

End-Gültigkeit des Zeitlichen?

VON JÖRG SPLETT

Ob durch die Relativitätstheorie Einsteins oder erst durch die Quantentheorie, jedenfalls ist im 20. Jahrhundert das Zeitdenken in eine Grundlagenkrise geraten. Erst mit den achtziger Jahren scheinen neue Wege möglich zu werden: zwischen Mikro- und Makrophysik wie zwischen Physik und „lebensweltlichem“ Zeiterfahren. Läßt sich seither von einer Konjunktur der Zeitthematik reden, so hat die Jahrtausendwende sie in neue Höhen getrieben. Während die einen das Ende menschlicher Zeit, ihren Tod, durch die Technisierung in Leben und Wissenschaft (ge)kommen sehen, bricht für andere ein neues Zeitalter holistischer Harmonie von Mensch und Natur an. Darum in einem ersten Abschnitt einige Grundinformationen zu Zeit überhaupt.

I. Zeit

1. In einem der Textsammelbände („Reader“) zum Thema ordnen die Herausgeber Walther Ch. Zimmerli und Mike Sandbothe¹ die Abhandlungen der „modernen Klassiker“ in drei Gruppen: Zeiterfahrung und Zeitsprache (logisch-analytisch), Der Zeitpfeil der Natur (physikalisch-naturphilosophisch), Zeit und Zeitlichkeit (existenz- und lebensphilosophisch).

Auf J. M. L. McTaggart geht die Unterscheidung von A- und B-Reihe zurück, in der wir Zeitereignisse beobachten. In der A-Reihe heißen die Zeitpunkte „vergangen“, „gegenwärtig“, „zukünftig“ – und diese Kennzeichnungen (die Zeitmodi) wandeln sich mit der Zeit; in der B-Reihe heißen sie „früher“, „später“ – und das (als Zeitordnung) unverändert (67f.). Da für die Zeitbestimmung die erste Reihe fundamental sei (ein Früher-später bietet auch der Zahlenstrahl), die aber andererseits nicht subjektunabhängig besteht, erklärt McTaggart die Zeit für unreal. Aus der weiteren Diskussion mit B. Russell und J. J. C. Smart möchte ich hier gleich M. Dummetts Gedanken aufgreifen (126): Die These von der Irrealität der Zeit gerät in Selbstwiderspruch, weil sie der wechselnden Zeit-Imagination Realität zubilligen muß. Also ist Realität nicht – objektivistisch – derart subjektunabhängig zu denken, daß sie sich standpunktfrei beschreiben ließe.

2. Das aber führt zu Aussagen schon der Antike zurück, wonach die Zeit einerseits – kosmologisch – die „Zahl (= Maß) der Bewegung nach dem früher und später“ ist,² andererseits jedoch es keine Zeit geben könnte ohne zählende Seele: „Was allein denkbar bliebe, wäre die Existenz des bloßen Zeit-

¹ Klassiker der modernen Zeitphilosophie, Darmstadt 1993.

² *Aristoteles*, Physik IV, 11 (219 b 1f.).

substrates, etwa die des Prozesses, falls dieser ohne eine Existenz der Seele existieren kann.“³

Vor allem die zweite Bestimmung nimmt dann Augustinus im elften Buch seiner *Bekenntnisse* auf: „Darum wollte es mich dünken, Zeit sei Ausdehnung und nichts anders: aber wessen Ausdehnung, weiß ich nicht. Es sollte mich wundernehmen, wäre es nicht der Geist selbst.“⁴ Der Geist, insofern er sich erinnert, sich erwartend ausstreckt, wahrnimmt (28,37). Zugleich aber ist es Augustinus, der auf der Suche nach dem Sein der Zeit es/sie im ausdehnungslosen Jetzt situiert (15, 20). So aber ist das Zeitliche „ein von Nichtsein zu Nichtsein Hinströmendes“ (K. Flasch).⁵

Entsprechend nennt dann G. W. F. Hegel die Zeit die für sich gesetzte Negativität.⁶ Sie sei der „alles gebärende und seine Geburten zerstörende Chronos“ (§ 258). Entsprechend zeigt das Zeitliche sich wesentlich als unruhig (statt in sich ruhend), das heißt, Zeitlich-sein besagt Vergänglichkeit (ebd.). Und das bezieht sich nicht etwa auf ein Ereignis am Ende, sondern macht die Seinsart des Endlichen überhaupt aus. Es gilt darum, daß das Zeitliche „ist, indem es nicht ist, und nicht ist, indem es ist“⁷.

3. Diese Sicht der Zeit hat als „vulgäre“ im vorigen Jahrhundert Martin Heidegger destruieren wollen.⁸ Während sich „uneigentlich“ das Sein der Zeit in der Gegenwart zentriert, ist „eigentliche“ Zeitlichkeit durch den „Vorrang der Zukunft“ gekennzeichnet (329), die aber anderes meint als zukünftige Gegenwart.

Sah Augustinus vor allem die Zerstreutheit und „Zerfahrenheit des in der Zeit verlorenen Menschen“⁹ vor sich, für die er Rettung durch Gott erhofft, so fragt Heidegger nun angesichts des zerstreuten „Man“ nach einem möglichen Ganz-sein-Können des Daseins (Kap. 3).¹⁰ Ganz kann es als zeitliches nicht im Sinn eines vorhandenen Gegenstands sein, sondern allein in „vorlaufender Entschlossenheit“ (§ 62).

Darin verzichtet das Dasein darauf, den Tod als Endpunkt einer Reihe von Lebensaugenblicken vorzustellen und ihn damit in die Ferne zu rücken, sondern stellt sich jener Endlichkeit und Todbestimmtheit, die es durch und durch prägen. „Zukunft“ besagt hier statt Ausständigkeit ein „sich auf sich Zukommen-lassen“ (325). Dabei kann das zukommende „sich“ es selbst nur als „gewesen“ sein (326). Die Zukunft ist „gewesene (besser gewesende)“. Und das Geschehen dieses Zukommens bedeutet Gegenwart. „Dies derge-

³ Physik IV, 14 (223 a 21–29 [Hg.: H. Wagner]).

⁴ Confessiones XI, 26, 33 (Hg.: J. Bernhart).

⁵ K. Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 281.

⁶ Enzyklopädie ... (1830) § 257.

⁷ Zusatz zu § 448, Sämtl. Werke (Hg.: H. Glockner) X, 322 f.

⁸ Sein und Zeit (1927), Tübingen¹⁵1979, Kap. 3, 4 und 6.

⁹ Anm. 5, 284.

