

Der junge Luther und Martin Heidegger

Von Gerhard Oehlschläger

Im Sommersemester 1920 las der Privatdozent Heidegger (1889-1976) in Freiburg über »Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks«. ¹ In dieser die Frage nach dem »unum necessarium« der Philosophie stellenden Vorlesung erarbeitet Heidegger die Methode der phänomenologischen Destruktion. In den Ausführungen Heideggers finden wir zwei bemerkenswerte Aussagen. Erstens: »Die radikale Explikation der phänomenologischen Problematik, deren Sinn gewonnen werden soll, wird die griechische Philosophie (Plato und Aristoteles) und ebenso die neuzeitliche seit Descartes in den destruktiven Aspekt zu nehmen wissen, so zwar, daß damit die positiv entscheidende Destruktion der *christlichen Philosophie* und Theologie sich erst klar vorbereitet.« ² Und zweitens: »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.« ³

Diesen beiden Zitaten ist zu entnehmen, daß der frühe Heidegger es als eine philosophische Aufgabe ansah, die christliche Theologie von ihren griechischen und auch den späteren römischen Überlagerungen zu befreien. Durch eine phänomenologische Destruktion soll dieses Vorhaben der Hermeneutik vollzogen werden. Die Hermeneutik hat für Heidegger die Aufgabe, »die überkommene und herrschende Auslegung nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im abbauen den Rückgang zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen. Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion.« ⁴

HGA Martin HEIDEGGER: Gesamtausgabe. Bd. 1 ff. F 1914 ff.

1 HGA. Bd. 59: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung. F 1993.

2 HGA 59, 12 (Hervorhebung vom Vf.).

3 HGA 59, 91.

4 Martin HEIDEGGER: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Anzeige der hermeneutischen Situation. (1922). Dilthey-Jahrbuch 6 (1989), 249.

Bereits in der frühen Vorlesung im Wintersemester 1919/20 über: »Grundprobleme der Phänomenologie«, ⁵ hatte Heidegger auf ein verdecktes Motiv, auf eine unausdrückliche Tendenz des frühen Christentums hingewiesen, die ihm für die Hermeneutik der Faktizität wichtig war: die Valenz der Selbstwelt.

»Das tiefste historische Paradigma für den merkwürdigen Prozeß der Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens und der Lebenswelt in die Selbstwelt und die Welt der inneren Erfahrungen gibt sich uns in der Entstehung des Christentums. Die Selbstwelt als solche tritt ins Leben und wird als solche gelebt. [...] Hier liegen die Motive für die Ausbildung ganz neuer Ausdruckszusammenhänge, die sich das Leben schafft, sogar bis zu dem, was wir heute *Geschichte* nennen.«⁶

Heidegger bemerkt dazu, daß diese altchristliche Errungenschaft »durch das Eindringen der antiken Wissenschaft in das Christentum verbildet und verschüttet«⁷ wurde. Diese Motivquelle ursprünglichen Verstehens bricht jedoch eruptivartig immer wieder durch in der Geschichte des Christentums wie bei »Augustinus«, in der mittelalterlichen Mystik bei »Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Eckhard, Tauler« und auch bei »Luther«. Das Augustinuszitat: »crede, ut intelligas« übersetzt Heidegger: »lebe lebendig dein Selbst – und erst auf diesem Erfahrungsgrunde, dieser letzten und vollsten Selbsterfahrung, baut sich Erkennen auf.«⁸

Wichtige Hinweise über Heideggers Lutherstudium finden wir im Band 60 der Gesamtausgabe. Der Band 60 beinhaltet drei Vorlesungen: 1. aus dem Wintersemester 1920/21 mit dem Titel »Einleitung in die Phänomenologie der Religion«, 2. aus dem Sommersemester 1921: »Augustinus und der Neuplatonismus« und 3. das Vorlesungsfragment: Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19 unter der Überschrift »Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik«. In dem letztgenannten Vorlesungsfragment finden wir Heideggers erste Erwähnung Luthers. Das Manuskript trägt das Datum: »10. VIII. 19« Genannt und in einer Anmerkung zitiert wird als Literatur: »Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, hrsg. v. Johannes Ficker, 1. Bd. Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16, Leipzig 1908, S. LXXXIII.«⁹ Einen weiteren wichtigen Hinweis entnehmen wir der zuerst genannten Vorlesung »Einleitung in die Phänomenologie der Religion«: »Der Galaterbrief war bedeutend für den

5 HGA. Bd. 58: Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20). F 1993.

6 HGA 58, 61.

7 HGA 58, 205.

8 HGA 58, 62; andere Übersetzung ebd, 205: »das Selbst soll sich erst im vollen Leben verwirklichen, ehe es erkennen kann.«

9 HGA. Bd. 60: Phänomenologie des religiösen Lebens. F 1995, 308.

jungen Luther, er ist mit dem Römerbrief zum dogmatischen Fundament geworden.«¹⁰ Wesentlich ist die Passage über Luther in der Vorlesung »Augustinus und der Neuplatonismus«. Hier geht Heidegger ausführlich auf Luthers Heidelberger Disputation von 1518 ein. Heidegger behandelt in dieser Vorlesung die Übernahme des Platonismus durch die Patristik. Grundlegend dafür ist das Verständnis von R 1, 19 f. Heidegger führt aus:

»Dieser Satz [R 1, 19 f] kehrt in den patristischen Schriften ständig wieder, er gibt die Richtung auf den (platonischen) Aufstieg aus der sinnlichen Welt zur übersinnlichen. Er ist (oder wird aufgefaßt als) die aus Paulus genommene Bestätigung des Platonismus. Aber darin liegt ein Mißverständnis dieser Paulus-Stelle. Erst *Luther* hat sie zum ersten Mal eigentlich verstanden. Luther hat in seinen ersten Werken ein neues Verständnis des Christentums eröffnet. Später ist er selbst der Last der Tradition zum Opfer gefallen: es beginnt das Einsetzen der *protestantischen Scholastik*. Die Erkenntnisse Luthers aus seiner frühen Zeit sind entscheidend für die geistigen Zusammenhänge des Christentums mit der Kultur. Dies wird heute bei der Bekümmernis um christlich religiöse Erneuerung verkannt. Klar kommt Luthers Auffassung zum Ausdruck in seiner Heidelberger Disputation von 1518. Darin verteidigt er 40 Thesen, 28 theologische und 12 philosophische. Für uns wichtig sind hier die Thesen 19, 21, 22.«¹¹

Auf Luthers Heidelberger Disputation werden wir in vorliegender Untersuchung zurückkommen.

Im Vorwort der letzten Vorlesung, die Heidegger als Privatdozent hält, faßt er diese Freiburger Zeit noch einmal zusammen: »Begleiter im Suchen war der junge *Luther* und Vorbild *Aristoteles*, den jener haßte. Stöße gab *Kierkegaard*, und die Augen hat mir *Husserl* eingesetzt.«¹² Daß Heidegger sich in seiner Privatdozentenzeit in Freiburg intensiv mit Luther beschäftigt hat, wird des öfteren bezeugt.

Julius Ebbinghaus (1885-1981), der sich im Februar 1921 bei Edmund Husserl (1859-1938) in Freiburg habilitierte, berichtet von seiner Freundschaft mit Heidegger: »Er [Heidegger] hatte, ich weiß nicht mehr von wem oder aus welchem Anlaß, die Erlanger Ausgabe der Werke *Luthers* als eine Prämie oder Geschenk erhalten – und so lasen wir denn auch eine Zeitlang auf unseren gemeinsamen Abenden in *Luthers* reformatorischen Schriften.«¹³ Aufgrund dieser gemeinsa-

¹⁰ HGA 60, 67.

¹¹ HGA 60, 281 f.

¹² HGA. Bd. 63: *Ontologie: (Hermeneutik der Faktizität)*. 2. Aufl. F 1995.

¹³ JULIUS EBBINGHAUS. In: *Philosophie in Selbstdarstellungen*/ hrsg. von Ludwig J. Pongratz. Bd. 3. HH 1977, 33; zitiert von Otto PÖGGELER: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 3., erw. Aufl. Pfullingen 1990, 310.

men Lutherlektüre veröffentlichte Ebbinghaus 1927 im »Lutherjahrbuch« eine Arbeit mit dem Titel: »Luther und Kant«. ¹⁴

Karl Jaspers (1883-1969) berichtet von seiner ersten Begegnung mit Heidegger. Im Frühjahr 1920 besuchte er in Freiburg Husserl und traf dort auch Heidegger: »Ich besuchte ihn, saß allein mit ihm in seiner Klausur, sah ihn beim Lutherstudium, sah die Intensität seiner Arbeit, hatte Sympathie für die eindringliche knappe Weise seines Sprechens.« ¹⁵

Heinrich Schlier (1900-1978) charakterisiert in Erinnerung an die Marburger Zeit das Denken Heideggers dahingehend, daß »seine sachliche und persönliche Nähe zum Christlichen« bestimmend waren:

»Aus der Marburger Zeit ist mir eines in Erinnerung geblieben. Nicht nur die Teilnahme [Heideggers] an Bultmanns Seminar, sondern auch der Vortrag, den er uns hielt, und zwar über Luthers Galaterbrief. Ich weiß nicht mehr viel von dem, was er enthielt, aber ich weiß noch genau, wie großen Eindruck er auf die Zuhörer machte, und wie verwundert sie über diese verborgene Seite ihres Lehrers waren, besonders über seine reiche Lutherkenntnis.« ¹⁶

Welche Bedeutung hat das Lutherstudium für Heidegger auf diesem Teil seines Denkweges – und wohl auch für weitere Wegabschnitte seines Denkens – gehabt? Explizit hat Heidegger sich dazu nie geäußert. Er hat die Spuren Luthers auf seinen Denkwegen nie aufgedeckt. Pöggeler sagt dazu: »Man hat schon früh von Heidegger gesagt, daß er wie ein Fuchs mit dem Schwanz hinter sich die Spuren verwische.« ¹⁷ Wir können Luthers Bedeutung für Heideggers Denken nur so aufzeigen, daß wir versuchen, die Grundstrukturen seines frühen Denkens darzustellen und sie mit Gedanken des jungen Luther zu vergleichen. Wir beschränken uns dabei auf die ersten sechs Freiburger Vorlesungen Heideggers vom Wintersemester 1918/19 bis zum Sommersemester 1921.

Mit der Vorlesung »Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung« ¹⁸ im Wintersemester 1921/22 beginnt ein neuer Abschnitt des Heideggerschen Denkweges. In dieser Vorlesung spricht Heidegger zum erstenmal von einem »prinzipiellen Atheismus«. ¹⁹ »Philosophie

14 Julius EBBINGHAUS: Luther und Kant. LuJ 9 (1927), 119-155; Pöggeler: Der Denkweg ..., 310.

15 Karl JASPERS: Philosophische Autobiographie. M 1984, 92.

16 Heinrich SCHLIER: Denken im Nachdenken. In: Erinnerung an Martin Heidegger/ hrsg. von Günther Neske. Pfullingen 1977, 219.

17 Pöggeler: Der Denkweg ..., 318.

18 HGA. Bd. 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung. 2. durchges. Aufl. F 1994.

muß in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell *a-theistisch* sein.«²⁰ Der Grundansatz des Christentums ist ein historischer, der Grundansatz der Philosophie ein allgemein-geistiger. Philosophie muß frei sein von jeglicher religiöser Bindung. Der historisch-christliche Grundansatz, die Bindung an Jesus Christus kann für philosophisches Denken nicht maßgebend sein. Im Grunde genommen hatte Heidegger diese Kursbestimmung bereits in den ersten Vorlesungen vollzogen. Diese Klarstellung bedeutet für Heidegger jedoch nicht, daß hinfort christliches, lutherisches Denken unbeachtet bleiben müsse. Im Gegenteil – aber der ausdrückliche auf Dienlichkeit für das Christentum ausgerichtete Bezug seines philosophischen Denkens gerät in Wegfall. Es muß der Philosophie grundsätzlich nur um ihre eigene »radikale Fraglichkeit« gehen.

Bis in die neunziger Jahre konnte die Bedeutung Luthers für Heidegger nur vermutet werden.²¹ Mit der Veröffentlichung der frühen Vorlesungen zeigt sich nun ein genaueres Bild des Denkweges des frühen Heideggers. Welche möglichen Spuren hat das Lutherstudium im Denken Heideggers hinterlassen? Wir geben zunächst die Grundgedanken Heideggers in den ersten sechs Vorlesungen seiner Privatdozentenzeit wieder und stellen ihnen wesentliche Grundgedanken des jungen Luther zur Seite.

