

Heidegger über Zeit und Ewigkeit

VON GERD HAEFFNER S.J.

Vor hundert Jahren, am 26. September 1889, wurde Martin Heidegger geboren. Im bergenden Schatten der katholischen Kirche wuchs er auf. Am Ende des 1. Weltkrieges löste sich diese Bindung. Damals schrieb er eine Art von Abschiedsbrief an seinen Freund und Kollegen, den Priester Engelbert Krebs. Der Brief schließt mit dem Satz

Ich glaube, den inneren Beruf zur Philosophie zu haben u. durch seine Erfüllung in Forschung u. Lehre für die ewige Bestimmung des inneren Menschen – u. *nur dafür* das in meinen Kräften Stehende zu leisten u. so mein Dasein u. Wirken vor Gott zu rechtfertigen¹.

Bald wird das Wort „ewig“ in Heideggers Äußerungen jedoch, wie es scheint, fast nur noch als Symbol für etwas verwendet, wogegen Heidegger polemisiert. Der Eindruck täuscht jedoch: es gibt auch andere Passagen, die ein Interesse am Ewigen bezeugen.

Im Folgenden soll versucht werden, die beiden Seiten von Heideggers Reden über das Ewige zusammenzusehen. Es soll gefragt werden, inwieweit Heideggers neues Zeit-Denken implizit auch eine Deutung der Ewigkeit enthält und ob diese auch für die christliche Theologie Perspektiven eröffnen kann. Daß damit ein Thema gewählt ist, das auch für Heidegger selbst keineswegs peripher ist, zeigt schon ein Blick auf den Titel seines ersten Hauptwerks, „Sein und Zeit“ (SuZ).

I. Der Primat der Ewigkeit und der Primat der Zeit

Unser Thema liegt im Bereich der Wechselwirkung der Tradition der Philosophie und derjenigen der christlichen Theologie. Diese Situierung ist der Lage nicht fremd, in der sich Heidegger selbst denkend befindet. Denn bei aller Abgrenzung hält sich Heideggers Denken in allen seinen Perioden immer in einem Bezug zum Christentum und zu dessen Theologie und Philosophie. Das gilt selbst für jene Jahre, in denen dieser Bezug eine Form annimmt, die man fast Feindschaft nennen muß²; das gilt um so mehr in den Abschnitten seines Denkwegs, die von größerer, wenn-

¹ Brief vom 9. 1. 1919, zuerst veröff. von B. Casper 1980, hier wiedergegeben nach *Hugo Ott*, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt a. M. 1988, 107.

² „Ob nicht der vermeintliche ontische Glaube an Gott im Grunde Gottlosigkeit ist? Und der echte Metaphysiker religiöser ist denn die üblichen Gläubigen, Angehörigen einer ‚Kirche‘ oder gar die ‚Theologen‘ jeder Konfession?“ (Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Marburger Vorlesung vom SS 1928, GA 26, hrsg. v. Kl. Held, Frankfurt a. M. 1978, 211 Anm.) – „In der *philosophischen* Existenzproblematik“ liegt „wesensnotwendig“ [...] eine unbedingte Gegenstellung zu allem Christentum“ (Brief vom 14. 4. 1928 an Julius Stenzel: nach *Ott* [Anm. 1] 1989, 159). – „Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen“ (Motto zum Kapitel „Der letzte Gott“, in: Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis] [1936–1938], GA 65, hrsg. v. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1989, 403).

gleich ambivalenter Sympathie mit dem Christlichen bestimmt waren, wie es vor allem die Phase seiner Anfänge, z. T. bis hin zu SuZ, war. Obwohl sich Heidegger auch in den Jahrzehnten nach dem 2. Weltkrieg zu seiner theologischen Herkunft bekannte und betonte, daß Herkunft „stets Zukunft“ bleibe³, seien hier nur einige wenige Zeugnisse aus seinen frühen Jahren angeführt, da sich auch unsere Überlegungen im wesentlichen im Bereich dieser Epoche bewegen. In einem Brief an K. Löwith vom 19. 8. 1921 schrieb Heidegger, seine Schüler täten unrecht, ihn „an Maßstäben wie Nietzsche, Kierkegaard, Scheler und irgendwelchen schöpferischen und tiefen Philosophen zu messen“; er „arbeite konkret faktisch aus seinem ‚ich bin‘, aus seiner geistigen ... Herkunft“; dazu gehöre, daß er „christlicher Theologe“ sei (in Anführungszeichen und mit dem Akzent auf dem *logos*)⁴. Man kann sich an das vorsichtige Angebot zu einer Zusammenarbeit mit der Theologie erinnern, wie es im Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ (14. 2. 1928 in Marburg)⁵ ausgesprochen und in der Kooperation mit Bultmann jahrelang auch eingelöst wurde. Wie weit sich diese Beziehung untergründig zu erstrecken vermag, läßt ein Satz er-messen, den Heidegger 1930 in einem Vortrag zum Thema „Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit“ formuliert hat: Weil der Philosoph vom Glauben nichts „weiß“, kann er auch über (!) das Verhältnis von Glauben und Philosophieren nichts sagen, sondern nur philosophisch von der Philosophie handeln. „Und doch handeln wir auch vom Glauben, und sogar vom Verhältnis zu ihm, indem wir von ihm schweigen.“