¹⁰ Wobei „Dasein“ nicht einfach ein anderer Name für „Mensch“ ist, sondern „dieses Seiende“ benennt, insofern „es je sein Sein als seiniges zu sein hat“ (12).

stalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit“ (ebd.).

Nun läßt sich die gesuchte Ganzheit des Daseins in seiner Sorge-Struktur (d. h. seinem sich Angelastet- und Zugemutetsein) auf eine Formel bringen (327): „Die Seinsganzheit des Daseins als Sorge besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich beegnendem Seienden).“

Dabei dürfen „vor“ und „schon“ nicht vulgär zeithaft (als „noch nicht“ bzw. „nicht mehr“) mißverstanden werden, als ob Dasein in der Zeit vorhanden wäre. Doch ist schließlich auch das dritte Moment zu beachten: Faktisch existiert das Dasein „mit und bei innerweltlich beegnendem Seienden“ (333). Und derart lebt es ungeschichtlich alltäglich innerzeitig. Das Urteil „uneigentlich“ wertet nicht moralisch. „Uneigentlichkeit ist überhaupt nicht etwas, was vom Dasein zurückgelassen werden könnte. Das Dasein kann nur eigentlich sein, wenn es sich immer neu seiner Uneigentlichkeit ... entreißt“ (O. Pöggeler).¹¹

II. Festliches Mit-Sein

1. Nun hat es schon lange befremdet, daß für Heidegger zwar „Vor“ und „Schon“ den „zeitlichen Sinn von Existenzialität“ anzeigen, nicht aber „das dritte konstitutive Moment der Sorge: das verfallende Sein-bei ...“ (328). Warum gibt es Sein-bei allein als „Verfallen“ (auch wenn nicht moralisch abwertend zu lesen)? Eigentliche Gegenwart, der „Augenblick“, „meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet“ (338), im Unterschied zur „Zerstreuung in das nächst Besorgte“.

Dies gibt es natürlich, und inzwischen verschärft. Auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern zum Thema „Zeit – Zeitenwende – Ewigkeit“ im Oktober 1998 hat Hans Michael Baumgartner das zyklische und lineare Verlaufsmodell von Zeit um „die sogenannte Punktzeit“ ergänzt, als „Zeiterfahrung der Informationsgesellschaft“. „Kommunikation wird durch apparative Information ersetzt, Simultaneität und Zeitlosigkeit gewinnen an Gewicht, wir erfahren Zeit vorwiegend in Gestalt zerstreuter Einzelwahrnehmungen: Wir leben in einer neuen, unendlich zerstreuten Zeit. Es ist eine flimmernde Gleichzeitigkeit, die jegliche historische Zeit und die Zeit des Erlebens in Frage stellt.“¹²

Aber ist das die einzige, ganze Alternative? Gäbe es nicht auch die Sammlung (statt auf Möglichkeiten) auf ein wirkliches Gegenüber, in sorglichem Sein-bei ihm – darin es nicht als „innerweltlich Seiendes“ (333) begegnet?¹³

¹¹ O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen³1990, 62.

¹² *Zeit und Sinn*, in: *zur Debatte* 28 (1998) Nr. 5, 2–3, bes. 3.

¹³ Fast möchte man beides auf die Bibel-Episode in Bethanien, mit Martha und Maria beziehen (Lk 10, 38–42 in der üblichen Deutung).

Und steht dieser Ausfall nicht doch in Verbindung damit, daß in SuZ sich das Sein-bei allein auf *das* Besorgte richtet?

Mag sein, daß Søren Kierkegaard die existenziale Interpretation nicht gelungen und er einem Innerzeit-Verständnis von Jetzt und Ewigkeit verhaftet geblieben ist (338, Anm.). Wichtiger scheint mir die Eindringlichkeit seiner existentiellen Erhellung.¹⁴

2. Kehren wir darum – Heideggers Entgegensetzung stehen lassend¹⁵ – nochmals zu Augustins und Hegels Zeitverständnis zurück. Und zwar – um der schärferen Konturierung willen – nicht anhand der Alltäglichkeit, sondern im Blick auf das Fest. Es entnimmt uns jener; doch – so hier die These – nicht, indem es deren Heillosigkeit bestätigt, im Gegenteil begeht es ihre Gültigkeit.¹⁶

Fest als Begehung eines prägenden Ereignisses im Leben eines Einzelnen oder einer Gruppe ist herausgehobene, geheiligte Zeit, seien es Geburts- und Hochzeitstage, religiöse oder politische Gedenktage, Feiern des Übergangs von der Kindheit zum Erwachsenenstand („rites de passage“) oder die feierliche Eröffnung und Beendigung der Jagdzeit.

Zeit wird hier nicht bloß durchlebt, indem man *in* ihr das erlebt, was geschieht; sondern sie selbst wird thematisch: In der Feier des Anfangs von etwas wird Anfang als solcher bedacht und begangen; ebenso Ende als solches, Jetzt als Jetzt, Wechsel als Wechsel, Umlauf als Umlauf und so fort.

Damit ist erstlich gegeben, was G. M. Martin¹⁷ herausgestellt hat: ein besonders waches und erweitertes Bewußtsein. Der Mensch macht sich in stärkerer Weise bewußt, was es um Zeit und Zeitlichkeit ist, um Anfang, Höhe wie Ende, um die langsamen Prozesse von Wachstum und Alter, um die Plötzlichkeit von „Augenblick“ und „Stunde“, um die Offenheit von Zukunft wie die Unabänderlichkeit des Vergangenen und die Herausforderung, die das Heute für den Einzelnen und die Gemeinschaft darstellt.

Das besagt zugleich Entgegensetzung.¹⁸ Der Mensch tritt nämlich gleichsam aus dem „Fluß der Zeit“ heraus, in welchem er alltäglich treibt. Er schaut dies Fließen an – im Blick zurück auf die Quelle und die bislang durchmessene Strecke, im Blick voraus auf das geahnte Ziel, zu dem er auf dem Weg ist, in Besinnung auf das „Wandern“ selbst, den ständigen Abschied und das immer neue Auftauchen von Neuem.

¹⁴ Ich sehe hier eine Parallele – und nicht von ungefähr – zu Heideggers Umgang mit dem existentiellen und existenzialen Begriff von Schuld. Dazu: J. Splett, Schuld, im HPhG III, 1277–1288.

¹⁵ Zumal sich bei H.-G. Gadamer wie J. Derrida zeigt, daß sie durchaus schon in der kritisiereten Tradition ausgetragen wurde: Klassiker ... (Anm. 1), 22.