I Das Problem des Selbstseins

Die hier vorgelegte Untersuchung versteht Heideggers Frage nach dem Verständnis des Selbstseins als Problem und Mitte seiner frühen Phänomenologie. Dieses Verständnis ist das »unum necessarium«,²² um dessen Erarbeitung und Verstehen sich Heidegger in der frühen Freiburger Zeit bemüht. Der Hinweis und die Frage von Friedrich Wilhelm von Herrmann könnte nach wie vor gelten: »Der

19 HGA 61, 196.

20 HGA 61, 197.

21 Die für diese Thematik wichtigen frühen Vorlesungen Heideggers wurden erst in den neunziger Jahren veröffentlicht: HGA 58: 1992; 59: 1993; 60: 1995.

Frühe theologische Hinweise und Darstellungen, die eine Beziehung zwischen dem Denken Luthers und dem Denken Heideggers aufgewiesen haben, sind folgende: Rektoratsrede von Edmund SCHLINK: Wahrheit und Torheit. KD 1 (1955), 6. 11; Heinrich BORNKAMM: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. 2., neu bearb. und erw. Aufl. GÖ 1970, 161-164. Hingewiesen sei auf spätere Beiträge zu diesem Thema Robert S. CORRINGTON: Being and faith: Sein und Zeit and Luther. Anglican theological review 70 (Cambridge, MA 1988), 16-31; Jaromir BREJDAK: Philosophia crucis: Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus. F 1996.

22 HGA 59, 169.

Neubeginn mitphilosophierender Aneignung muß zunächst unter dem Titel ›Dasein und Bewußtsein‹ stehen. Wer von uns ... dürfte von sich selbst behaupten, den Rückgang vom Bewußtsein auf das Dasein denkerisch mit allen Konsequenzen schon vollzogen zu haben?«²³ Über die Vorlesung vom Wintersemester 1920 hatte Heidegger als zweites Motto ein Wort von Thomas von Kempfen (1379/80-1471) gestellt: »Internus homo, sui ipsius curam omnibus curis antepōnit.«²⁴ Wer in sich zu leben weiß, der setzt die Sorge, in sich zu leben, allen anderen Sorgen vor. In einer Zeit, die es zutiefst verschmäh't, in sich zu leben, wird es um so dringlicher sein, nach dem Selbstsein zu fragen.

1 Heideggers phänomenologischer Ansatz

Unausdrücklich und unabgehoben verbirgt sich in den ersten sechs Vorlesungen der frühen Freiburger Zeit (1918-1924) Heideggers – gegenüber Husserl – eigener phänomenologischer Denkansatz. Er bahnt sich bereits in der ersten Vorlesung im Wintersemester 1918/19 an.²⁵ Neben der den Hauptteil dieser Vorlesung ausfüllenden Auseinandersetzung mit dem Positivismus/Neukantianismus finden wir im letzten Drittel erste Hinweise auf Heideggers frühes phänomenologisches Denken.

Das phänomenologische Problem ist die »Sache selbst«, nach der die Phänomenologie fragt und die sie auslegt. Es ist das Problem der »Gegebenheit« – dieses Zauberwort der Phänomenologie.²⁶ Die »Gegebenheit«, »Sache selbst« zeigt sich als vorweltliches, vorthoretisches, als durch ein »Noch-nicht« (als unbestimmt) bestimmtes »Etwas überhaupt«, das »Erlebbare überhaupt«, das »Leben an und für sich«. Dieses Grundphänomen ist zu erkennen durch eine »hermeneutische Intuition.«²⁷ In ihm finden sich zwei Momente: 1. Es hat »Ereignischarakter«, das heißt, es ist »sich selbst mitnehmendes Erleben des Erlebens«²⁸ und 2. es hat den Sinn des »›Auf zu‹, der ›Richtung auf‹, des ›In eine (bestimmte) Welt hinein‹.«²⁹

23 Friedrich Wilhelm von HERRMANN: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. F 1981, 50.

24 THOMAS VON KEMPEN: De imitatione Christi libri quatuor. 8. Aufl. Ratisbonae [1957], 77 (lib. 2, cap. 5, 9).

25 HGA. Bd. 56/57: Die Bestimmung der Philosophie. F 1987.

26 HGA 58, 5.

27 HGA 56/57, 117.

28 HGA 56/57, 117.

29 HGA 56/57, 115.

30 HGA 56/57, 109.

31 HGA 56/57, 110.

Heidegger weist in dieser ersten Vorlesung hin auf das die Phänomenologie in Freiheit stellende Kriterium, »von allem Standpunkthaften abzusehen«.³⁰ Er warnt: »Und die *Todsünde* wäre die Meinung, *sie selbst sei ein Standpunkt*.«³¹ Dazu sagt er 1923: »*Standpunktfreiheit* ist, wenn das Wort überhaupt etwas besagen soll, nichts anderes als ausdrückliche *Aneignung des Blickstandes*.«³² Um diesen Blickstand wird sich Heidegger bereits 1918/19 bemüht haben. In der wissenschaftlichen Forschung »gibt [es] kein *iurare in verba magistri*«. ³³ Was könnte in der Phänomenologie ein »Standpunkt« sein?

Walter Biemel (* 1918) zeigt »den Punkt [auf], an dem Heideggers Kritik an Husserl ansetzt«. ³⁴ Er nimmt Bezug auf Heideggers Darstellung in der Vorlesung »Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs« im Sommersemester 1925. ³⁵ Wesentlich sind drei Fragen Heideggers an Husserl: »[1.] Welches ist der Boden, aus dem dieses Gegenstandsfeld [sc. der Phänomenologie Husserls] gewonnen wird? [2.] Welches ist der Weg der Gewinnung dieses thematischen Feldes. [3.] Welches sind die Bestimmungen dieses neugefundenen Gegenstandsfeldes, des sogenannten reinen Bewußtseins?«³⁶ Biemel zeigt das Problem Husserls auf: »Wie kann das Bewußtsein möglicher Gegenstand einer absoluten Wissenschaft werden?« und weist darauf hin, daß bei Husserl also »nicht die Sache selbst [im Vordergrund steht], sondern die absolute Wissenschaft«. So lautet dann auch Heideggers Antwort: »Die Herausarbeitung des reinen Bewußtseins als thematisches Feld der Phänomenologie ist *nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst* gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie. Deshalb sind alle bestimmten Charaktere, die als Seinsbestimmungen der Erlebnisse auftreten, keine ursprünglichen.«³⁷ Für Heidegger ist das »reine Bewußtsein« Husserls ein unsachgemäßer »Standpunkt« der Phänomenologie. Als Folgerung dieser Kritik erarbeitet Heidegger seinen eigenen »Blickstand«: ein in der Philosophie bislang nicht erkanntes Selbstsein. Heidegger veranschaulicht dieses zum Grundphänomen gehörende Selbstsein dabei anhand des als Paradigma dazu verstandenen christlichen Glaubens. Auf diese Thematik beziehen sich die nachfolgenden Ausführungen, die sich dem von Heidegger entdeckten Verständnis des Selbstseins zuwenden.

³² HGA 63, 83.

³³ HGA 58, 6.

³⁴ Walter BIEMEL: Erinnerungsfragmente. In: Erinnerung an Martin Heidegger, 21.

³⁵ HGA. Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. 3., durchges. Aufl. F 1979.

³⁶ HGA 20, 141.

³⁷ HGA 20, 147; siehe Biemel: Erinnerungsfragmente, 21.

2 Die Frage nach dem Wie

In der ersten Vorlesung, Kriegsnotsemester 1918/19, schildert Heidegger das Umwelterlebnis:

»Sie kommen wie gewöhnlich in diesen Hörsaal um die gewohnte Stunde und gehen auf *Ihren* gewohnten Platz zu. [...] In den Hörsaal tretend, sehe ich das Katheder. [...] Was sehe ich? Braune Flächen, die sich rechtwinklig schneiden? Nein, ich sehe etwas anderes: eine Kiste, [...] Keineswegs, [...] Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag; ich sehe es nicht nur isoliert, [...], ich sehe das Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund.«

»In dem Erlebnis des Kathedersehens gibt sich *mir* etwas aus einer unmittelbaren Umwelt. Dieses Umweltliche (Katheder, Buch, Tafel, Kollegheft, Füllfeder, Pedell, Korpsstudent, Straßenbahn, Automobil usw. usw.) sind nicht Sachen mit einem Bedeutungscharakter, Gegenstände, und dazu noch aufgefaßt als das und das bedeutend, sondern das Bedeutsame ist das Primäre.«³⁸

»In diesem Erleben, in diesem Hinleben zu, liegt etwas von mir: Es geht *mein* Ich voll aus sich heraus und schwingt *mit* in diesem ›Sehen‹, [...] Nur im Mitanklingen des jeweiligen eigenen Ich erlebt es ein Umweltliches, weltet es, und wo und wenn es für mich weltet, bin *ich* irgendwie ganz dabei.«³⁹

Mit diesem ersten Paradigma in der von vielen weiteren, ähnlichen Paradigmen geprägten Vorlesungsreihe Heideggers wird auf die Richtung des Weges hingewiesen, den sein Denken gehen wird.

»Wir sind in die Kümmerlichkeit der Wüste gegangen und harren darauf, statt ewig Sachen zu *erkennen*, *zuschauend* zu *verstehen* und verstehend zu schauen. ... und Gott der Herr ließ aufwachsen ... *den Baum des Lebens mitten im Garten* – und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen.« (1 Mose 2, 9)⁴⁰ Am Baum der Erkenntnis hat der Mensch am Anfang – und weiterhin – gefrevelt, aber wie steht es mit dem Baum des Lebens? Gehören »Leben« und »Erkenntnis« nicht zusammen? Sie wachsen als Zeichen der Zugehörigkeit an einem Ort. Heideggers Denken wendet sich dem »Leben«, dem »Erleben« zu. »Wir sind in die Kümmerlichkeit der Wüste gegangen ...« der Weg zum Erleben wird »Bekümmerung« mit sich bringen, weil er zunächst in die »Wüste« führt. Man muß alles – und das ist viel – zurückschlagen, was Theorie und objektivierendes Denken hervorgebracht haben.

Wie begegnet der Student anlässlich der Vorlesung dem im Hörsaal stehenden Katheder? Erkennt der Eintretende »braune Flächen, die sich rechtwinklig schneiden«, sieht er eine »Kiste«? Heidegger steigert im Prozeß der Theoretisierung

³⁸ HGA 56/57, 70-73.

³⁹ HGA 56/57, 73.

⁴⁰ HGA 56/57, 65.

diese Art des Erkennens: »Es [das Katheder] ist braun; braun ist eine Farbe; Farbe ist echtes Empfindungsdatum; Empfindungsdatum ist Resultat von physischen und physiologischen Prozessen; die physischen sind die primäre Ursache; diese Ursache, das Objektive, ist eine bestimmte Anzahl von Ätherschwingungen; die Ätherkerne zerfallen in einfache Elemente; zwischen ihnen als einfachen Elementen bestehen einfache Gesetzlichkeiten; die Elemente sind letzte; *die Elemente sind etwas überhaupt*.«⁴¹ Ein solches Erkennen, eine solche Theorie ist nicht ursprünglich, sie ist gekünstelt, konstruiert, sie ist ein »Ent-lebnis.«⁴² Philosophie ist »Urwissenschaft«,⁴³ sie fragt nach dem Ursprünglichen. Das Katheder wird, wie im Paradigma deutlich wird, erlebt. Was ist »Erleben«, was ist »Leben«, gibt es im Erleben einen weisenden Weg hin zum Ursprung? Das ist Heideggers phänomenologische Frage.

Dieses Fragen ist ein Weg in die »Kümmerlichkeit der Wüste«: »*Wir wissen nichts von Philosophie und von Theorien der Welterklärung oder ähnlichem*.«⁴⁴ Wie ist die Frage nach den »Sachen selbst«, nach dem »Leben an sich«⁴⁵ zu stellen? Die einfache, aber alles tragende, den Blickstand wiedergebende Explikation dieser Fragestellung lautet: »Etwas, was uns so nahe liegt, daß wir uns meist gar nicht ausdrücklich darum kümmern; Etwas, zu dem wir so gar keine Distanz haben, um es selbst in seinem »überhaupt« zu sehen; und die Distanz zu ihm fehlt, weil wir es selbst sind, und wir uns selbst nur vom Leben aus selbst, das wir sind, das uns (accusativ) ist, in seinen eigenen Richtungen sehen.«⁴⁶ Die phänomenologische Aufgabe ist, das Leben aus dem Leben zu sehen. Nicht soll vom Leben gesprochen werden, auch nicht *über* das Leben, sondern *aus* dem Leben selbst soll erlebend – distanzlos – das Leben verstanden werden. Das Leben, das auf diese Weise erkannt wird, nennt Heidegger das »faktische Leben«,⁴⁷ »Faktizität«,⁴⁸ ein Begriff, der hinfort die weiteren frühen Vorlesungen bestimmen wird.