1. Der Begriff der Ewigkeit und die traditionelle Bestimmung der Zeit vom Sein her

Vorausgeschickt sei eine knappe Erinnerung an das, was die Theologie von der Ewigkeit sagt. Wenn man bedenkt, wie wichtig dieser Begriff für die religiöse Sprache ist, ist man zunächst erstaunt zu sehen, wie spät er in der Bibel auftaucht, nämlich etwa mit dem Propheten Deuterocesaja

³ Aus dem Gespräch mit dem Japaner [1953/54], in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, 96. – Vgl. auch die Reaktion Heideggers auf Hünnerfelds Angriffe in *H. W. Petzet*, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929–1976*, Frankfurt a. M. 1983, 90. – Heidegger hat sich auch wiederholt von Theologen zu gemeinsamen Gesprächen und Seminarsitzungen einladen lassen, etwa im Kreis der Alten Marburger, bei G. Ebeling usw. – In einem Gespräch mit Studenten in Zürich am 6. 11. 1951 sagte Heidegger, daß er immer noch eine alte Liebe zur Theologie bewahre, von der her er gekommen sei und von der er doch eine gewisse Kenntnis habe. Er fügte bei: Wenn er eine Theologie zu schreiben hätte, was zu tun ihn manchmal reizte, dürfte darin das Wort „Sein“ nicht vorkommen. Nach: *Séminaire de Zurich*, in: *Poésie*, nr. 13, Paris 1980, 60 f.

⁴ Zitiert nach *Theodore Kisiel*, *War der frühe Heidegger tatsächlich ein ‚christlicher Theologe‘?*, in: *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*. Hrsg. Annemarie Gethmann-Siefert (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abt. II: Untersuchungen, Bd. 8), Stuttgart 1988, 59–75, zur Stelle: 60 f.

⁵ Frankfurt/a. M. 1970, zuerst veröffentlicht in der von den französischen Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift „*Archives de Philosophie*“, 1969.

(Exilszeit, also zw. 586 und 538 v. Chr.). Dort wird „der Ewige“ hervorgehobenes Gottes-Prädikat. Der prägnanteste Text lautet:

Weißt du es nicht, hörst du es nicht?

Der Herr ist ein ewiger Gott, der die weite Erde erschuf.

Er wird nicht müde und matt, unerschöpflich ist seine Einsicht.

Er gibt den Müden Kraft ... (Jes 40, 28 f.; vgl. 40, 8; 45, 17).

M. a. W.: Glaubst du nicht, daß er, der die Welt geschaffen hat, auch heute mächtig ist, oder meinst du etwa, daß er inzwischen ermüdet und ermattet wäre? Nein, den Müden und Matten gibt er Kraft. Gott wird gepriesen nicht als der Zeitlose, sondern als der im Anfang und also auch *jetzt* Mächtige. Die Spitze des Prädikats „der Ewige“ ist also die Zuversicht des Gläubigen jetzt und hier, nicht eine Aussage über die eigene Seinsart Gottes.

Wer sich aber in der Theologie auskennt, sieht sofort, daß der dort verwendete Begriff der Ewigkeit einen anderen Klang hat als bei Deutero-Jesaja. Für die lateinische Tradition der Theologie hat den Begriff der Ewigkeit klassisch formuliert Boethius im Kap. 6 des V. Buches seines letzten, kurz vor der Hinrichtung im Jahr 524 geschriebenen Werkes „De consolatione philosophiae“. Alle späteren Autoren beziehen sich auf diese Definition. Der berühmte Satz lautet: „aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“ (PL 63, 858): Ewigkeit besteht darin, daß grenzenloses Leben in seiner Gänze zugleich und vollkommen besessen wird.