¹⁶ Verf. greift hier zurück auf Ausführungen in: Liebe zum Wort, Frankfurt am Main 1985, Kap. 2, bzw.: Fest – Feier – Sonntäglichkeit. Eine zu schützende Dimension des Humanen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 24 (Hg.: H. Marré / J. Stüting), Münster 1990, 4–26.

¹⁷ G. H. Martin, Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes, Stuttgart [u. a.] 1973.

¹⁸ H. Cox, Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe, Stuttgart-Berlin 1972; L. Kolakowski, Der Mensch ohne Alternative, München 1961, 250–280; M. Peckham, Man's Rage for Chaos, Philadelphia 1965.

Es muß nicht die „juxtaposition“ von Ideal und Realität sein, jedenfalls nicht im geläufigen, das Heute „kontrafaktisch“ abwertenden Wortsinn, eher schon im ursprünglichen platonischen Verständnis des Ausdrucks: als Begegnung von *eidos* (als In-bild) und seiner konkreten Wirklichkeit bzw. als Konfrontation des tätig Gelebten mit dem, was es selbst in Wahrheit ist und bedeutet, mit seinem „Wesen“.

Was aber bedeutet es nun in Wahrheit? Hegels Sicht der Zeit als Negativität scheint hinter Fest-Theorien zu stehen, die auf Exzeß und Widerspruch zielen.¹⁹ Es geht um ein Nein zum Daueranspruch von Normen. Was gilt, gilt auch nicht. Das „juste milieu“ des Alltags (Caillois) ist in seiner Ruhe trügerisch; denn unter ihm lauert das Chaos. Der Mensch verbirgt es sich im Alltagsleben; denn er kann nicht ohne das Gehäuse einer Ordnung, ohne Halt an Institutionen bestehen. Der Einzelne braucht die „zweite Natur“ seiner Gewohnheit und die Gemeinschaft das Regelgesamt des kollektiv Gewohnten. – Das Fest entsetzt aus solcher Gewohnheit: in der Feier wird das Ungewöhnliche Ereignis.

Das Ungewöhnliche aber ist nicht bloß Exzeß, sondern zugleich und wesentlich auch Widerspruch gegen das Gewohnte. Sein Widerspruch gilt dem Gewohnten nicht, weil es im negativen Sinn „gewöhnlich“ wäre, also verächtlich; sondern er zielt im Gegenteil auf dessen Endlichkeit und Hinfälligkeit – und auf unsere Mißachtung seiner. (Wäre es verächtlich, hätte man ja sein Verschwinden zu begrüßen.) Das heißt, Fest und Feier sind das Unterfangen, den Fluß der Zeit zum Stehen zu bringen. Fest besagt Vergegenwärtigung dessen, was es begehrt.

Es hält den Anfang, das Ende, den Übergang ... was immer man gerade feiert, als solches („an und für sich“) eine Weile fest, „ehe das Leben weitergeht“. Dabei muß dieser Stillstand nicht Ruhe, gar hieratische Statik besagen. Er kann im Gegenteil auch so zustandekommen, daß das Fließen exzessiv zu Raserei und Sturz beschleunigt wird: Die thematisierende Unterbrechung des „Zeitflusses“ geschieht dann statt in einem „See“ wie durch einen „Fall“ (ein Stau verbände beides, oder ein Wirbel) – ehe wieder der normale Zeitlauf seine Rechte erhält.

Ob also in Sammlung oder in Verschwendung: in beidem wird die Anfangs-Fülle gegenwärtig. In den Naturfeiern ereignet sich die „ewige Wiederkehr“ (Mircea Eliade) des durch allen Wandel hindurch archetypisch Selben. Otto Friedrich Bollnow nennt „als das eigentlich Festliche die *kreisende Struktur* der Zeit, wie sie in der Musik und insbesondere im Tanz erfahren wird“²⁰. Und auch wo (was Eliade vernachlässigt) statt des zeitlos

¹⁹ „Ein Fest ist ein ... gebotener Exzeß, ein feierlicher Durchbruch eines Verbotes ... die festliche Stimmung wird durch die Freigebung des sonst Verbotenen erzeugt.“ S. Freud, Totem und Tabu IV (Stud. Ausg. IX, 425). R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris 1961; *ders.*, Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch, München-Wien o.J. (Paris 1958). P. Bachtin, Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lach-Kultur, München 1969.

²⁰ O. F. Bollnow, Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus,

Selben ein konkret historisches Ereignis begangen wird, geschieht Wiederholung des Vergangenen.

Gerade wenn es dabei nicht um jene „mythische“ Entgeschichtlichung geht, der Eliade (34–45) auf der Spur ist, handelt es sich um Vergegenwärtigung des betreffenden politischen und/oder religiösen Geschehens, also um einen Protest gegen Alter, Veralten und Anheimfall ans Vergessen, wie sie das Schicksal des Zeitlichen sind und wie es die Gewöhnung an ihm vollstreckt.

3. Doch woher läßt Protest sich *feiern*? Wieso wird der Widerspruch zum Fest? Es muß tatsächlich, wie Josef Pieper vertritt, einer fundamentalen Bejahung entspringen: „Zustimmung zur Welt“²¹. „Ein Fest feiern heißt: die immer schon und alle Tage vollzogene Guttheißung der Welt aus besonderem Anlaß auf unalltägliche Weise begehen“ (240). Natürlich darf man das nicht „mit vordergründigem Optimismus“ verwechseln, „oder gar mit der bequemen Billigung des jeweils Faktischen“ (237). Guttheißung erweist ihren Ernst „gerade in der Konfrontierung mit dem geschichtlich Bösen“, gegenüber „jener sehr sublimen, schwer zu fassenden ‚Verzweiflung der Schwachheit‘ ... [Kierkegaard], die in der alten Lebenslehre *acedia* heißt, ‚Trägheit des Herzens‘“ (237f.).

Pieper kann sich auf eine Notiz Friedrich Nietzsches aus dem Jahre 1884 berufen: „Um Freude irgendwo zu haben, muß man *Alles* guttheißen.“²² Und ich möchte zeigen, daß dieses Ja dem Zeitlichen als solchem, der Zeit selbst gilt, gegen die sich offenbar doch der Protest des Festes richtete.

Ansatz dieses Erweises ist, gegen Hegel – und nicht nur gegen ihn –, die Unterscheidung von Vergänglichkeit und Zeit. Ist Zeit denn einzig oder auch nur vordringlich Verfließendes, das alsbald nicht mehr da ist, oder fließt sie nicht erstlich auf mich *zu* – und gibt sich nicht in ihr ein je und je (ge)währendes Sein-lassen meiner und unser? Zeit wäre so, durch alle Abschiede hindurch, in allem Sorgen und Vergehen, „Zeit der Gnade“ (2 Kor 6, 2). Von Stunde zu Stunde gegeben – kann sie doch keiner sich schaffen (nur eben sich für die anderen „nehmen“, um dies Geben fortzusetzen).