Dieser hier erkannte Methodenansatz ist in vieler Hinsicht problematisch. Das Problem der Zirkelhaftigkeit, das Reflexionsproblem, das Problem von Anschauung und Ausdruck weisen die Frage auf: Wie kann solches Verstehen und

41 HGA 56/57, 113.

42 HGA 56/57, 84.

43 HGA 56/57, 12.

44 HGA 58, 31.

45 HGA 58, 29.

46 HGA 58, 29

47 HGA 58, 37 und fortlaufend.

48 HGA 58, 172. 173; also bereits im Wintersemester 1919/20.

Reden von einem »aus« her überhaupt geschehen? Heidegger sieht die Trivialitätsträchtigkeit solchen Verstehens und Redens. Aber »*diese trivialsten Trivialitäten* [müssen] *absolut problematisch werden*«. ⁴⁹ In der Erarbeitung dieser Fragen zeigt sich als Charakter des faktischen Lebens »Selbstgenügsamkeit« ⁵⁰ – es gibt keinen Ort *neben* dem Leben, wir müssen uns mit dem Leben begnügen, es kann uns nur das, was lebensmäßig ist, begegnen –, es zeigt sich der »Weltcharakter« ⁵¹ des Lebens – Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt –, es zeigt sich der »Reliefcharakter«, ⁵² die »Bekundungsgestalt«, ⁵³ das heißt die »Situation«. In Hinblick auf diese verschiedenen Charaktere stellt sich das wichtige und weiterführende Problem, »überhaupt *den Aspekt des Lebens*« zu finden, in dem sich »alles und jedes irgendwie bekundet, ausdrückt, manifestiert«. ⁵⁴ Die Frage nach diesem prinzipiellen Aspekt wird die *entscheidende Frage*. Heidegger entdeckt – »in den großen Konfessionen« ⁵⁵ das merkwürdige Phänomen, daß in der Geschichte sich immer wieder zeigt, wie Lebenswelt – Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt – und Selbstleben eine untrennbare lebendige Einheit bilden. Lebenswelt und Selbstleben sind nicht ein Nebeneinander, sondern sind permutabel. »In der Darstellung des Selbstlebens bekundet sich zugleich die Lebenswelt und deren spezifische, aus dem Selbst herkommende und von da vorgezeichnete Rhythmik und umgekehrt.« ⁵⁶ Faktizität, die ursprüngliche Weise des Erlebens, des Lebens »an sich« ist da, wo die Erfahrung einer Lebenswelt zugleich die Erfahrung der eigensten Weise des Selbstlebens ist und umgekehrt. Der alles begründende Lebensaspekt, die eigentliche Faktizität ist nicht ein hochqualifizierter Inhalt eines Wasseins, sondern das Wiesein der Zugehörigkeit. Es zeigt sich also, »*daß das faktische Leben in einer merkwürdigen Zugespitztheit auf die Selbstwelt gelebt, erfahren und dementsprechend auch historisch verstanden werden kann*«. ⁵⁷ »Diese Zugespitztheit ist kein Wasgehalt, sondern ein Wiegehalt, in dem jeder noch so verschiedene Wasgehalt stehen kann.« ⁵⁸ In diesem Wiesein der Zugehörigkeit von Selbst und Welt hat die Philosophie ihren Gegenstand gefunden: die Urwirk-

49 HGA 58, 36.

50 HGA 58, 30 u. ö.

51 HGA 58, 33.

52 HGA 58, 38.

53 HGA 58, 43.

54 HGA 58, 55.

55 HGA 58, 58.

56 HGA 58, 59.

57 HGA 58, 59.

58 HGA 58, 85.

lichkeit. »Das Selbst im aktuellen Vollzug der Lebenserfahrung, das Selbst im Erfahren seiner selbst ist die Urwirklichkeit.«⁵⁹ Es stellt sich die Frage nach einer Phänomenologie dieses Selbstseins.

3 *Das Wie des Selbstseins*

Das Wie des Selbstseins, das heißt das »ineinander Aufgehen« von Welt und Selbst, begegnet in der Erfahrung einer »Situation«.⁶⁰ Heidegger nennt als Beispiele einer Situation: ein Jahr im Felde, ein Semester, ein Gang ins Kolleg, eine Bergbesteigung zum Sonnenaufgang. Diese Begebenheiten mit ihren mannigfaltigen, als »welten« verstandenen Beziehungen, erhalten Situationscharakter, wenn sie als eine »Einheit« und als »Dauer« erfahren werden. Eine erfahrene Situation ist kein an mir als Zuschauer vorbeigehender Vorgang, sondern »sie passiert mir«, sie ist eine distanzlose Erfahrung.⁶¹ Situation hat Dauer: sie entsteht und erlischt.

Das Verständnis des Begriffs »Situation« ist problematisch. »Situation« ist nicht so zu verstehen, daß die inhaltliche Mannigfaltigkeit einer Lebenserfahrung wiedergegeben wird. Man kann nicht, um sie zu charakterisieren, aufzählen, »was von mir in diesem Moment gerade erfahren und erlebt wird«.⁶² Das Charakteristische einer »Situation« ist, daß uns in ihr das Selbst gegenwärtig ist.⁶³ Diese Selbsterfahrung ist die eigentliche »ausdrucksmäßige Ausprägung einer Situation«.⁶⁴ In einer »Situation« ist man »mit sich selbst vertraut«, »hat« man sich selbst. Heidegger sieht Situation in Verbindung mit »Berufung«, »Schicksal«, »Gnade«.⁶⁵ »Situation« kann sich überall und jederzeit ereignen. »Situationalen« können uns in ihrem Gehalt völlig verborgen sein, wir können sie nicht inhaltlich wiedergeben, und dennoch finden wir unser Selbst in ihnen.⁶⁶ »Situation ist eben der eigentümliche Charakter, in dem ich mich selbst habe, nicht den Inhalt des Erlebten.«⁶⁷ Es stellen sich die Fragen: a) Wie ist die Verbundenheit, Zugehörigkeit von Welt und Selbst und b) wie ist das Selbstsein dieser Zugehörigkeit zur Welt und c) wie ist die Welt in dieser Zugehörigkeit zu verstehen?

59 HGA 59, 173.

60 HGA 56/57, 205 f; 58, 258 f.

61 HGA 56/57, 205.

62 HGA 58, 259.

63 HGA 58, 258.

64 HGA 58, 259.

65 HGA 58, 259.

66 HGA 58, 260.

67 HGA 58, 260.

Diesen Fragen zuvor muß ein bereits genannter Grundgedanke nochmals beachtet werden. Es ist der Grundgedanke, daß das Sinnverstehen von Leben – Faktizität – nicht wiedergegeben werden darf durch ein theoretisch, objektiv zu gewinnendes, sich auf alles beziehendes Ordnungsgefüge, wozu in der Regel der Mensch seine Vernunft, seine ratio verwendet. »Aber das *Leben* ist kein Objekt und kann nie Objekt werden; es ist nichts Objektartiges. Das zu erkennen ist unser Hauptziel.«⁶⁸ Leben zeigt sich nicht in einer Ordnungsgestalt, sondern in distanzlosen »Bekundungszusammenhängen«, in »Ausdruckszusammenhängen«, im Erfahren einer »Situation«. Die Weiterführung dieses Grundgedankens bedeutet, daß das Sinnverstehen – Verstehen – des Lebens zu charakterisieren ist als Verstehen von »Bezügen«. Alles Leben ist – weil Bekundungszusammenhang – ein »Auf zu«, ein »sich Richten auf«, es ist intentional, es zeigt sich in Bezügen. Dieser Bezugssinn des Lebens wird erfahren als Motiv und Tendenz, wobei jedoch der Bezug zwischen Motiv und Tendenz nicht als ein Bezug zwischen Objekten anzusehen ist, sondern Motiv und Tendenz sind radikal allein aus ihrem Bezogensein her zu verstehen. Wesentlich ist der Bezugssinn als solcher.

Zu a) Wie ist die Verbundenheit, Zugehörigkeit von Welt und Selbst zu verstehen? Wir gehen aus von dem zwischen Motiv und Tendenz sich zeigenden Bezugssinn eines Bekundungszusammenhanges. Die Frage ist: Wie sind Motiv und Tendenz in ihrem Bezug zu verstehen? Es muß einen Zugang, das heißt einen Bezug zu ihnen geben. Wir unterscheiden also zwischen »konkretem« Bezug (Motiv – Tendenz) und »genuinem« Bezug (Zugang zur Erfahrung von Motiv und Tendenz). »Verdeutlichen wir die Rede vom Bezug zum Bezug durch die Rede von der Weise des Gehabtwerdens des Bezugs, dann öffnet sich ein Problemgebiet. Wir sagen vorläufig roh: der Bezug wird gehabt *im* Vollzug.«⁶⁹ Motiv und Tendenz sind zugänglich im *Vollzug* als genuiner Bezug. Vollzug ist das »Dabeiseins des Selbst«,⁷⁰ wobei das Selbst in keiner Weise als ein Objekt zu denken ist, sondern sich allein zeigt im Wie des aktuellen Dabeiseins, das heißt nur im aktuellen Vollzug. Der Vollzug, das Wie des Selbstseins als Dabeisein ist die »ausdrucksmäßige Ausprägung einer Situation«,⁷¹ die uns jederzeit widerfahren kann.

Wir fassen zusammen: Situation ist zu kennzeichnen als eine ergreifende, rufende Lebenserfahrung. Die Gehalte der Situation zeigen sich als Bekundungs- und Ausdruckszusammenhänge (Bezugssinn, Motive und Tendenzen). Das ver-

68 HGA 58, 236. 142.

69 HGA 59, 62.

70 HGA 58, 260.

71 HGA 58, 259.

stehende Erfahren dieser Bekundungen in ihrem Bezugssinn ereignet sich in einem aktuell erfahrenen Dabeisein, in einer aktuell erfahrenen Zugehörigkeit, die sich ausprägt als ein Selbstsein (Vollzug). Dieses Selbstsein ist *in* der Situation sowie die Situation *in* ihm. Das Selbst unterliegt dem Rhythmus des Entstehens und Vergehens der Situation.

Zu b) Wie ist das Selbstsein zu verstehen? Charakteristikum des – menschlichen – Selbstseins ist ein aktuelles Dabeisein. Dieses Dabeisein ist ein *Wiessein*, eine *Möglichkeit*, das heißt keine Wirklichkeit, die sich als solche hypostasieren und ausweisen kann. Das Selbstsein bleibt entgegen einem Wirklichsein immer ein aktuelles, es ist letztlich »unerreichbar«. Das Selbst ist also kein getrenntes Subjekt, kein feststellbares Ego, keine Person, kein Wassein. Das Selbstsein ist kein perennierendes, es geht auf und vergeht wieder. Das Selbstsein ist als Dabeisein eine Verheißung, Berufung und Beauftragung.

Zu c) Wie ist Welt zu verstehen? »Welt« im genuinen Sinne ereignet sich in der Situation gleichursprünglich mit dem Dabeisein des Selbst. Sie ist deshalb gleichfalls keine Wirklichkeit, sondern Möglichkeit – Gehaltssinn – und gleichfalls letztlich nicht »faßbar«. Welt bedeutet immer ein »Welten«.