Hinter dieser Definition steht Plotins Definition, die er in seiner *Enneade* III, 7: *Περὶ χρόνου καὶ αἰῶνος*, Über Zeit und Ewigkeit, vorgelegt hat: Ewigkeit sei ἡ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωῇ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῆ, also „das am Seienden sich vollziehende, im Sein seiende Leben, das zugleich ganz und erfüllt und gänzlich unausgedehnt ist“ (Kap. 3, 36–38 – Übers. W. Beierwaltes). Hinter Plotin profiliert sich die Gestalt Platons, der die Zeit von der Ewigkeit her deutete (Tim. 37 d⁶). Hinter Platon ragt die mächtige Figur des Parmenides auf: Wenn Nicht-Seiendes nicht sein kann, kann es auch in Wahrheit keine Veränderung oder gar ein Entstehen und Vergehen geben (B 8, 20). Vielmehr gilt bezüglich des Seienden: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές: „Es ‚war‘ weder noch ‚wird‘ es sein, weil es jetzt zugleich Alles ist, Eines, Zusammenhängendes“ (B 8, 5). Plotin spricht für diese ganze Denkrichtung, wenn er der Ewigkeit nicht nur einen ontologischen, sondern auch einen gnoseologischen Primat vor der Zeit zuteilt: Von der Ewigkeit her ist die Zeit, was sie ist; von einem Begriff der Ewig-

⁶ Bekannt ist der Satz, die Zeit sei das bewegliche Abbild der Ewigkeit. – Neuerdings schlägt *Rémi Brague* vor, Platons Text so zu lesen, daß nicht unmittelbar die Zeit, sondern der Himmel als das Abbild des αἰῶν bezeichnet wird: Pour en finir avec ‚Le temps, image mobile de l'éternité‘ (Tim 37 d), in: *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris 1982, 11–71. Leider ist diese revolutionäre und m. E. überzeugende Interpretation bisher m. W. nirgendwo diskutiert worden.

keit her kann allererst ein Begriff der Zeit gewonnen werden⁷. Damit ist gegeben, daß das „es ist“ der zeitlichen Gegenwart, das zwischen dem „es war“ und dem „es wird sein“ steht, als eine weitere Qualifikation des zeitlosen, rein logischen „ist“ interpretiert wird. M. a. W.: die Zeit muß deswegen von der Ewigkeit her begriffen werden, weil sie vom *Sein* (und seiner Negation, dem Nicht-Sein) her begriffen werden muß. Dagegen steht Heideggers These: „Zeit ‚ist‘ nicht, sondern zeitigt sich. Deshalb muß jeder Versuch, sie in irgendeinen Seinsbegriff zu spannen, notwendig scheitern.“⁸ In SuZ wird ausdrücklich das Programm aufgestellt, „sein“ im Horizont der Zeit zu verstehen. Dieses Programm kann nur einen Sinn haben, wenn dabei alle Begriffe, in einem neu angesetzten Denken, einen neuen Sinn bekommen.

2. Heideggers These vom Primat der „Zeit“ über die Zeitlosigkeit

Gegen die von Plotin⁹ vorgeschriebene Reihenfolge des Vorgehens sagt Heidegger im Vortrag „Der Begriff der Zeit“, den er am 25.7.1924 vor Theologen in Marburg gehalten hat¹⁰, eingangs folgendes:

Die folgenden Überlegungen handeln von der Zeit. Was ist die Zeit? Wenn die Zeit ihren Sinn findet in der Ewigkeit, dann muß sie von daher verstanden werden. Damit sind Ausgang und Weg dieser Nachforschung vorgezeichnet: von der Ewigkeit zur Zeit. Diese Fragestellung ist in Ordnung unter der Voraussetzung, daß wir über den vorgenannten Ausgang verfügen, also die Ewigkeit kennen und hinreichend verstehen. Sollte die Ewigkeit etwas anderes sein als das leere Immersein, das *αἰ*, sollte Gott die Ewigkeit sein, dann müßte die zuerst nahegelegte Art der Zeitbetrachtung solange in einer Verlegenheit bleiben, als sie nicht von Gott weiß, nicht versteht die Nachfrage nach ihm. Wenn der Zugang zu Gott der Glaube ist und das Sich-einlassen mit der Ewigkeit nichts anderes ist als dieser Glaube, dann wird die Philosophie die Ewigkeit nie haben und diese sonach nie als mögliche Hinsicht für die Diskussion der Zeit in methodischen Gebrauch genommen werden können. [...] Der Philosoph glaubt nicht. Fragt der Philosoph nach der Zeit, dann ist er entschlossen, *die Zeit aus der Zeit zu verstehen* bzw. aus dem *αἰ*, was so aussieht wie Ewigkeit, was sich aber herausstellt als ein bloßes Derivat des Zeitlichseins.

Unser Versuch, bei Heidegger etwas zu unserer Frage zu lernen, orientiert sich an zwei Zitaten aus SuZ. Das erste Zitat gibt die Richtung an, von der unser Interesse gespeist wird. Es ist eine Fußnote zu S. 427 von SuZ und lautet

⁷ Vgl. Plotin, *Über Zeit und Ewigkeit* 1, 16–10.

⁸ GA 26 [s. Anm. 2], 264.