Doch Zeit ist mehr als nur der Charakter meines oder auch unseres Werde-Wesens. Ihr Ursprung liegt vielmehr gerade im Begegnungsgeschehen dieses Werdens. – Wirklichkeit besagt, Gestalt zu haben, und Gestalt besteht nur in Konturen, also in Grenzen, wobei Grenze stets die Grenze von (mindestens) zweien ist (da man nicht an nichts grenzen kann). Solch konturierende Grenze besteht für Personen nun nicht als statisches Faktum, sondern allein als Vollzug; und Grenz-Vollzug ist Begegnung. Begegnung

Stuttgart 1979, 243; vgl. bes. *M. Eliade*, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Reinbek bei Hamburg 1966.

²¹ *J. Pieper*, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes (1963), jetzt in: Kulturphilosophische Schriften (Werke in acht Bänden [Hg.: *B. Wald*], Band 6), Hamburg 1999, 217–285.

²² *F. Nietzsche*, Sämtliche Werke (*Colli / Montinari*) KSA 11, 160 (26 [47]), bei Pieper, 236.

aber heißt Anruf – der Antwort freigibt, sie erwarten muß. Begegnung heißt, sich angerufen hören, antworten sollen.

Und darin wird ursprünglich Zeit in ihren „drei Dimensionen“: Da im „Entgegen“²³ von Ich und Du (in ihrer Gegenwart füreinander) der Anruf, der sie wechselweise erweckt hat (ihre Herkunft), antwortheischend auf sie zu-kommt. Die Namen „Kairos“, „Symbolos“,²⁴ „Augenblick“ (Kierkegaard) sprechen in das Gemeinte. Bei Proust heißt es „wiedergefundene Zeit“; in einem nachgelassenen Gedicht R. M. Rilkes „vollzählige Zeit“.²⁵

All das meint nicht Flucht aus der Zeit und Erlösung von ihr, geschweige denn selbst-trägerischen Protest; es meint erlöste Zeit. Zeitlosigkeit wäre nach diesem Verständnis nämlich totales Alleinsein, also gänzliche Verhältnislosigkeit. Und umgekehrt: Bezug zum anderen sagt Zeitlichkeit. Besonders Franz Rosenzweig hat das herausgearbeitet und dem zeitlos monologischen Ideal eines „kranken Menschenverstandes“ ein „neues Denken“ der Dialogik und Zeithaftigkeit gegenübergestellt.²⁶

Solch hohem Augenblick nun, da den Menschen nicht nur das „rechte Wort“ kommt, sondern das „Gespräch“ sich in den Zwiegesang übersteigt,²⁷ entspringt das Fest.

Ist jedoch Zeit derart gewährte Gabe, dann verhalten sich in ihrer Feier die Feiernden nicht einzig zueinander und gemeinsam zu ihr, sondern ihr Gesang gilt zugleich und zuhöchst dem „Herrn“ dieser Stunde. Fest ist „heilige Zeit“. Fest „heißt griechisch (ἑορτή). Das Wort verlangt zur Verdeutlichung den Zusatz τοῦ θεοῦ (des Gottes). Der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks dürfte ‚Liebeserweis an die Gottheit‘ sein.“²⁸ „Den Grund für die freudige Gestimmtheit des Menschen während der Festzeit sieht Plutarch nicht in dem Genuß von Wein und Fleisch, sondern in dem Glauben, daß der Gott wohlwollend anwesend ist und das Festgeschehen huldvoll akzeptiert“ (ebd.). Ähnlich bedeuten in der lateinischen Sprache die Wörter *feriae* und (*dies*) *festus* gottgehörige Zeit (ebd.).

Dabei wird *feria* im Christentum zum Namen für die Wochentage! Alle Zeit ist gottesgeschenkt, zentriert um das Jahr seines eigenen Eintritts in die Geschichte. „Origenes sprach nur eine weitverbreitete Meinung aus, wenn er bemerkte, die Einsetzung einzelner Feiertage sei allein wegen der ‚Unein-

²³ Etymologisch spricht in ‚Gegenwart‘ zwar kein „Entgegenwärtigen“ (*M. Buber*, Werke I, München 1962, 86), sachlich aber ist das ‚wärts‘ davon nicht sehr verschieden.

²⁴ Vgl. *M. Müller*, Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung, Freiburg-München 1971, 555ff.

²⁵ Perlen entrollen ... Sämtl. Werke, Wiesbaden 1955, II, 42.

²⁶ *F. Rosenzweig*, Vom gesunden und kranken Menschenverstand, Düsseldorf 1964; *ders.*, Das neue Denken, in: *Ders.*, Kleinere Schriften, Berlin 1937, 373–398; siehe dann auch *E. Levinas*, Die Zeit und der Andere, Hamburg 1984.

²⁷ *F. Rosenzweig*, Der Stern der Erlösung, Heidelberg³ 1954, 2. Teil, 181–193; vgl. *B. Casper*, Seit ein Gespräch wir sind, in: *B. Casper / K. Hemmerle / P. Hünermann*, Besinnung auf das Heilige, Freiburg i. Br. 1966, 80–123; *ders.*, Das dialogische Denken, Freiburg i. Br. 1967, 129.

²⁸ *G. Lieberg*, Fest, in: HWP II, 938f.

geweihten‘ und ‚Anfangenden‘ geschehen, die noch nicht fähig seien, das ‚Ewige Fest‘ zu feiern“ (Hans Maier).²⁹

III. End-gültigkeit

Von hier aus läßt sich nun auf End-gültigkeit hin denken. Dabei wechseln wir keineswegs, wie mancher argwöhnt, aus der Philosophie zur Theologie – jedenfalls nicht zu ihr im heutigen Verständnis. Theismus und Atheismus sind beides – wie praktische Lebensoptionen – philosophische Positionen; weder hätten sie einander noch hätte ihnen der Agnostiker intolerant den Philosophie-Status zu bestreiten.

1. Tatsächlich gilt nicht minder bezüglich Gottes, womit Hans-Georg Gadamer seinen Beitrag „Über leere und erfüllte Zeit“³⁰ eröffnet (im Blick auf Augustins berühmte Bemerkung über das Sich-Entziehen der Zeit, sobald er sie thematisiere³¹): „Die großen Grundfragen der Philosophie ... scheinen sich dem Zugriff unserer Begriffe zu entziehen und gleichwohl fahren sie fort, in solchem Entzug anzuziehen. Angezogen zu werden von etwas, was sich entzieht, macht die Grundbewegung des philosophischen Interesses aus“ (181).