Heideggers phänomenologische Untersuchungen »Grundprobleme der Phänomenologie«⁷² im Wintersemester 1919/20 und »Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks«⁷³ im Sommersemester 1920 zeigen immer wieder neue Wege auf, um diesen Phänomenen näher zu kommen. Bezugssinn: die Beziehung selbst, Vollzugssinn: das Dabeisein als Selbst und Gehaltssinn: die Einheit als Idee, sind die Urstruktur der »Situation«.⁷⁴ Mit diesem Entwurf ist die herkömmliche Gebundenheit des Verstehens an das Subjekt-Objekt Schema durchbrochen. Das Selbst als ein »Sich-Selbst-Haben« ist ein »Vertrautsein mit«: »Mich-Selbst-Haben ist kein Anstarren des Ich als eines Objektes, sondern es ist der Prozeß des Gewinnens und Verlierens einer gewissen Vertrautheit des Lebens mit sich selbst. Es ist etwas, was schwingungsmäßig gleichsam da ist und wieder verschwindet (Rhythmus).«⁷⁵

Anschaulich wird dieses phänomenologische Verstehen des Selbstseins in Heideggers Interpretation der Thessalonicherbriefe.⁷⁶ Hier kommt paradigmatisch zum Tragen, welche Bedeutung dieses neu verstandene Selbstsein hat. Als erste

72 HGA 58.

73 HGA 59.

74 HGA 58, 261.

75 HGA 58, 258.

76 HGA 60, 87-125.

Grundbestimmung urchristlicher Religiosität nennt Heidegger die Zusammengehörigkeit von Religiosität und Lebenserfahrung. Urchristliche Religiosität ist Lebenserfahrung selbst, das heißt, sie ist keine Lehre, keine Welterklärung, sondern ein neues Lebens- und Selbstverständnis. Heidegger macht das an vier Aspekten deutlich: a) Das Gewordensein der Thessalonicher, b) das Wissen von diesem Gewordensein, c) ihr Gottesverhältnis, d) das Verhältnis zwischen Paulus und der Gemeinde. Zu a): Das Gewordensein – γενοσθαι – der Thessalonicher ist kein »beliebiges Vorkommnis«, es ist »absolute Umwendung« zum Vollzugsmäßigen, zum Wie.⁷⁷ Gewordensein bedeutet ein Selbst-Gewordensein. Die Thessalonicher haben in der Verkündigung des Apostels eine »Situation« erfahren. Zu b): Das Wissen davon ist kein theoretischer, noëtischer Vorgang, sondern ein »vollzugsgeschichtliches Verstehen«, ein sich immer wiederholendes, die Lebenserfahrung begleitendes Wissen um das Selbst. Zu c): Gott wird aus einer Wie-Situation verstanden. Das Selbst entspringt dieser Beziehung. Der Gottesbegriff ist kein Wasbegriff. »Es ist ein Abfall vom eigentlichen Verstehen, wenn Gott primär als Gegenstand der Spekulation gefaßt wird.«⁷⁸ Heidegger sagt: Gott aus einer Wie-Situation zu verstehen, »ist aber niemals versucht worden, weil die griechische Philosophie sich in das Christentum eingedrängt hat. Nur Luther hat einen Vorstoß in diese Richtung gemacht, und von daher ist sein Haß gegen Aristoteles erklärlich.«⁷⁹ Zu d): Paulus »erfährt [sich] in ihnen [den Thessalonichern] notwendig [...] selbst.«⁸⁰ Die Begegnung des Paulus mit den Thessalonichern ist für ihn selbst eine »Situation«. Sein Gewordensein und das Gewordensein der Gemeinde sind eng miteinander verknüpft. Paulus kann sagen: »mein eigentliches Sein seid Ihr (3,7).«⁸¹

Die Entdeckung des Wie des Selbstseins wird auch bestimmend für Heideggers phänomenologische Methode der »formalen Anzeige«.⁸² Hier kann nur in Parenthese auf diesen wichtigen phänomenologischen Ansatz hingewiesen werden. In der »formalen Anzeige« zeigt sich ein methodischer Dreiertakt: a) »formal anzeigend« bedeutet, im Erfahren des Begegnenden auf das Uneigentliche hinzuweisen, die Leere auszukosten, in der Schweben und Labilität zu bleiben; b) »formal anzeigend« bedeutet: im Verstehen des Begegnenden nach dem richtungsweisen-

77 HGA 60, 95.

78 HGA 60, 97.

79 HGA 60, 97.

80 HGA 60, 93.

81 HGA 60, 140; bezieht sich auf 1 Th 3, 7.

82 HGA 56/57, 116; 58, 162; 59, 29. 74. 172; 60, 62; 61, 31.

den Kriterium des aus der Einheit von Welt und Selbst verstandenen Wie des Selbstseins – Vollzug – zu fragen; c) »formal anzeigend« bedeutet, die Frage nach dem Wiesein immer aktuell, das heißt unbestimmt zu lassen. Diese drei Schritte bilden einen Gedankenkreis, der in sich selbst zurückkehrt. Dieser methodische Ansatz ist »nicht die rettende Küste, sondern der Sprung ins treibende Boot, und es hängt daran, das Tau für die Segel in die Hand zu bekommen und nach dem Wind zu sehen«.⁸³ Das Wie des Selbstseins bedeutet um der Aktualität willen die Übernahme der radikalen, ständigen Unzulänglichkeit. Eigentliche Faktizität kennt kein letztes Erreichen eines Zieles. Heidegger charakterisiert deshalb in der Vorlesung Sommersemester 1920 das Wie des Selbstseins durch den Begriff der »Bekümmernung«.⁸⁴ Er verwendet den Begriff »Bekümmernung«, um den »aktuellen Vollzug« des Selbstseins zu explizieren. Der Vollzug als Selbstsein kennt kein aufweisbares Resultat, sondern ist um des aktuellen Wieseins willen ein *ständiges* Neuwerden. Das erfahrene Wiesein darf nicht wieder zu einer Washeit werden. Das ist jedoch die ständige Gefahr eines ergriffenen Wieseins. Der Vollzug des Selbst muß deshalb ein ständig »aktueller« sein. Die »Bekümmernung« ist die Bereitschaft, sich einer Unzulänglichkeit und einer ständigen Erneuerung des Selbstseins auszusetzen. Das Selbstsein erfährt damit eine tiefe Unsicherheit.⁸⁵

Mit diesem Begriff »Bekümmernung« zeigt sich in der Thematik des Selbstseins ein weiterer Schwerpunkt. Nicht nur das Wie des Selbst als Vertrautheit, sondern auch das Wie des Selbst als Bekümmernung aufgrund der Unsicherheit ist die »Urwirklichkeit«.⁸⁶ Das Selbstsein tritt mit dieser Schwerpunktsverlagerung in eine neue Dimension. Sie erweist sich als die Dimension der »Zeitlichkeit«.

4 Das Wie des Selbstsein in der Zeitlichkeit

Schon in der Vorlesung im Wintersemester 1919/20 hatte Heidegger davor gewarnt, der Versuchung der Objektivierung der Zeit zu verfallen. »Das *Problem der Zeit* ist mit dem der Situation verbunden.«⁸⁷

Heidegger erarbeitet dieses Problem in der Vorlesung »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« des Wintersemesters 1920/21. In dieser Vorlesung interpretiert Heidegger die frühesten schriftlichen Zeugnisse des Christentums, den 1. und 2. Thessalonicherbrief. Der religiöse Grundsinn dieser Briefe wird von

83 HGA 61, 37.

84 HGA 59, 173.

85 HGA 59, 174.

86 HGA 59, 173.

87 HGA 58, 259.

Heidegger in zwei Sätzen wiedergegeben: »1. Urchristliche Religiosität ist in der urchristlichen Lebenserfahrung und ist eine solche selbst. 2. Die faktische Lebenserfahrung ist historisch. Die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit als solche.«⁸⁸ Die Thessalonicherbriefe zeigen, daß das frühe Christentum das unmittelbar bevorstehende Ende der Welt erwartet. »[...] das Zentrum des christlichen Lebens [ist] das eschatologische Problem.«⁸⁹ In der Frage nach dem Verständnis der Parusie erhalten die Interpretationsweisen des Wasseins und des Wieseins eine herausragende Bedeutung.

Heidegger macht deutlich, daß Paulus sich in seinen Briefen entschieden gegen eine ordnende, festlegende Was-Bestimmung des Parusieverständnisses wendet. Er geht gar nicht auf das »Wann« der Parusie ein. Wer nach dem »Wann« fragt, will einen Zeitpunkt berechnen, denkt bereits in einer »einstellungsmäßigen, objektiven Zeit«.⁹⁰ Die Beteiligung des Selbst ist unterbunden, die Erwartung der Parusie geschieht in »Friede und Sicherheit«⁹¹ und ist der Beunruhigung beraubt. Die solche Parusieerwartung haben, werden von ihr überrascht werden. »Sie können sich selbst nicht retten, weil sie sich selbst nicht haben, weil sie das eigene Leben vergessen haben, weil sie sich selbst nicht haben in der Klarheit des eigentlichen Wissens.«⁹²

Das Wie der Parusie bedeutet demgegenüber: »Ihr aber, liebe Brüder, seid nicht in der Finsternis, daß euch der Tag wie ein Dieb ergreife.«⁹³ Das Wieverständnis der Parusie weiß um den »Tag«, der die »Helle« des Wissens um sich selbst« bedeutet.⁹⁴ »Parusie« bedeutet die bevorstehende Erscheinung der eigentlichen Situation, des Selbstseins. Angesichts dieser auf uns zukommenden, noch ausstehenden Situation stellt sich die Frage: Wird uns diese Situation, dieses Selbstsein zuteil? Nicht das »Wann« ist zu beachten, sondern die Bedeutsamkeit dieses Bevorstehenden. »Das Wann ist bestimmt durch das Wie des Sich-Verhaltens, dies ist bestimmt durch den Vollzug der faktischen Lebenserfahrung in jedem ihrer Momente.«⁹⁵ Nur wer im Wie des Selbstseins erfunden wird, erfährt die Parusie. Der Vollzug, das Beteiligtsein, das Dabeisein in der Erscheinung der Parusie

88 HGA 60, 80. 82

89 HGA 60, 104.

90 HGA 60, 102.

91 HGA 60, 103.

92 HGA 60, 103.

93 1 Th 5, 4.

94 HGA 60, 104.

95 HGA 60, 106.

bedeuten die ängstliche, sich überprüfende Frage, ob der Betreffende lebensweltlich die Situation bis zum entscheidenden Tag durchhalten wird. Die Thessalonicher haben die Erfahrung ihres Selbstseins aus Gott gemacht. Sie wissen, daß es gilt, die Situation durchzuhalten, sie wissen um ihre »Unzulänglichkeit« und daß sie ständig der Gefahr des Abfalls ausgesetzt sind. In der Parusie begegnet ihnen die Zeitlichkeit als Unsicherheit und Unbestimmtheit, aber auch als mögliche, herausgehobene Erfahrung ihres Selbstseins. »Wenn die παρουσία davon abhängt, wie ich lebe, dann bin ich außerstande, das von mir geforderte Glauben und Lieben durchzuhalten, dann komme ich in die Nähe der Verzweiflung. Die so denken, ängstigen sich in einem echten Sinn, im Zeichen der wahren Bekümmernis, ob sie die Werke des Glaubens und der Liebe durchführen können und durchhalten werden bis zum entscheidenden Tag. Paulus aber hilft ihnen nicht, sondern macht ihre Not nur noch größer (2 Th 1, 5: ἐνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως).«⁹⁶

Es treten Mächte auf gegen die bevorstehende Parusie. Der Antichrist will sie verhindern.⁹⁷ Die Bedrängnis und Bekümmernis wächst dadurch, daß das Wie-sein des Selbstseins »steigerungsfähig« ist. Die »πίστις« stellt einen »Vollzugszusammenhang [dar], der eine *Steigerung* erfahren kann«.⁹⁸ Es gilt dem »Was« abzusterben. Gott wird erfahren in seiner Andersartigkeit. Er stellt uns in Prüfungen, er gibt sich so, als wollte er uns die Situation entziehen und verweigern. Er prüft uns in diesen Anfechtungen, ob wir aus dem reinen Wie leben oder doch noch aus einem Was.⁹⁹ Gott darf nicht wie ein »Halt« im Leben verstanden werden. »Der Christ findet nicht in Gott seinen ›Halt‹ [...] Das ist eine Blasphemie! Gott ist nie ein ›Halt‹.«¹⁰⁰ Der Vollzugszusammenhang mit Gott stellt uns immer in eine Unsicherheit. Alles steht unter einem »noch nicht« und einem »nur noch«. Das »ὥς μὴ« 1 K 7, 29-32 soll so verstanden werden, daß überhaupt noch nicht erreicht ist, wie wir alles haben sollen.¹⁰¹ »Es bleibt nur noch wenig Zeit, der Christ lebt ständig im Nur-Noch, das seine Bedrängnis erhöht. Die zusammenge-drängte Zeitlichkeit ist konstitutiv für die christliche Religion: ein ›Nur noch‹; es bleibt keine Zeit zum Hinausschieben.«¹⁰² Das alles sind Charaktere der Zeitlichkeit des Selbstseins.

⁹⁶ HGA 60, 107.

⁹⁷ HGA 60, 110 f.

⁹⁸ HGA 60, 109.

⁹⁹ HGA 60, 98.

¹⁰⁰ HGA 60, 122.

¹⁰¹ HGA 60, 120.

¹⁰² HGA 60, 119.

»Aus jenem Vollzugszusammenhang mit Gott erwächst erst so etwas wie Zeitlichkeit.«¹⁰³ »Zeitlichkeit« erhält ihre Bedeutung aus der Situation, aus dem »Vollzugszusammenhang mit Gott«, aus dem eigentlichen Selbstsein: sie ist Bedrängnis, Leiden, die Erfahrung der Unsicherheit und Unbestimmtheit dieses Selbstseins. Es gilt sie durchzuhalten. »Das Unsichere ist nicht zufällig, sondern notwendig.«¹⁰⁴ »Notwendig« bedeutet »vollzugsnotwendig«. Das äußerst Bemerkenswerte dieser Interpretation eines neutestamentlichen Textes besteht darin, daß ein Situations- und Selbstverständnis als hermeneutischer Schlüssel dient, der ein Verstehen erschließt, das als dem Text höchst angemessen erscheint. Es ist ein Situations- und Selbstverständnis, das ein Novum darstellt. Heidegger selbst stellt die Frage: »Liegt hier phänomenal wirklich etwas Neues vor? Das Problem der *Situation* ohne Objektivierung ist bisher in der philosophischen Literatur nicht gestellt worden.«¹⁰⁵ Sicherlich ist Heidegger zuzustimmen. Aber wie sieht es in der Theologie aus?

