeder Augenblick* seines Apostel-Lebens *aus dieser Bedrängnis* bestimmt sei. Die Gläubigen richten an ihn die Frage, wann sich die *Wiederkunft* (παρουσία) ereignen werde. Auf diese *Wann-Frage* geht Heidegger so ein, daß er den *Unterschied* zwischen der *objektiven Zeit mit ihren Zeitstellen* und der *Zeitlichkeit des faktischen Lebens* heraushebt. Paulus antworte auf die Frage nach dem innerzeitlichen *Wann nicht* »im weltlichen Verstande«, nicht in der Weise »einer erkenntnismäßigen Behandlung«, sondern durch *Gegenüberstellung* »zweier Lebensweisen« (99). Der *Sinn des Wann* ergebe sich daraus, »wie ich mich im eigentlichen Leben dazu verhalte« (99). Es ist die »*christliche Hoffnung*«, »die in Wahrheit der Bezugssinn zur Parusie ist« und die »radikal anders [ist] als alle Erwartung« (102), die auf

eine bestimmte oder unbestimmte Zeitstelle der objektiven Zeit aus ist. Das *Wann* ist aber nicht mehr »ursprünglich gefaßt« (102), wenn es im Sinne der objektiven Zeit gesetzt ist. Die Entscheidung der Frage nach dem *Wann* hängt vom »eigenen Leben« und *dessen Wie* der Thessalonicher ab (103). *Diejenige Lebensweise*, die sich auf »*Friede und Sicherheit im faktischen Leben*« beruft, ist das »Wie des Sich-Verhaltens zu dem, was mir im faktischen Leben begegnet« (103). Solches aber »trägt in sich kein Motiv zur Beunruhigung« (103). Sie haben »das eigene Selbst vergessen«, sie haben sich selbst nicht »in der Klarheit des eigentlichen Wissens« (103). In der anderen, der *christlichen Lebensvollzugsweise*, die *nicht* in den weltlichen Gehalten *aufgeht*, hat das *Wann der Parusie* und hat *die Zeit* einen »ganz besonderen Charakter« (104). Die christliche Religiosität lebt *nicht in der objektiven Zeit*, sondern »lebt die Zeitlichkeit« in der Weise der *Zeitigung* (104). Die Zeitlichkeit des faktischen Lebens ist eine »Zeit ohne eigene Ordnung und feste Stellen« wie die objektive Zeit. Der »Sinn dieser Zeitlichkeit« ist überhaupt »für die faktische Lebenserfahrung grundlegend« (104). Hier verweist Heidegger auch auf die Bedeutung dieser ursprünglichen Zeitlichkeit des faktischen Lebens für die Frage nach der »Ewigkeit Gottes« (104). Damit deutet Heidegger einen Begriff von *Ewigkeit* an, der *strukturell nicht* von der objektiven Jetzt-Zeit her als das *stehende Jetzt*, sondern *im Ausgang* von der *vorobjektiven* Zeitlichkeit zu bilden wäre.³ Für eine Bestimmung des echt »Eschatologischen im Christentum« verweist Heidegger auf die »großen eschatologischen Reden Jesu im Matthäus- und Markusevangelium« (104f.). Pauli Aufforderung an die Thessalonicher, in der Frage nach der Parusie Christi »zu wachen und nüchtern zu sein« (105), richtet sich für Heidegger gegen die Enthusiasten und Grübler, die in der objektiven Zeit das *Wann der Parusie* ausmachen möchten. –

Die phänomenologische Auslegung des *zweiten Briefes an die Thessalonicher* hebt aus diesem *zwei Themen* heraus: die *Erwartung der Parusie Christi* und die *Verkündigung des Antichrist*, der der Parusie vorausgeht. Das Ganze dieses zweiten Briefes kennzeichnet Heidegger als »ein Echo auf den gegenwärtigen Stand der Gemeinde« (107). Die phänomenologische Analyse des zweiten Briefes soll »die bisherigen Ergebnisse bewähren« (106). Die Antwort Pauli auf die Frage nach dem *Wann der Parusie* faßt Heidegger wie folgt