„Leer“ ist die zu messende Zeit „gegenüber allem, was ‚in ihr‘ ist“ (183); aber das ist nicht das erste. Daß der Mensch das Lebewesen der Zeitwahrnehmung ist, besagt, daß er zwecktätig vorausdenken kann; und die Zeit bis zur Erreichung solchen Zwecks „ist Zeit als die freie bzw. leere Zeit“ (284). Ähnlich in der Kulturtheorie „des modernen Aristotelikers“ Hegel, der Arbeit als gehemmte Begierde beschreibt:³² Beim Menschen liegt es, wie er seine Zeit ausfüllt. – Ursprüngliche Zeitlichkeit demgegenüber ist – bei Augustinus wie Heidegger – die Endlichkeit. „So wird hier die Zeit als etwas bewußt, das reale Schranken setzt, und das in einer endgültigen Art“ (285).

Doch wird sie nicht eben so noch als das gedacht, worüber man verfügt (verfügen wollte)? Kommt es daher, daß unser „ganzes Sprachgefühl“ sich gegen die Wendung wehrt, daß Zeit entstünde, „während wir doch sonst zu dem Vergehen von etwas immer sein Entstehen mitdenken“? (Immerhin kommt sie – wie gesagt – auf uns zu.)

Nicht als Leerhorizont, sondern real ursprünglich begegnet Zeit der Kreatur, die Lebensangst „aus ihrem Zentrum“ treibt (286 – Schelling³³), gegen Lebensbeengung und -bedrohung. Das gelernt, wird man empfänglich auch für andere Erfahrungen realer Zeit. Gadamer bringt hier die Platonische Tradition ein: erstlich Plotin mit der „entschlossen verteidigten Lehre, daß Zeit nur von der Ewigkeit her verstanden werden könne“ (287). „Ewig-

²⁹ H. Maier, Die christliche Zeitrechnung, Freiburg i.Br. 1991, 25.

³⁰ Anm. 1: 281–297.

³¹ Conf. XI, 14, 17.

³² Vgl. Phänomenologie, Werke (Anm. 7) II, 156.

³³ Freiheitsschrift: Sämtl. Werke VII, 381.

keit' meint hier freilich nichts Un- und Überzeitliches, sondern die (zyklische) Lebenszeit der Welt. Der Arzt Alkmaion³⁴ sieht die Sterblichkeit des Menschen im Unvermögen zu solcher Kreisbewegung (188f.). „Aion“ demgegenüber ist „die volle Identität des Lebens mit sich selbst, die die Gegenwart erfüllt durch die beständige Virtualität ihrer Möglichkeiten“ (291).

Von diesem Umfassenden her läßt sich nun auch der Äon einer „Epoche“ denken. „Epochemachende“ Ereignisse setzen einen Einschnitt: zum Abschied von Altem. „Das ist kein Vergessen ... denn im Abschied geschieht immer Erkenntnis ... Was wirklich abgeschieden ist, hat eine neue Dauerhaftigkeit erworben“ (292), „eine neue Art von Präsenz“ (293): als Übergang zu Neuem. So ermöglicht einzig Abschied Zukunft.

2. Gadamer führt das für die neue Sprache des Dichters aus, der sich von unlebendigen Konventionen befreit. Doch hat auch unsereins sein Wort zu finden. „Jedes wirkliche Sprechen ist ein ‚Sprachereignis‘ oder, um es mit Hölderlin zu sagen, ein ‚Unendlichneues‘“ (296).

Man mag zurückfragen wollen, wie neu wirklich das Wort eines Endlichen sei. Die sich aussprechende Freiheit selbst jedenfalls ist dies. Und verbindet sich mit dieser Neuheit auch die Gültigkeit seiner?

Offenkundig zeigt alles Zeitliche sich als endgültig im Sinn von Unwiderprüflichkeit seiner. „Souffrir passe, avoir souffert ne passe jamais“ (Léon Bloy).³⁵ Oder die Fuge des „einmal“ in der neunten von R. M. Rilkes Duineser Elegien:³⁶

Aber weil Hiersein viel ist, und weil uns scheinbar
alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das
seltsam uns angeht. Uns, die Schwindendsten. *Ein* Mal
jedes, nur *ein* Mal. *Ein* Mal und nichtmehr. Und wir auch
ein Mal. Nie wieder. Aber dieses
ein Mal gewesen zu sein, wenn auch nur *ein* Mal:
irdisch gewesen zu sein, scheint nicht widerrufbar.

Allerdings sehe ich hier die Betonung auf dem ersten Wortteil: *endgültig*. So kann es niemand bestreiten, auch nicht im Rückgriff auf Wiedergeburtstheorien. Aber völlig offen läßt es die Frage nach der Gültigkeit des faktisch Unbestreitbaren, das nie mehr ungeschehen gemacht werden kann. In diesem Sinn: *endgültig* mag ein Sprecher zwar vielleicht sein Wort meinen; doch selbst wenn es ihm gelingt, sich ganz darein zu sammeln, liegt es nicht bei ihm, ob dieser Ganz-Einsatz sein Ziel erreicht. Denn nicht der Sprecher entscheidet darüber – nicht auf den Lippen ist der eigentliche Ort des Wortes, sondern im Ohr: das Urteil ergeht vom Hörer. – Welchem Hörer? Von wem?

³⁴ H. Diels/W. Kranz, fr. 2.

³⁵ F. J. J. Buytendijk, Über den Schmerz, Bern 1948, 18 (als Motto aus: Le Pèlerin de l'Absolu) und 27.

³⁶ Anm. 25: I, 717.

Damit sind wir wieder zum Ausgangspunkt dieses dritten Abschnitts gekommen. Nicht bloß unbestreitbar und unwiderruflich ist zuerst das Hier-Sein des Sprechers. Es ist *endgültig*, insofern er – vor allen möglichen Diensten, darum Menschen wie Dinge ihn „seltsam“ angehen mögen – einfach-hin als er selber sein soll. Dies ist die Erfahrung dessen, was wir Personwürde nennen.