II Grundgedanken der Theologie des jungen Luthers

Wir wenden uns mit der Frage nach der »Situation ohne Objektivierung«, das heißt eines »Selbstseins nicht durch ein Wassein«, an die Theologie Luthers, und stellen die Frage, ob uns ähnliche Gedanken, wie wir sie in den frühen Vorlesungen Heideggers erkannt haben, in der Theologie Luthers begegnen. Wir greifen einige Grundgedanken des jungen Luther auf, und wenden uns in der Hauptsache den Schriften Luthers zu, die Heidegger gekannt und erarbeitet hat: die Heidelberger Disputation vom 26. April 1518 und die frühe Galaterbriefvorlesung von 1516/17.

1 Theologia crucis

Das theologische Denken des jungen, sich von der hierarchisch-sakramentalen Tradition lösenden Luther ist wesentlich eine *theologia crucis*. Sie wendet sich gegen eine *theologia gloriae*. Luthers Ablehnung der *theologia gloriae*, der Theologie von der Herrlichkeit Gottes, hat ihren Grund darin, daß sich in ihr der Mensch primär an den Schöpfungswerken Gottes, an seinen Schöpfungsgaben orientiert, nicht wesentlich an Gott selbst. Die Folge ist, daß der Mensch sich selbst von seinen Werken her versteht und sein eigentliches Selbstsein vor Gott nicht beachtet.

103 HGA 60, 114. 117. 119.

104 HGA 60, 105.

105 HGA 58, 258.

Luther lehnt eine Schöpfungsoffenbarung nicht grundsätzlich ab. Man kann Gott auch an seinen Schöpfungswerken und seinem Gesetz wahrnehmen, aber der Mensch mißbraucht diesen Erkenntnisweg. Wegen dieses Mißbrauchs hat Gott einen anderen Weg der Offenbarung gewählt. Gott offenbart sich nur noch durch Leiden und Kreuz. Dem Kreuz und Leiden kann nur das Glauben entsprechen.

In den Thesen 22 und 24 der Heidelberger Disputation spricht Luther von der *theologia gloriae*.¹⁰⁶ These 22: »Jene Weisheit, die das unsichtbare Wesen Gottes ersieht, das man wahrnimmt aus seinen Werken [operibus = aus den Schöpfungswerken], bläht auf, macht gänzlich blind und verstockt.« These 24: »Nicht ist jene Weisheit an sich schlecht und nicht ist das Gesetz an sich abzulehnen, sondern der Mensch ohne Theologie des Kreuzes mißbraucht beides aufs höchste.«¹⁰⁷ Luther spricht in diesen Thesen von den Schöpfungswerken Gottes – *opera Dei* –, seiner Schöpfungsgabe. Sie spricht eine gewaltige Sprache. Neben diese Schöpfungsgabe stellt Luther als weitere Gabe Gottes das Gesetz. Auch das Gesetz Gottes ist ein Zeichen seiner Majestät und Macht. Der Mensch mißbraucht beides. Sobald der Mensch sich den Schöpfungswerken und dem Gesetz Gottes zuwendet, verfällt er diesen Werken, versteht sich ganz aus ihnen und sieht das Gesetz als Aufforderung an, Leistungen zu vollbringen und seine Fähigkeit unter Beweis zu stellen. Sein Übermut und Stolz werden dadurch geweckt. Die *theologia gloriae* führt den Menschen dahin, daß er in seinem Wesen aufgebläht, blind und verstockt ist.

Die »*opera*«, auf die der Theologe der Herrlichkeit blickt, und die er aufgrund des Gesetzes tut, gelten als objektiver Tatbestand, als ein Wassein, sie bedürfen nicht einer »*fiducia misericordiae Dei*«. Darum verweigert sich Gott diesem Verständnis und offenbart sich nur noch im Kreuz und Leiden, in der Verbergung. These 19 und 20: »Nicht der heißt mit Recht ein Theologe, der Gottes unsichtbares Wesen ersieht, wenn er es wahrnimmt an seinen Werken [per ea, quae facta

¹⁰⁶ Luther verwendet in der Heidelberger Disputatio zwar den Begriff »*theologia gloriae*« – StA I, 208, 14 ≙ WA I, 362, 15 –, bevorzugt aber in These 19 »*Theologus*« und in These 21 den Begriff »*Theologus gloriae*«. Der Begriff »Herrlichkeit« – *gloria*, δόξα – ist wesentliches Epitheton Gottes. Insofern ist »Theologie«, die »Rede von Gott«, ursprünglich »*theologia gloriae*«. Aber gerade diese »*theologia gloriae*« ist dem Menschen verschlossen, weil er sie nicht ertragen kann, weil sie ihn in jeder Weise zur Aufgeblähtheit und zum Stolz verleitet. Der Mensch, der *theologus gloriae*, »*praefert opera passionibus, et gloria cruci*«; StA I, 208, 23 ≙ WA I, 362, 24. Weil der Mensch sich so verhält, darum gibt es für ihn nur den Weg des »*theologus crucis*« (These 24). Der Gegensatz von »*theologia gloriae*« und »*theologia crucis*« ist der Gegensatz von »*theologia operis*« und »*theologia fidei*«.

¹⁰⁷ StA I, 216, 1 f (22). 5 f ≙ WA I, 354, 23 f (22). 27 f (24).

sunt], sondern der, welcher, was von Gott sichtbar ist, seine Rückseite, durch Leiden und Kreuz ersieht und wahrnimmt«. ¹⁰⁸ Die *theologia crucis* hat zum Inhalt, daß Gott nur erkannt und gefunden wird im Kreuz und im Leiden. These 20 nimmt Bezug auf Ex 33, 23. Die *Posteriora Dei*, *crux et passio*, ist das wahre Angesicht Gottes. Nur im »Vorbeigehen« ¹⁰⁹ begegnet Gott dem Menschen. »Deum non inueniri nisi in passionibus et cruce.« ¹¹⁰ Dabei denkt Luther in erster Linie an das Kreuz und das Leiden Christi, aber immer zugleich auch an die Gewissensnot und die Angst des Menschen.

Gott verbirgt sich im Kreuz und Leiden. Offenbarung Gottes geschieht nur noch in der Verbergung. Nur in der Verhüllung läßt Gott seine »visibilia« sehen. In der *theologia crucis* ist Gott immer der *deus absconditus*. »Vere tu es Deus absconditus.« ¹¹¹ »... uiuimus in abscondito Dei, (id est, in nuda fiducia misericordiae eius) ...« ¹¹² Das wahre Leben begegnet uns nur in der Verbergung Gottes, das bedeutet: im bloßen Vertrauen auf seine Barmherzigkeit, auf ihn selbst.

Warum es nur diesen Weg Gottes gibt, macht Luther in einer Predigt vom 24. Februar 1517 deutlich: Wenn der Mensch sich verbirgt, verleugnet er sich, wenn Gott sich verbirgt, so offenbart er sich. Durch seine Verbergung geschieht nichts anderes, als daß er die Hindernisse der Offenbarung beseitigt, das heißt: den Stolz, die Überheblichkeit. ¹¹³ Die Verbergung ist nötig, weil der Mensch seinem Stolz sonst nicht entgehen kann. Es ist nämlich unmöglich, daß man sich aufgrund seiner guten Werke nicht aufbläht, wenn man nicht zuvor durch Leiden und Übel ganz leer geworden und stille gelegt ist, bis man weiß, daß man selbst nichts ist und die Werke uns nicht zu eigen gehören, sondern Gottes sind. ¹¹⁴

Durch das Kreuz Christi und die Erfahrung der Gewissensangst wird die Werkheiligkeit zerstört. ¹¹⁵ Der alte Mensch wird gekreuzigt, der sich durch Werke Anerkennung und Geltung verschaffen will. Durch das Kreuz Christi wird dem

¹⁰⁸ WA I, 354, 17-20 ≙ StA I, 215, 10-13: »19 Non ille theologus dicitur, qui inuisibilia dei per ea quae facta sunt conspicit. 20 Sed qui inuisibilia dei et posteriora per passionem et crucem conspecta intelligit.«

¹⁰⁹ Vgl. Ex 33, 19. 22.

¹¹⁰ WA I, 362, 28 ≙ StA I, 208, 27.

¹¹¹ Is 45, 15.

¹¹² StA I, 201, 24 f ≙ WA I, 357, 3.

¹¹³ WA I, 138, 13 f: »Homo abscondit sua ut neget, Deus abscondit ut revelet – sua absconsione nihil aliud facit quam ut impedimenta revelationis tollat, i. e. superbiam.«

¹¹⁴ WA I, 362, 31-33 ≙ StA I, 209, 2-5: »Impossibile est enim, ut non inpletur operibus suis bonis, qui non prius exinanitus et destructus est passionibus et malis, donec sciat seipsum esse nihil, et opera non sua, sed Dei esse.«

Menschen deutlich, daß das Gesetz Gottes für ihn nicht eine Aufforderung zur Erlangung der Gerechtigkeit, sondern das in Kreuz und Leiden stellende Gericht ist. Der Mensch erfährt sich als ein »ad nihilum redactus per crucem et passionem«.¹¹⁶

Dem Offenbarungsgeschehen Gottes als Schöpfung und Gesetz zu entsprechen ist dem Menschen unmöglich. Das menschliche Selbstsein, das aufgebläht, stolz und sich rühmend der Meinung ist, durch Erbringung und Aufweisung guter Werke Gottes Gesetz erfüllt zu haben, verfällt dem Gericht Gottes. Das Kreuz Christi ist die Offenbarung des Gerichts. Die Offenbarung Gottes durch Leiden und Kreuz Christi wendet sich an das menschliche Gewissen. Die *theologia crucis* stellt die Frage nach einem Wiewein, nach einem anderen, Gott entsprechenden Selbstsein des Menschen. Was ist das für ein Selbstsein und wie ereignet sich ein solches?

2 Die Gnade

Die Offenbarungsbegegnung Gottes mit dem Menschen versteht Luther in der Weise, daß wir angehalten werden,

»..., nit das leyden Christi mehr an zusehen (dan das hatt nu seyn werck gethan und dich erschreckt), sundern durch hyn dringen und ansehen seyn fruntlich hertz, wie voller lieb das gegen dir ist, die yhn da zu zwingt, das er deyn gewissen und deyn sund so schwerlich tregt. Also wirt dir das hertz gegen yhm susße und die zuvorsicht des glaubens gsterket. Darnach weiyter steyg durch Christus hertz zu gottis hertz und sehe, das Christus die liebe dir nit hette mocht erzeigen, wan es gott nit hett gewolt yn ewiger liebe haben, dem Christus mit seyner lieb gegen dir gehorsam ist.«¹¹⁷

Durch die Liebe Gottes wird in uns die Frage nach unserem Herzen, nach unserer Liebe geweckt. »Nu will yhe gott geliebt seyn auß gantzem hertzen, ... Und will, das alle unßere gutte werck unßer eygen und nit des tzuchtmeysters, des gesetzes, des todts, oder der helle, odder des hymels seyn; das ist, das wyr sie nit auß lautter furcht des todts odder helle, auch nitt auß genieß des hymells thun, sondern auß freyem geist, lust und liebe der gerechtickeit.«¹¹⁸ Der Mensch erfährt den eigentlichen Willen Gottes: Gott will uns selbst, unser Herz. Er will nicht primär unser Tun und Handeln. Die Erfüllung des Gesetzes kann nicht aus

115 WA I, 362, 30f ≅ StA I, 209, 1f: »... per crucem destruuntur opera, et crucifigitur Adam, qui per opera potius aedificatur.«

116 StA I, 210, 9f ≅ WA I, 363, 29f.

117 WA 2, 140, 31-38.

118 WA 10 I 1, 453, 11-17.

Angst vor Strafe, nicht aufgrund einer zu erwartenden Belohnung geschehen, sondern »aus freiem Geist, Lust und Liebe der Gerechtigkeit«. »Gott will nicht das Unsre, sondern uns selbst.«¹¹⁹ Gott fordert nicht, daß wir ihm etwas geben, sondern daß wir bereit sind zum Nehmen. »Das hertz gibt Gott nichts, sondern nimpt nur von yhm, das wil auch Gott haben, auff das er Gott sey warhafftig, denn Gotte gebührt zu geben und nicht zu nhemen.«¹²⁰ Gott gibt und schenkt dem Menschen seine Gnade

Luther sagt in der frühen Galatervorlesung (1516/17): »Hec enim gratia spiritualis est et occulta, quia aufert peccata et offensas occultissime tegit, ...«¹²¹ Diese Gnade, die geistlich und verborgen ist, weil sie die Sünde wegnimmt und die Verstöße ganz heimlich zudeckt, ist die in Christus gestaltgewordene Verheißung Gottes. Sie ist eine radikal andere Gottesbeziehung als die, die dem Gesetz zugehört.

Luther unterscheidet zwischen dem Gesetz des Geistes – der Gnade – und dem Gesetz des Buchstabens – dem eigentlichen, fordernden Gesetz. Das Gesetz des Buchstabens ist ein äußeres Gesetz, das geschrieben ist oder mit Worten genannt wird, ohne daß sich der Wille daran freuen kann.¹²² Die zu diesem Gesetz gehörende Gottesbeziehung ist eine solche der Forderung, der Leistung, des Urteilens, des Anrechtes, der Geltung und der Strafe. Dieses Gesetz ist die »lex mortis et peccati.«¹²³ Das Gesetz des Geistes, die Gnade dagegen ist nicht mit Buchstaben aufgezeichnet, sondern »ist der lebendige Wille und ein erfahrbares Leben selbst, ›geschrieben mit dem Finger Gottes‹, das heißt vom Heiligen Geist, ›in unseren Herzen‹.«¹²⁴ Die Gottesbeziehung der Gnade ist eine Beziehung der Bejahung, der Zustimmung, der Freude, der Hingabe, der Liebe. Sie ist keine nur »lehrende«, sondern »helfende« und »heilende«.¹²⁵

Die Gottesbeziehung des Gesetzes und der Gnade ist deutlich unterschieden als ein Wassein und ein Wiesein. Weil Gnade hinführt zur Bejahung, Freude und Liebe, muß Anerkennung und Geltung, Anrecht und Lohn, Werke und Leistung gänzlich von ihr ferngehalten werden. Luthers Gnadenverständnis ist nur von

119 WA 55 I, 280, Anm. 23, 5: »Non enim requirit nostra, Sed nos.«

120 WA 18, 506, 23-25.

121 WA 57 II, 55, 1 f.

122 WA 57 II, 73, 21 f: »Lex autem litere est, que scribitur litteris vel dicitur verbis vel cogitur conceptibus absque voluntate delectante in illa.«

123 WA 57 II, 73, 23.

124 WA 57 II, 73, 17-18: » ... est ipsa viva voluntas experimentalisque vita ›scripta digito dei‹ i.e. spiritu sancto ›in cordibus nostris‹, ...«

125 WA 57 II, 80, 17. 25.

dem in ihm liegenden Selbstsein her zu verstehen. Gnade ist Berufung zum Selbstsein, zu einem unüblichen, besonderen Selbstsein. Der Mensch, der sich der Gnade öffnet, wird zu einem überhaupt diese Bezeichnung verdienenden, neuen Selbst. Das Selbstsein durch Gnade, das heißt durch Bejahung, Zustimmung, Freude und Liebe bedeutet die Erfahrung des Findens und Dabeiseins des Eigenen. Luther weist in der Galaterbriefvorlesung immer wieder daraufhin, »daß das Gesetz ohne die Gnade nicht erfüllt werden kann, selbst wenn die Werke notwendigerweise entweder aus Furcht vor Schaden oder um des eigenen Vorteils willen und keineswegs aus Liebe zu Gott getan werden. Denn wenn sie aus Furcht vor Schaden getan werden, ist klar, daß sie ohne den eigenen Willen, ja geradezu gegen und wider ihn getan werden.«¹²⁶ Wo so gehandelt wird, daß man seinen »eigenen« Willen, das heißt sein Selbst, in seinem Handeln nicht wiederfindet, ja wo das Handeln sogar davon bestimmt ist, daß das Selbst lästig und unbequem ist, da wird »notwendigerweise« gesündigt, »da er im Innern gegen das Gesetz handelt – weil sein Wille dem Innern widerstrebt – wenn er auch äußerlich gezwungenermaßen nach dem Gesetz handelt«.¹²⁷

Sobald die Gnade nur allgemein, als eine Art Großzügigkeit verstanden, und der Selbstbezug derselben übersehen und nicht beachtet wird – wie heute vielleicht üblich –, wird das Gnadenverständnis zu einem banalen »positiven« Denken. Gnade ist das Angebot eines herausgehobenen Selbstseins, das in Christus für den Menschen offenbar geworden ist. »Denn so ist es, daß Gott eher Fleisch wurde, als daß das Fleisch Gott wurde.«¹²⁸ Daß Gott dem Menschen »ähnlich« wurde, damit das Umgekehrte möglich wird, bedeutet, daß durch Christus die »Erfüllung des Gesetzes« geschehen ist.¹²⁹ »Christus aber, der allein das Gesetz erfüllte (Mt 5, 17) hat uns, und zwar alle, die wir Gefangene und Schuldner des Gesetzes sind, »erlöst von dem Fluch des Gesetzes«.¹³⁰ Christus hat die Liebe gelebt, welch die Erfüllung des Gesetzes ist, das heißt er hat nach dem Gesetz aus »lebendigem, eigenem Willen«, aus »Bejahung und Freude«, aus seinem Selbstsein gehandelt und hat das Gesetz dadurch erfüllt. Darin ist Christus uns »Vorbild« und »Beispiel« geworden.¹³¹ Er ist für uns »Gerechtigkeit, Frieden und Leben geworden«.¹³²

¹²⁶ WA 57 II, 79, 7-11, bes. 10 f: »... sine voluntate, immo contraria et aversante voluntate; ...«

¹²⁷ WA 57 II, 79, 11-13.

¹²⁸ WA 57 II, 94, 10 f.

¹²⁹ WA 57 II, 60, 1.

¹³⁰ WA 57 II, 23, 5-7.

¹³¹ WA 57 II, 94, 7 f.

¹³² WA 57 II, 80, 27.

Welt und Menschheit haben dadurch eine Zäsur erfahren. »Sünde, Zorn und Tod« üben nicht mehr die alleinige Herrschaft aus.¹³³ Durch Christus ist eine neue Welt und eine neue Menschheit verwirklicht. Luther betont: sie sollen nicht nur verwirklicht werden, sondern sie sind bereits verwirklicht. »So sollen drei und sieben zehn nicht ergeben, sondern es sind zehn, ... Ebenso soll ein volles Glas Wein nicht gefüllt werden, sondern es ist gefüllt.«¹³⁴ Wer an Christus glaubt, gehört zur neuen Welt, zur neuen Menschheit, er ist »iustus«. »Im Blick auf das darin liegende Geheimnis sprach Christus am Kreuz, bevor er starb: »Es ist vollbracht.««¹³⁵

Gnade ist die Verheißung, um der Gerechtigkeit Christi willen zu dieser neuen Welt zu gehören, das heißt frei zu sein von dem Zwang und der Forderung des Gesetzes. Der Glaubende ist als Freigestellter nicht mehr dem Gesetz unterworfen. »Die Freiheit in Christus besteht, kurz gesagt, darin, sich durch kein äußeres Werk binden zu lassen, sondern sich gegenüber jedem, was es auch sei, frei und indifferent [libere et indifferenter] zu verhalten, es sei denn, daß es die brüderliche Liebe [anders] erfordere.«¹³⁶ Dieses Angebot der Gnade bedeutet: »werde, der du bist«. Luther spricht davon, daß uns zwar die Gerechtigkeit Christi genügt, aber »keiner hat einen so starken Glauben, daß er nicht noch stärker werden könnte oder müßte. Um ihn wachsen zu lassen, muß man daher gute Werke vollbringen und böse meiden.«¹³⁷

Die Bedeutung der Gnade kommt zum Ausdruck in der Formel »simul iustus et peccator«. Wir finden diese Formel nicht in der Galaterbriefvorlesung. Sie steht jedoch in der vorausgehenden Römerbriefvorlesung. »Nunquid ergo perfecte iustus? Non, sed simul peccator et iustus; peccator re vera, Sed iustus ex reputatione et promissione Dei certa, quod liberet ab illo, donec perfecte sanet.«¹³⁸ Mit dieser Formel »simul iustus et peccator« hebt Luther die Prädikatenlogik der mittelalterlichen Metaphysik auf. Sehr unbefangen verändert Luther metaphysische Grundstrukturen. In der frühen Psalmenvorlesung von 1513/16 weist er darauf hin, daß die *Substanz* des Menschen seine *Qualität* ist, die ihm »von außen« hinzugefügt wird, die deshalb wechseln kann und daß das *Sein* des Menschen ein *Akzidens* ist.¹³⁹ Durch den Hinweis auf eine »wechselhafte« Substanz wird die

133 Vgl. WA 57 II, 80, 26 f.

134 WA 57 II, 105, 24-26.

135 WA 57 II, 74, 9-16.

136 WA 57 II, 63, 25 f.

137 WA 57 II, 70, 26-28.

138 WA 56, 272, 16-19.

Frage nach der »Substanz« ganz neu gestellt. Zugleich stellt sich die Frage: was bedeutet diese Umkehrung von Substanz und Akzidens für das Rechtfertigungsverständnis des »simul iustus et peccator«? Wir erkennen hier einen Ansatz der lutherischen Destruktion der mittelalterlichen Metaphysik. Auf welche Weise Luther Abstand nimmt von dem üblichen metaphysischen Wirklichkeitsverständnis und ob er diesen Weg der Destruktion weiter verfolgt hat, kann hier nicht eingehender erarbeitet werden.¹⁴⁰

3 *Das Wort und der Glaube*

Wort Gottes und Glaube sind für Luther Korrelate. Er versteht das Wort Gottes, die Verkündigung der Bibel, auf die Weise, daß ihm nicht das »Was« das Wesentliche ist, sondern das »qua re«, das »Warum«. Luther spricht von dem »usus« des Wortes, dem »Brauch«, das heißt der Intention, der Absicht, nach der zu fragen ist.¹⁴¹

Dieses »qua re« hat die Gestalt des »für uns«. Luther sagt in der Galaterbriefvorlesung zu G 4, 19: »bis daß Christus in euch Gestalt gewinne«:

»Mag es auch richtig sein, daß Christus persönlich [personaliter] in keinem Menschen ganz und gar Gestalt gewinnen kann, ... so muß man sich doch unbedingt davor hüten, jene Erkenntnis spekulativ [speculative] aufzufassen, als eine Erkenntnis nämlich, durch die Christus als Objekt [objective] erkannt wird. Denn diese Erkenntnis ist tot, und gerade die bösen Geister besitzen sie so sehr, daß sie durch sie Ketzer und Übermütige mit großer Begier zu Fall bringen. Sondern man muß sie als praktische Erkenntnis [practica] verstehen, das heißt als Leben, Sein und Erfahrung [vita, essentia et experientia] nach dem Beispiel und dem Vorbild Christi, so daß eben nicht Christus der Gegenstand unserer Erkenntnis ist, sondern vielmehr wir der Gegenstand seines Erkennens.«¹⁴²

Christus »speculative«, als Objekt erkennen, bedeutet, das Erkennen auf seine menschliche und göttliche Natur zu richten. Im »praktischen« Erkennen wird das »für uns« beachtet. Die Bibel ist nicht so zu lesen, daß Christus der Gegenstand unserer Erkenntnis ist, sondern so, daß wir verstehen, wie Christus uns zum Gegenüber seines Erkennens gemacht hat, das heißt, wie alles bei ihm auf uns ausgerichtet ist. In »Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens

139 WA 55 II, 388, 148f: »Et sic ›substantia‹ propie magis est qualitas vel extrinsecum quam ipsa essentia rei.«

140 Vgl. hierzu besonders: Rudolf MALTER: Das reformatorische Denken und die Philosophie: Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik. Bonn 1980, 139-188. Hier finden wir auch eine reichhaltige Literaturangabe. Wilfried JOEST: Ontologie der Person bei Luther. GÖ 1967, 265-269.