Ich werde nicht etwa versuchen, sie zu begründen; ebensowenig setze ich sie (dezisionistisch) oder setze sie („axiomatisch“) voraus. Ich berufe mich vielmehr auf sie als die Basis von Mitsein und Mitmenschlichkeit überhaupt, in Theorie wie Praxis. Die Achtung ihrer steht weder in eines jeden Belieben noch stellt sie ein unausweichliches Muß dar. Wir sind zu ihr – so einsichtig wie unbedingt – verpflichtet. Im Anschluß an J. Habermas und vor allem K.-O. Apel ließe sich zeigen, daß jeder, der weiter hierüber zu disputieren gewillt ist, eben damit dies schon anerkannt hat. Doch solch ein Erweis der Unumgänglichkeit humanen Verhaltens erhellt nicht dessen inneres Recht. So ersetzt er weder noch erreicht er jene Erfahrung, die Immanuel Kant als „Faktum der Vernunft“ bezeichnet hat. Faktum, weil er nach jahrelangem Bemühen erkannte, daß Begründungs-Versuche verkennen, worauf es hier ankommt: die Unbedingtheit und Unableitbarkeit des „kategorischen Imperativs“. Der Vernunft, weil es nicht um Gefühle zu tun ist, sondern um fragloses Selbstgerechtfertigtsein, um ein aus sich selbst einleuchtendes „Du sollst“. ³⁷

Wie sind nun diese beiden Momente zusammenzudenken? Das gelingt einzig – so die These – religionsphilosophisch. Die Begründung dafür läßt sich hier und jetzt nicht mit der gebotenen Sorgfalt entwickeln. ³⁸ Ein doppelter Hinweis muß uns genügen: erstens kann ein kategorischer Anspruch nicht bloß allein *an* Personen ergehen, statt an Unterpersonales; sondern als *unbedingtes Gemeintsein* muß er auch seiner Herkunft nach personal sein. Das heißt, er kann nicht erst vom Hörer als Anspruch vermeint und aufgefaßt werden, er muß zuvor schon als solcher gemeint sein. Aus Fakten, Strukturen, auch aus erfahrenen Werten als solchen kann, wie gesagt, niemals ein schlechthin fragloses Du-Sollst ergehen; so sehr dergleichen uns berührt und zu entsprechender Antwort bewegt.

Zweitens ist auf die geforderte Antwort zu blicken. Ich soll nämlich nicht bloß – befehlsgemäß – mich zwischenmenschlich oder innerweltlich engagieren, sondern ich habe darin zugleich und zuvor diesem Anruf selbst zu entsprechen, oder richtiger: der Instanz, die mich darin anspricht. Im Dis-

³⁷ KpV I 1, § 7 Anm. (Werke in sechs Bdn. [Hg.: W. Weischedel], Wiesbaden 1956, IV, 142f.). Siehe J. Splett, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 2003, Kap. 2 (Gottese Erfahrung im Gewissen).

³⁸ Siehe, im Konzentrat: Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken. Kap. 7 in: HFTh I, 136–155, bes. 148–153 (Neuaufl., 101–116, bes. 110–114). Apels „Letztbegründung“ hat in diesem Sinne durchgeführt P. Hofmann, Glaubensbegründung, Frankfurt am Main 1988.

put soll ich nicht bloß den Gegner achten, wir haben beide „der Wahrheit die Ehre zu geben“.

Wird so die Gewissenserfahrung und die ihr entsprechende Würde des Menschen auf den lebendigen, heiligen Gott hin verstanden – wie dies insbesondere John Henry Newman ausgearbeitet hat –, dann sieht der Gewissenhafte sich und alles „vor Gott“, d.h. sowohl von ihm her wie zugleich auf ihn hin.

Wo sonst gäbe es ein mögliches Ja auf die Frage H. M. Baumgartners, „ob die Relativierung des Zeitbegriffs, das Aufgelöstsein der einen Zeit in die vielen Zeiten, die Vervielfältigung der Konzepte von Zeit (z. B. physikalische Zeit, Zeit der Anschauung, Wahrnehmungszeit, Erlebniszeit, Geschichtszeit, Zeit der Existenz) nicht doch ... auf eine zugrundeliegende Zeitvorstellung verweisen“?³⁹ Wozu eine bloße Vorstellung nicht genügte. Odo Marquard gibt ihm die Frage schließlich zurück, nachdem er sich zum Thema „Zeit und Endlichkeit“ (363–377) in einer Weise durchgewitzelt hat, die an Hölderlin denken läßt.⁴⁰ Denn natürlich ändert „mitmenschliche Multitemporalität“ (377), die er einbringt, an der *brevitas vitae* nichts.

Solches „Vor-Gott“ ist dann aber nicht allererst und grundlegend durch das Du-Sollst zu charakterisieren. Gesollt ist ja nicht irgend etwas, sondern Gut-Sein, das Gute. Das aber gilt erst recht von eben diesem Gesolltsein des Guten: Daß wir gut sein sollen, ist gut. (Man mache eine Gegenprobe: Als Strafe für ernstliche Schuld hätte man das Gewissen verloren. – Was im ersten Hinblick wie Erlösung aussehen mag, entdeckt sich tiefer als furchtbar, vegetierte man doch fortan als zweibeiniges Tier vor sich hin.) Daß wir sollen, ist etwas, das wir dürfen.

Auch unter diesem Betracht ist das Gute nicht bloß „Idee“, sondern (wie anfänglich immer) Realität. Erst recht sehen Leben(s)- und Dasein(s)verlangen vor jedem „Sinn“ und „Sollen“ das Sein einfachhin als gesollt und gewollt⁴¹: als gute Gabe.⁴²

Der Schöpfungsglaube der drei abrahamitischen Religionen versteht das Welt-Sein als Von-Gott-Gewolltsein. Gewollt warum und wozu? Das Absolute – oder nicht so verschämt: *der* Absolute, der heilige Gott, bedarf kei-

³⁹ Vorwort (10f.) zu: Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen (Hg.: H. M. Baumgartner), Freiburg i. Br./München 1993.

⁴⁰ „Immer spielt ihr und scherzt? ihr müßt! o Freunde! mir geht dies / In die Seele, denn dies müssen Verzweifte nur.“ Die Scherzhaften (Sämtl. Werke [Kl. Stuttgarter Ausg.] I, 302).

⁴¹ Iwan Karamasoff hört das von seinem Bruder Aljoscha: „... gerade vor der Logik das Leben lieben lernen ...“, dann werde ich auch den Sinn begreifen ...“ Die Brüder Karamasoff V, 3 (*Rabsin* [München], Darmstadt 1979, 374).

⁴² Wem das zu „heil“ und positiv klingt (obwohl Dostojewski gewußt haben dürfte, wovon er spricht), der hätte zumindest das Leiden an (quantitativer wie qualitativer) Lebensverkürzung und den Protest dagegen verständlich zu machen. Nicht, als sollte das die Hiobs-Frage (das Theodizee-Problem) beantworten; aber verwirft man das Gut-sein der Schöpfung und vor allem des Schöpfers, hat man die Frage eskamotiert: um welchen Preis vor den Klagen und Protesten der Opfer? (Ausführlich: J. Splett, Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1996, Kap. 10; *ders.*, Gott-ergriffen [Anm. 37], Kap. 3.)

ner Ergänzung. So wie das Wahr-Gute schlechthin, unbedingt sein soll, nicht unter der Rücksicht irgendeines Um-zu, so hat auch das Sein keinen Zweck. Darum auch das Seiende nicht – und keinesfalls die Person; wäre dann ja nicht sie selbst gemeint, sondern ihr Wozu.⁴³

Sind aber Sollen und Sein und sind die Seienden selbst in der angesprochenen Stufung nicht nur und nicht nur erstlich „eines anderen wegen“ da, dann bleibt einzig übrig, daß sie ihrer selbst wegen da sind. Dies aber können sie selbstverständlich nicht *aus* sich selbst oder zufällig, aus dem Chaos oder dem Nichts sein. All das verleihe keine Selbstzwecklichkeit (die sich darum auch dem „wertfreien“ Blick reiner Wissenschaftlichkeit entzieht, während sie sich bereits in der ästhetischen Erfahrung zeigt, vollends dem sittlichen Bewußtsein). Selbständigkeit und Selbstwert gehen vielmehr einzig aus dem freien Ja gewährender Freiheit hervor.

Das unbedingte Ja gegenüber einem unleugbar bedingt-begrenzten Wesen (zu dem wir uns ebenso unleugbar klar verpflichtet erfahren) wird letztlich nur durch die Berufung auf ein Ja verständlich, das seinerseits nicht von einem bedürftigen endlichen Wesen – oder auch einer Gemeinschaft von solchen ausgeht (selbst der Staat „gewährt“ die Menschenrechte nicht, er hat sie zu „gewährleisten“), wohinter vielmehr eine absolute Freiheits- und Personal-Wirklichkeit steht. Die aber wirkt als solche unbedürftig und ohne jegliche Notwendigkeit, in „freier Freigebigkeit“ (Duns Scotus).⁴⁴

3. Ist so Person selbst und ihr Dasein schlechthin gesollt – „vor aller Leistung und trotz aller Schuld“⁴⁵ – ,dann haben wir damit grundsätzlich die End-Gültigkeit von Zeitlichem erschlossen: in seinem Sein. Das Sein von Freiheit jedoch vollzieht sich als Wirken. Wie steht es über das Sein als solches hinaus um die Gültigkeit dessen, was Freiheit erwirkt?

⁴³ Dies darf nun wiederum nicht (liberalistisch) atomistisch aufgefaßt werden. Daß der Freie nicht „eines anderen wegen“ da ist, besagt keineswegs, er sei nicht *für* andere da. Und dieses Eingebundensein in einen übergreifenden Zusammenhang hat je nach Selbststand des Seienden verschiedene Gestalt. Nichts ist bloß Mittel; stets sind Eigengesetzlichkeiten zu wahren. Aber dies verlangt einem Stein gegenüber anderes als gegenüber Pflanzen, Tieren sodann und ganzen Tierarten. Einzigartig ist der Status der unbedingt als sie selbst, in ihrem Selbst gemeinten Person. Aristoteles: „ἄνθρωπος ἐλεύθερος ὁ ἑαυτοῦ ἕνεκα ὄν (Metaphysik I, 2, 982b, 25 f.), – ein Mensch ist frei, der um seinerwillen und nicht um eines anderen willen ist.“ Das Wort ist im rechtlich-politischen Sinne gemeint. Während der Sklave für seinen Herrn lebt und arbeitet, ist der freie Mann sein eigener Herr; er lebt und handelt für sich: *sui causa* = seinerwegen, selbstzweckhaft. Doch über den gesellschaftlichen Sinn hinaus wird hiermit ein Grundzug abendländischen Freiheitsverständnisses überhaupt angesprochen. Bei Kant erscheint es in der berühmten (II.) Fassung des „kategorischen Imperativs“, wonach der Mensch niemals bloß als Mittel gebraucht werden darf, weil er „Zweck an sich selbst“ ist. (So aber darf er auch sich selbst nicht als Mittel in den Dienst von Triebbefriedigungen stellen. Unabhängig ist der Freie nicht bloß von äußeren Mächten, sondern vor allem von den eigenen Affekten und Leidenschaften. Darum wird seine Freiheit entscheidend durch seine sittliche Tüchtigkeit garantiert: durch seine Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und das Selbstverhältnis von Zucht und Maß.)

⁴⁴ Zur Erläuterung darf noch einmal auf anderwärts Ausgeführtes hingewiesen werden: J. Splett, Zur Antwort berufen, Köln³ 2003, Kap. 4; und: *Ders.*, Leben als Mit-Sein, Frankfurt am Main 1990, Kap. 6, bes. 112 ff., *ders.*, Denken vor Gott (Anm. 42), Kap. 11.

⁴⁵ K. Kliesch, Spuren des Geistes, in: BiLe 28 (1989) 28–30, bes. 29.

Daß auch dies unwiderruflich ist und nicht ungeschehen zu machen, versteht sich. Aber gültig kann es nicht aus sich und von den Absichten des Ich her sein,⁴⁶ sondern nur „objektiv“. Objektiv = gegenüber (wörtlich: entgegengeworfen) – wem? Darauf zielt die biblische Redewendung „vor dem Herrn“; sie meint statt eines vergleichsweisen ein absolutes Urteil („Nimrod war ein gewaltiger Jäger ...“ Gen 10, 9).

In der Tat, wenn das Zentrum sittlicher Erfahrung nicht ein Wollen darstellt, sondern ein Sollen/Dürfen, dann kann die Gültigkeit des Getanen nicht vom Wollenden selber festgestellt werden, sondern allein von der Instanz jenes Sollens/Dürfens. Mag man – existenzialphilosophisch und -theologisch – den Tod als Selbstabschluß der Freiheit, ihre abschließende Selbstdefinition verstehen, so gilt es doch, dies „Fazit“ selbst von seiner Bewertung zu unterscheiden (das Ergebnis ruft nach „Gegenzeichnung“). Das meint die biblische Rede von Gottes Gericht.⁴⁷

So aber sind in einem letzten Schritt Sein und Werk noch einmal zusammenzuführen. In unserem Handeln bewirken wir ja nicht bloß etwas, sondern zuerst und vor allem jemanden, nämlich uns.