141 WA 27, 105, 5. 12.

142 WA 57 II, 94, 1-9.

Christi« von 1519 führt Luther aus: »Du bist ein Tor, wenn du, während Christus deinetwegen trauert und leidet, in Sicherheit über dich einhergehst, als ob du des Mitleids mit dir weniger bedürfest. Denn in Christi Mitleid geht es ja ganz persönlich um dich selbst: jener trauert deinetwegen, und deine Trauer meint nicht dich, sondern jenen?« »Wer nicht sich selbst in dem Leiden Christi erkennt und findet, der erkennt es nicht hinreichend und hat vergeblich Mitleid mit Christus.«¹⁴³

Wesentlich ist deshalb für Luther das »mündlich gepredigte Evangelium«, das er sogar vom Evangelium, das geschrieben ist, unterscheidet.¹⁴⁴ Dieses Wort, dem ein »erlebendes«, beteiligtes Anhören entspricht, ist das Wort, das zum Glauben führt. Auf dieses »Anhören« ist Wert zu legen, nicht auf eine Kenntnisaufnahme. Luther sagt von diesem Glauben in »Von der Freiheit eines Christenmenschen«:

»Weytter ist mit dem glauben also gethan / das / wilcher dem andern glaubt / der glaubt / yhm darumb / das er yhn fur eynen frumen, wahrhaftigen man achtet / wilchs die größte ehre ist / die ein mensch dem andern thun kann / als widderumb die größte schmach ist / so er yhn fur eynen loßen, lügenhaftigen leychtfertigen man achtet. Also auch wenn die seele gottis wort festiglich glaubt / so helt sie yhn fur wahrhaftig, frum vnd gerecht / da mit sie yhm thut die aller größsiste ehre / die sie yhm thun kann / denn da gibt sie yhm recht / da lessit sie yhm recht / da ehret sie syinen namen / vnd lessit mit yhr handeln wie er will / denn sie zweyffelt nit er sey frum / wahrhaftig ynn allen seynen worten. ... Wenn denn gott sihet / das yhm die seel / wahrheit gibt vnd also ehret durch yhren glauben / so ehret er sie widderumb / vnd helt sie auch für frum vnd warhaftig / vnd sie ist auch frum vnd wahrhaftig durch solchen glauben.«¹⁴⁵

Von diesem Glauben sagt Luther: »... glaubstu, so hastu / glaubstu nit / so hastu nit.«¹⁴⁶ Dieses »Haben« ist nicht als ein Aufweisen und Besitzen zu verstehen, sondern ist das »Haben« der Liebe und Freude eines Selbstseins. Es besteht darin, daß der Glaubende »durch den Glauben ... eins mit Christus« wird.¹⁴⁷ Für Luther ist allezeit H 11, 1 die wesentliche Deutung des Glaubens. Der Glaube ist etwas Verborgenes. »Deshalb bezeichnet man in der Regel wesentlich die Seelen der Gläubigen als die im Dunkel Verborgenen, als die Rechtschaffenen im Herzen, als die im Geheimen Unbefleckten.«¹⁴⁸ Glauben bedeutet wesentlich auch ein »Durchhalten«, das Festhalten an der Gnade, daß der alte Mensch absterbe

¹⁴³ WA I, 338, 14-16; 339, 36 f.

¹⁴⁴ WA 57 II, 77, 7-10.

¹⁴⁵ StA 2, 273, 32 - 275, 15; WA 7, 25, 3-21.

¹⁴⁶ StA 2, 273, 2; WA 7, 24, 13 f.

¹⁴⁷ Vgl. WA 57 II, 69, 19-25.

¹⁴⁸ WA 57 II, 70, 20-22: »Inde propriissimo vocabulo frequenter vocantur anime fidelium abscondite in obscuro, recte corde, in occultis immacolatae.«

und der neue sich verwirkliche. In immer neuen Wendungen macht Luther deutlich, daß der Glaubende noch nicht am Ziel ist.

»... wir werden auch ›Galiläer‹ genannt, das heißt ›die Wandernden‹, weil wir noch nicht am Ziel angelangt sind, sondern fortwährend aus Ägypten ausziehen und begonnen haben, uns zum Land der Verheißungen aufzumachen. Daher sind wir schon Erlöste und werden doch unablässig weiterhin erlöst; wir sind Kinder Gottes geworden und werden es; der Geist ist uns geschickt und wird geschickt; wir haben alles erkannt und erkennen es, nämlich nur das Stückwerk, bis da ›kommt das Vollkommene‹ 1 K 13 [10].«¹⁴⁹

»Daraus geht hervor, wie das Leben des Christen nicht im Sein, sondern im Werden besteht, nicht im Sieg, sondern im Kampf, ...«¹⁵⁰

III Luther und Heidegger

Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, das Denken Luthers mit dem Denken Heideggers zu vergleichen, um Ähnlichkeiten beider Denker aufzuzeigen. Heidegger hat sich in seiner frühen Privatdozentenzeit Luther als Begleiter auf seinem Denkweg auserwählt. Warum sollte Luther sein Begleiter sein? Vielleicht, weil Heidegger erkannte, daß Luther am Anfang des 16. Jahrhunderts vor einer ähnlichen Aufgabe stand wie Heidegger am Anfang des 20. Jahrhunderts. Es war die Aufgabe durch alle Entstellungen und Verbildungen hindurch nach einer Ursprünglichkeit zu fragen – im Falle Luthers der christlichen Theologie und im Falle Heideggers der Philosophie.

Diese hermeneutische Aufgabe führt Heidegger durch auf dem Wege der Destruktion. Heideggers Wahl für Luthers Begleitung hatte sicherlich auch darin ihren Grund, daß Heidegger bei seiner Lutherlektüre erkannte, daß Luthers Denken gleichfalls von einer destruierenden Hermeneutik bestimmt war.¹⁵¹ Darauf macht auch Jacques Derrida in einem bemerkenswerten Interview aufmerksam: »... man muß vor allem, was Heidegger betrifft, erinnern, daß es eine christliche, genauer lutherische Tradition dessen gibt, was Heidegger die *Destruktion* nennt. Luther – ich erinnere das in meinem Buch über J. L. Nancy und über das, was er selbst die ›Dekonstruktion des Christentums‹ nennt – sprach bereits von *destructio*, um die Notwendigkeit einer Desedimentierung der theologischen Schichten zu bezeichnen, welche die ursprüngliche Nacktheit der wiederherzustellenden christlichen Botschaft verbargen.«¹⁵²

149 WA 57 II, 88, 20-25.

150 WA 57 II, 102, 15-17.

151 Vgl. dazu John VAN BUREN: Martin Heidegger, Martin Luther. In: Reading Heidegger from the start/ hrsg. von Theodore Kisiel; John van Buren. Albany 1994. 167. 169 f.

152 Dieses Zitat, das mir Herr Dr. Stefan Winter, Universität Braunschweig, übermittelte, und das

Der frühe Heidegger versteht seine Philosophie als eine Antwort auf den neuzeitlichen Positivismus – kritischen Realismus –, der eine Liaison mit dem Neukantianismus – Erkenntnistheorie, Wertetheorie – eingegangen war. Hier kann nur in ganz grober, stichwortartiger Weise der Positivismus charakterisiert werden: grundlegend ist ein Tatsachenwissen als Objektbereich, alle Wesensfragen sind Scheinprobleme; nicht Wahrheit, sondern sinnliche Gewißheit ist entscheidend; zu suchen ist technische Verfügungsgewalt des Menschen über Natur und Gesellschaft in Verbindung mit Wertperspektiven des Humanismus. In Heideggers erster Vorlesung hören wir: »Wir stehen an der methodischen Wegkreuzung, die über Leben oder Tod der Philosophie überhaupt entscheidet, an einem Abgrund: entweder ins Nichts, d. h. der absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt.«¹⁵³

Luther versteht sein Denken als Antwort auf Werkgerechtigkeit, Sakramentalismus und Hierarchie. Auch ihm geht es um Alles oder Nichts.¹⁵⁴ Luthers entscheidendes, neues Frömmigkeitsverständnis bestand in der radikalen Unterscheidung von *Wassein* und *Wiesein*, genauer: in der Erkenntnis eines Wieseins ohne ein Wassein. Wir haben dieses Verständnis dargestellt in seiner Lehre der *theologia crucis*, in seinem Gnaden- und Wortverständnis. Werkgerechtigkeit orientiert sich am Was. Sie ist eine gänzliche Entstellung des eigentlichen christlichen Glaubens. Die ursprüngliche christliche Botschaft ist das Offenbarwerden eines Wieseins, das in sich selbst entsteht und nicht durch ein Wassein hervorgerufen wird. Dieses Wiesein ist Gnade. Wiesein als Gnade ist die Offenbarungserfahrung einer Vertrauen und Zuversicht erweckenden Hinwendung – Liebe – Gottes zum Menschen. Gleichursprünglich zeigt sich in dieser Offenbarung eine Verwerfung jeglichen Wasseins. Wiesein als Gnade bleibt somit gänzlich unabhängig von jedem Wassein. In diesem Wiesein erfährt der Mensch sein eigentliches, ursprüngliches Selbstsein, das heißt, er versteht alle Geschehnisse seines Lebens wesentlich nicht

erwähne Interview Derridas über sein neues Buch »Le toucher« findet sich in »Le monde de l'éducation 284 (September 2000).

¹⁵³ HGA 56/57, 63.

¹⁵⁴ Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, der Frage nachzugehen, ob »Werkgerechtigkeit« und »Positivismus« eine analoge Grundlage haben könnten. Heidegger sieht den Anfang mittelalterlichen Denkens davon bestimmt, daß Aristoteles gänzlich mißverstanden wurde. Unabsehbare Folgen hat die entstellende Übersetzung des aristotelischen »ἐργον« und der »ἐνέργεια« durch das lateinische – römische – Wort »actualitas« gehabt. Vgl. dazu Martin HEIDEGGER: Nietzsche. Bd. 2. Pfullingen 1961, 411–414. Vielleicht erkannte in der Tat Heidegger eine Ähnlichkeit in der Gegnerschaft, mit der Luther zu tun hatte, und der Gegnerschaft, die ihm gegenüber stand.

als sein Tun oder als schicksalshafte Zufälligkeiten, sondern als sich beziehend auf die Liebe Gottes zu ihm. Die Annahme dieses Wiewesens und das Leben in ihm wird Glaube genannt. Derselbe wird durch Verkündigung des Wortes Gottes geweckt und kann sich nur immer neu im aktuellen Vollzug ereignen. »Aktueller Vollzug« bedeutet: dieses Wiewesen, Selbstsein ist kein Besitz, hat keine Sicherheit, sondern Unsicherheit, es ist Entscheidung und Sprung. Die Möglichkeit des »Vollzuges« ist ständig neu zu ergreifen. Sie ist deshalb auch ständig vom möglichen »Entzug«, vom möglichen Verfallen in eine Washeit, bestimmt. Das Grundwesen menschlichen Lebens ist keine »actualitas«, keine Wirklichkeit, sondern ein aktuelles Dabeisein, ein sich ereignendes Zugehörigsein, eine Beziehung als solche.¹⁵⁵

Wenn wir uns nunmehr dem Wie-Verständnis Heideggers zuwenden, wird deutlich, daß wir bereits in der Kurzfassung lutherischen Denkens viele heideggerische Begriffe verwendet haben. In der Tat: wir können in Hinblick auf Bedeutung und Verständnis des Wiewesens bei Luther und Heidegger von einer Ähnlichkeit sprechen. Heidegger hebt mit dem Begriff des Wiewesens – Urstruktur – das Wesensdenken als Vorhandenheit – Wassein – auf. Wiewesen und Selbstsein sind reine Beziehungsweisen. Sie sind als »Beziehung überhaupt« zu denken. Der Vorhandenheitsbegriff – Washeit – ist ein Derivat. Wiewesen wird durch jegliches Wirken – Erwirken, Bewirken – zerstört. Zum Wirken gehört das Vorhandensein. Wiewesen ist eine seinshafte, sich ereignende Beziehung. Damit wird die Grundstruktur der bisherigen Metaphysik aufgehoben.¹⁵⁶

Aber wie steht es mit dem Hiatus von »historisch« und »allgemein-geistig«, dem Hiatus zwischen Theologie und Philosophie? Gibt es in Wahrheit diesen Hiatus? Die lutherische Lehre kennt die Uroffenbarung, die nicht historisch-einmalig, sondern allgemein-geistig zu verstehen ist. Paul Tillich (1886-1965) spricht von Grundoffenbarung und macht deutlich, daß bereits in der Grundoffenbarung von Vergebung und Rechtfertigung zu sprechen ist.¹⁵⁷ Sind nicht »Situation«, oder

155 Heidegger gebraucht später anstatt des Begriffes »aktueller Vollzug« den Begriff »Existenz«, vgl. Martin HEIDEGGER: Sein und Zeit. 14. Aufl. Tü 1977, 42: »Das ›Wesen‹ des Daseins liegt in seiner Existenz.« Vgl. dazu auch die Terminologie Malter: »Übergang vom Ich zum Glauben« und »›Übergang‹ vom ichhaften zum spirituellen Verstehen«; Malter: Das reformatorische Denken ..., 121 f. Ob allerdings die Terminologie Malter mit dem Existenzbegriff Heideggers übereinstimmt, ist eine Frage.

156 Zur Entstehung der metaphysischen Begriffe »τί ἐστιν« (Washeit) und »ὅτι ἔστιν« (Daßheit) als Abfall von der Urstruktur vgl. Martin HEIDEGGER: Einführung in die Metaphysik. Tü 1976, 138-141.