Hier kommt eine andere Übersetzung des Aristotelischen $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\alpha$ ins Spiel. Das lateinische „sui causa (Ablativ) = seinetwegen“ wird nämlich auch als „causa sui (Nominativ) = Ursache seiner“ gelesen. Thomas von Aquin⁴⁸ zum Beispiel meint damit natürlich nicht, der Mensch sei im Voll-sinn Ursache seiner. (Nach der klassischen Sprachregelung gilt das – im Gegensatz zur Neuzeit, seit Spinoza – nicht einmal für Gott; der ist Grund = *principium* seiner; denn Grund ist, wodurch „etwas ist oder wird oder erkannt wird“, während *causa* = Ursache als jenes Prinzip definiert wird, „von dem das Sein eines Kontingenten wirklich abhängt“⁴⁹.) Er meint aber ernstlich, daß der Freie sich durch sein eigenes Handeln ausgestaltet und in gewissem Maß sich selbst zu dem macht, der er dann ist.

In diesem Sinn lebt der Mensch immer in eschatologischer Zeit. Wie jede Epoche „unmittelbar zu Gott“ ist (L. Ranke), so bedeutet jeder Tod ein Weltende und schafft der Mensch in jedem Augenblick sich seine „Ewigkeit“⁵⁰: in der Gestaltung seiner selbst, dem er nie mehr entkommt. „Das Schlimmste liegt vielleicht nicht darin, daß wir unsere Taten nicht ändern

⁴⁶ So sehr hier Absichten zählen, weshalb G. Benns Diktum zur Kunst, ihr Gegenteil sei „gutgemeint“, nicht einfach übertragen werden darf (Werke in zwei Bänden [Hg.: D. Wellershoff], Wiesbaden 1968, 1333 f. [Roman des Phänotyps]).

⁴⁷ Wobei wir jetzt nicht auf Einzelnes eingehen können wie vor allem das Verhältnis von „persönlichem“ und „jüngstem Gericht“. Siehe dazu: G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung Auferstehung Unsterblichkeit, Freiburg i. Br. 1982; G. Greshake, Auferstehung im Tod, in: ThPh 73 (1998) 538–557.

⁴⁸ Belegstellen siehe bei E. Coreth, Zur Problemgeschichte menschlicher Freiheit, in: ZkTh 94 (1972) 257–289, 261 f.

⁴⁹ Philosophisches Wörterbuch (Hg.: W. Brugger), Freiburg i. Br. 141976, 159 f. und 424–426.

⁵⁰ Die Anführungszeichen stehen hier, weil die „Ewigkeit“ des „Verewigten“ (der „Vergangenheit hat“) wohl zu unterscheiden ist von der Ewigkeit Gottes: „interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“ (Boëthius, De consol. philos. V, 6).

können, sondern darin, daß unsere Taten uns ändern, so sehr, daß wir uns selber nicht mehr ändern können“ (Maurice Blondel).⁵¹

Nicht mehr philosophisch erschwinglich, doch um so aufmerksamer wahrzunehmen ist angesichts dieser Not die Kunde von einer Verheißung Gottes, die nicht bloß die Bestätigung dieses Rufs durch den Tod hindurch zusagt (Person läßt sich in der Tat nicht befristet bejahen⁵²), sondern jenseits dessen eine Neuschöpfung der „selbstversklavten“ Freiheit ansagt: den Austausch des steinernen Herzens durch ein Herz aus Fleisch (Ez 11,19; 36,26).

Zur Endgültigkeit führt das Ende tatsächlich nur durch den Ernst radikaler Verwandlung. Verheißten wird dem Sterblichen „Verklärung“. Man denkt dabei zunächst und zumeist an die Wundmale des Auferstandenen, und mit Recht: Hier wird Bloys „avoir souffert“ überbietend bestätigt. Doch ich meine mehr und lenke dazu den Blick auf eine andere neutestamentliche Szene: Petrus im Hof des Hohenpriesters. Einer Sklavin gegenüber hat er seinen Meister verleugnet, sich selbst verwünschend. Niemals wird das vergessen (steht es doch in allen Evangelien); und wollte jemand es entschuldigen, dann gewiß nicht er selbst. – Jetzt aber wendet sich, von Kajaphas zurückgeführt, Jesus ihm zu und blickt ihn an (Lk 22,61 f.). Dieser Blick, der die bittere Tränenflut in ihm entriegelt, macht einen neuen Menschen aus ihm.

Von dort her läßt sich der „Himmel“ des hl. Petrus verstehen (Muster der Hoffnung für alle): „Ewig“ ist er der, der seinen Herrn verriet – und dafür keine Entschuldigung sucht; darum erübrigt sich weiteres Reden.⁵³ Doch eben derart ist er für immer der wiedergeborene Zeuge der unerschöpflichen Liebe dieses Herrn. In alle Ewigkeit gibt er Zeugnis von der vertrauenden Wahl und Annahme seiner durch ihn und von seinem befreiend verwandelnden, neu-schaffenden Blick.

⁵¹ M. Blondel, Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg i. Br.-München 1965, 356.

⁵² P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Göttingen, ²1966, 239f.: „Das eigentliche Werk der $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\eta\eta$ θεοῦ ist die Auferweckung von den Toten.“ Gottes Gerechtigkeit ist seine „ständig waltende Schöpferfreude als Gottes befreiendes Recht“.

⁵³ Oder doch nicht? Eine so schlimme wie religiös offenbar naheliegende Form ist jene „Zuversicht“, die Heinrich Heine auf die Spitze getrieben haben soll (S. Freud zitiert ihn in: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten [Studienausg. IV, 108]): „Bien sûr, qu’il me pardonnera; c’est son métier.“ – Objektiv nicht weniger blasphemisch wird die Rede von der *felix culpa*, sobald sie nicht mehr (*sensu positivo*) aus reiner Dankbarkeit spricht, sondern vergleichend gemeint ist: Sünde sei besser als Unschuld – als ob Bewahrung weniger wäre als Rettung. Das entschiedene „Keineswegs“, mit dem Paulus dem (ihm unterstellten) Vorschlag begegnet: „Bleiben wir bei der Sünde, damit die Gnade sich häufel!“ (Röm 6,1 f.), hat doch nicht bloß Zukunftsbedeutung, sondern gilt schlechterdings, also auch im Rückblick. Wer sich dem wirklich versagt (im Gefolge Hegels, für den das Nicht-sein-Sollen des Bösen nicht das „Nicht-Eintreten[-Dürfen]“ seiner bedeutet, sondern, daß es „aufgehoben“ werden solle [Religionsphilosophie: Vorlesungen 5, Hamburg 1984, 42]), der hätte dann konsequent zu vertreten: Besser Auschwitz samt Verzeihung als keines. Zu schweigen von Thesen, wonach Gott dem Schuldigen sogar dankbar zu sein hätte.