157 Paul TILICH: Rechtfertigung und Zweifel. (1924). In: Ders.: Gesammelte Werke/ hrsg. von Renate Albrecht. Bd. 8: Offenbarung und Glaube: Schriften zur Theologie II. S 1970, 85-100.

»Faktizität« eine Art Offenbarung? Bei Tillich ist die Heilsoffenbarung in Christus Korrektur, Bestätigung und Vertiefung der Grundoffenbarung. Vielleicht ist hier ein Blick auf den späten Heidegger erlaubt, wo er das Verhältnis von Philosophie und Theologie neu aufgreift.¹⁵⁸

Die lutherische »theologia crucis« selbst scheint von Heidegger unbeachtet geblieben zu sein. Man könnte meinen, daß allein die Offenbarung des Wieweins für Heidegger von Wichtigkeit gewesen ist. Die »theologia crucis« selbst könnte durch eine »hölderlinische und nietzschesche Theologie des Fehls Gottes« ersetzt worden sein.¹⁵⁹ Bornkamm ist der Meinung, daß Heideggers Erwähnung der »theologia crucis« lediglich eine strenge Grenzziehung zwischen dem philosophischen und theologischen Bereich zum Ausdruck bringt. Der theologische Bereich ist gekennzeichnet vom Leiden und Kreuz, der philosophische dagegen vom Sichtbaren und Geschaffenen. Allein die Herausstellung des Wieweins auch für die Philosophie und damit auch die radikale Abwendung vom Wassein, vom Vorhandenen und Sichtbaren macht diese Deutung sehr unwahrscheinlich.¹⁶⁰

Hat für Heidegger die »theologia crucis« eine Bedeutung gehabt? In der frühen Zeit Heideggers scheint sie zu fehlen, wir können nur Anklänge an sie erkennen. In der Auslegung der Thessalonicherbriefe schildert Heidegger Gott als einen »Nicht-Halt« und den Entzug Gottes, der ein Wink zum reinen Wiewein in sich birgt, als »tentatio«. Gott stellt in Bedrängnis und Bekümmern. Wir müssen den Denkweg Heideggers jedoch weiter verfolgen. In »Sein und Zeit« wird die »Geworfenheit« genannt, wird die »Angst« als Grundbefindlichkeit verstanden. Heidegger spricht vom »Sein zum Tode«, das »cogito sum« wird ersetzt durch das »sum moribundus«.¹⁶¹

Wir müssen uns der Spätphilosophie¹⁶² Heideggers zuwenden, seiner seinsgeschichtlichen Philosophie. Heideggers Entwurf der Metaphysik als Seinsgeschichte bedeutet, daß die Geschichte der Metaphysik die Geschichte der Seinsverlassenheit ist. Sie ist die Geschichte des Seins, das sich »dem Seienden im Ganzen entzogen hat, so, daß dieses nur noch als beliebig manipulierbares Feld

158 HGA. Bd. 65: Beiträge zur Philosophie: (Vom Ereignis). 2., durchges. Aufl. F 1994, 439.

159 Jean GRONDIN: Von Heidegger zu Gadamer. DA 2001, 75.

160 Bornkamm: Luther im Spiegel ..., 161.

161 HGA 20, 437.

162 »Beiträge zur Philosophie« ist nach dem Willen Heideggers erst nach seinem Tode 1989 in HGA 65 veröffentlicht worden.

163 Paola-Ludovica CORIANDO: Der letzte Gott als Anfang: zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers »Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)«. M 1998, 17.

einer unbegrenzten Herstellbarkeit erscheint.«¹⁶³ Dieses Sichentziehen des Seins stößt den Menschen in äußerste Sinnlosigkeit und Verstehensleere. Das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zu allem Seienden wird aufs tiefste entstellt. Alles wird dem Menschen zur Machbarkeit. Die Not des Ausbleibens des Seins wird gar nicht mehr verstanden. Es entsteht die Not der Notlosigkeit. Im Sinnverlust steigert der Mensch sein Machen ins Riesenhafte.

Dieses Sichentziehen und Abwenden des Seins versteht Heidegger nicht als »Gericht«. Die Begriffe »Gericht«, »Sünde«, »Gerechtigkeit« fehlen bei Heidegger. Nach Heidegger sind diese Begriffe keine ursprünglichen. Im Rahmen dieser Arbeit kann auf diese Problematik nicht weiter eingegangen werden. Die entstellende Begriffsbildung dieser Worte geschah durch ihre Übertragung ins Lateinische. »δικαιοσύνη« und »δίκη« sind etwas völlig anderes als »iustitia«, ebenso ist »ἀλήθεια« und ihr Gegenteil etwas völlig anderes als »veritas« und »falsum«.¹⁶⁴ Nicht die Sünde des Menschen ist die Ursache des Sichentziehens, sondern Sein und Gott stellen von sich aus alles Seiende und den Menschen unter das Geschick der Seinsverlassenheit. Erst aufgrund dieser Seinsverlassenheit verfällt der Mensch immer aufs neue und im steigenden Maße dem Wassein und vergißt das Wesein. Dieses Seinsgeschick ist so zu verstehen, daß es den Menschen zu einem ganz neuen Wieverständnis führen will, daß es dem seinhaften und göttlichen Wesein ähnlicher werde. Sein und Gott sind ein reines Wesein, ohne jegliches Wassein.

Metaphysik ist die Geschichte des Geschicks des Ausbleibens, der Absage des Seins und der Verweigerung des Gottes. In dieser Seinsverlassenheit und dieser Verweigerung begegnet dem Menschen die »Kehre«.¹⁶⁵ Die »Kehre« ist die merkwürdige Erfahrung, daß das Verlassen und die Verweigerung gerade das Offenbarwerden des Neuen und Anderen ist. Im Verlassen liegt ein Lassen, im Entzug ein Ziehen, im Ausbleiben ein Bleiben, in der Absage ein Sagen. In der Verweigerung begegnet uns der erste »Vorbeigang« des Gottes. Hier finden wir bei Heidegger die Gedanken, die an Luther und an die »theologia crucis« erinnern.¹⁶⁶ Theologisch gesagt: der deus absconditus ist der deus revelatus. Daß diese Absage des Seins und die Verweigerung des Gottes nicht mehr verstanden wurde und in Vergessenheit geriet, dazu hat nach Heidegger die Verchristlichung der Metaphysik beigetragen. Durch die Übernahme der Metaphysik ist das Christentum die Ursache

164 HGA. Bd. 54: Parmenides. 2. Aufl. F 1992, 57-79.

165 HGA 65, 311. 407 u. ö.; vgl. Coriando: Der letzte Gott ..., 31-58.

166 HGA 65, 8. 17. 23. 228. 248. 252. 280. 294. 309. 331. 395. 406-417.

dafür geworden, daß die Seinsverlassenheit, der Entzug des Seins, das heißt lutherisch gesprochen: die »theologia crucis« und der »deus absconditus« nicht mehr gesehen und erkannt werden.¹⁶⁷

Eine weitere Parallele lutherischen und heideggerschen Denkens fällt ins Auge, wenn wir an Luthers Wortverständnis denken. Das gesamte christliche Offenbarungsgeschehen begegnet uns nach dem Verständnis Luthers allein im Wort, im »äußeren« Wort. Der späte Heidegger will zu der Einsicht hinführen, »daß die Sprache kein Werk des Menschen ist: Die Sprache spricht. Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht.«¹⁶⁸ Wir müssen uns in dieser Arbeit aus formalen Gründen mit diesem Hinweis begnügen.¹⁶⁹

Dieser auf Ähnlichkeiten des Denkens abzielende Vergleich von lutherischem und heideggerschem Denken, darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß Heidegger in dem aus dem Jahr 1927 stammenden Vortrag »Phänomenologie und Theologie« neben den Weg des christlichen Glaubens eine eigene vorwissenschaftliche Lebensform stellt, die eine »freie Selbstübernahme des ganzen Daseins« beinhaltet und in der sich die Integrität des Wieweins ereignet. Zwischen dieser vom christlichen Glauben völlig frei bleibenden, zur Ontologie »wesensmäßig« hinzugehörenden lebensweltlichen Existenz und dem christlichen Glauben gibt es dann nur noch die »Todfeindschaft«.¹⁷⁰ Dieser befremdlichen Stellungnahme liegt ein entstellter Glaubens- und Theologiebegriff zugrunde. Der christliche Glaube kennt durchaus auch extra Christum einen Glaubensvollzug, z. B. im Alten Testament. Vermutlich hat sich Heidegger in seinem Vortrag »Phänomenologie und Theologie« an einer Theologie orientiert, die eine Offenbarung außerhalb des christlichen Glaubens sowie eine Grundoffenbarung radikal ablehnt.¹⁷¹

167 HGA 65, 24. 110. 115. 126 u. ö.

168 HGA 9: Wegmarken. F 1976, 72.

169 Vgl. zum Wortverständnis Luthers Malter: Das reformatorische Denken ..., 200-221. 364-373.

Heideggers Verständnis der Sprache finden wir in HGA 12: Unterwegs zur Sprache. F 1985.

Vgl. auch INDEX ZU HEIDEGGERS »SEIN UND ZEIT«/ zsgest. von Hildegard Feick. Tü 1968, 80 f.

170 HGA 9, 45-78. 66.

171 Der im Vortrag »Phänomenologie und Theologie« explizierte Glaubensbegriff könnte als Paradigma die »dialektische Theologie« haben. Es ist jene Theologie, zu der Tillich sagt: »Wenn ich gefragt werde: Was ist falsch in der dialektischen Theologie?, so antworte ich: daß sie nicht dialektisch ist«, Paul TILICH: Was ist falsch an der »dialektischen« Theologie? (1935). In: Ders.: Gesammelte Werke/ hrsg. von Renate Albrecht. Bd. 7: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung: Schriften zur Theologie I. S 1962, 247. Eine solche Theologie ist diastatisch! Der eigentlich dialektische Glaubensbegriff ist universal – Ja und Nein gehören untrennbar

Ob nicht der Zeitpunkt gekommen ist, daß die lutherische Theologie sich zum Dialog mit Heidegger bereit erklärt? In diesem Dialog müßte die lutherische Theologie sich dem Lutherverständnis Heideggers öffnen. Wie hat Heidegger Luther gelesen? Wo zeigen sich weitere Ähnlichkeiten zwischen dem Denken Heideggers und der lutherischen Theologie? Dieser Dialog müßte kritisch geführt werden. Stellt das Denken Heideggers eine legitime Weiterentwicklung lutherischen Denkens dar? Könnte das dialogische Gespräch als prinzipielles Grundanliegen die Auseinandersetzung mit der Metaphysik zum Inhalt haben? Sollte nicht insbesondere unser Verfallensein an ein metaphysisches Kausalitätsdenken aufgewiesen werden, und wie sehr sich unser neuzeitliches Denken seit Descartes noch gesteigert hat in der Ausrichtung auf den Modus des Ergründens? Hat nicht die *causa efficiens* die absolute Herrschaft angetreten? Hat das Denken der Grundlosigkeit und damit der Nicht-Wirklichkeit überhaupt noch einen Ort in unseren Fragen? Was hat die Rede der Grundlosigkeit mit dem Zentrum lutherischen Denkens: der »Rechtfertigungslehre« zu tun? Öffnet sich in der Heideggerschen Philosophie nicht ein neuer Zugang zu diesem zentralen Gedanken? Der Dialog müßte darin bestehen, daß gemeinsam gefragt würde nach dem, »was dadurch ist, daß es nicht wirkt und keiner Wirkung bedarf. Würde diese Einsicht lebendig, dann wäre diese heillose Welt schon fast gerettet.«¹⁷²

zusammen – und ist nicht in eine supranaturalen Ekklesiologie eingekapselt – Ja und Nein sind unvereinbar auseinandergerissen. Heidegger verbirgt in dem betreffenden Vortrag seinen eigenen Ansatz. Die theologische Einsicht des »Wiseins« ist nicht gettohaft an den christlichen Glaubensbereich gebunden. Wenn Heidegger von diesem Wiesein her ein neues Aristotelesverständnis expliziert, dann geschieht nichts anderes, als daß er Luther zustimmt: »Wer ohne Gefahr in Aristoteles philosophieren will, für den ist es notwendig, daß er vorher in Christus ordentlich zum Narren gemacht wird«, WA 59, 409, 3 f; Helmar JUNGHANS: Die probationes zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518. LuJ 46 (1979), 35. Vgl. zu diesem Problem auch Erwin METZKE: *Coincidentia oppositorum*: gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte/ hrsg. von Karlfried Gründer. Witten 1961, 357-359.

172 Martin HEIDEGGER; Imma von BODMERSHOF: Briefwechsel 1959-1976/ hrsg. von Bruno Pieger. S 2000, 94 (67), Martin Heidegger an Irma von Bodmersdorf am Neujahrstag 1968 aus Freiburg im Breisgau.