⁹ Plotin ist in der Antike der eigentliche Metaphysiker der Ewigkeit, weit mehr als Aristoteles und auch Platon. Mit ihm aber hat sich Heidegger, soweit wir bisher wissen können, kaum auseinandergesetzt. Denn – anders als Aristoteles – gibt Plotin „mehr eine theosophische Spekulation über die Zeit als eine streng am Phänomen selbst bleibende und das Phänomen in den Begriff zwingende Interpretation“ (Die Grundprobleme der Phänomenologie, Marburger Vorlesung vom SS 1927, GA 24, hrsg. v. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1975, 327 f.).

¹⁰ Der Text des Vortrags, aus zwei Nachschriften kollationiert, erschien im Herbst 1989 bei Niemeyer. Ich bin dem Herausgeber, Herrn H. Tietjen, dankbar, daß er mir wichtige Partien des Textes schon vorher zur Verfügung stellte.

Daß der traditionelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des ‚stehenden Jetzt‘ (nunc stans) aus dem vulgären Zeitverständnis geschöpft und in der Orientierung an der Idee der ‚ständigen‘ Vorhandenheit umgrenzt ist, bedarf keiner ausführlichen Erörterung. Wenn die Ewigkeit *Gottes* sich philosophisch ‚konstruieren‘ ließe, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und ‚unendliche‘ Zeitlichkeit verstanden werden. Ob hierzu die *via negationis et eminentiae* einen möglichen Weg bieten könnte, bleibe dahingestellt.

Zunächst aber wollen wir uns einem anderen Zitat zuwenden, das radikale ontologische Unterschiede unterlaufen zu können beansprucht! Dieses Unterlaufen muß den Metaphysiker skandalisieren. Bringt es doch das Tragwerk zum Einsturz, das den Bau der Ontologie strukturiert.

Auch das ‚Unzeitliche‘ und ‚Überzeitliche‘ ist hinsichtlich seines Seins ‚zeitlich‘. Und das wiederum nicht nur in der Weise einer Privation gegen ein ‚Zeitliches‘ als ‚in der Zeit‘ Seiendes, sondern in einem *positiven*, allerdings erst zu klärenden Sinne. (SuZ 18 f.¹¹)

Eine ähnliche Unterfangung des von Platon instituierten chorismós hat schon Hegel versucht. Als dialektisch gegensätzliche Begriffe definieren sich das Zeitliche und das Unzeitliche gegenseitig; das Unzeitliche wird zwar negativ vom Zeitlichen her benannt; Basis für diesen Gegensatz aber ist das Un- und Überzeitliche (der in die Zeit „fallende“ Geist) selbst. Heideggers Unterfangung läuft anders. Er bestimmt den Begriff der Zeit neu, so daß sich das Zeitlose in einem positiven Sinn vom Zeitlichen her verstehen läßt. Was das bedeutet, muß erst geklärt werden. Festzuhalten ist nur jetzt schon, daß es sich nicht um eine einfache Umdrehung des Verhältnisses zwischen zwei Polen handelt, die in beiden Fällen gleich verstanden würden. Es kann sich nur um eine Drehung im Verständnis beider Grundbegriffe und ihres Verhältnisses im ganzen handeln.

Heidegger nennt zwei traditionelle Gegenbegriffe zum Zeitlichen: das Unzeitliche und das Überzeitliche. Das *Überzeitliche* ist das im strengen Sinn Ewige, von dem der Theologe spricht und von dem der Philosoph nur formal andeutend sprechen kann. Diesem Thema nähert sich Heidegger aber auf dem Umweg über eine kritische Analyse des Unzeitlichen. Die *Unzeitlichkeit* (im weiteren Sinne) begreift unter sich wiederum zwei Formen, nämlich die Unzeitlichkeit des Mathematischen (der „räumlichen und zahlhaften Verhältnisse“) und die Zeitlosigkeit des Logischen (des Sinnes von Sätzen) (SuZ 18). Man könnte sagen: In beiden Weisen der Unzeitlichkeit geht es um die Zeit-enthobenheit des Idealen.

Was die Unzeitlichkeit des Mathematischen betrifft, muß hier eine

¹¹ In GA 26 [vgl. Anm. 2], 181 führt Heidegger dieselbe traditionelle Unterscheidung nach etwas anderen Bezeichnungen an: „Im Hinblick auf Zeit wird das Sein in folgende Seinsregionen eingeteilt: 1. das Innerzeitige (Natur und Geschichte), 2. das Außerzeitige und 3. das Überzeitige, die beiden letzteren als das Unzeitige.“

knappe Bemerkung genügen. Um Heideggers Stellungnahme recht zu würdigen, sollte man sich daran erinnern, daß er nach dem Abbruch seines Theologiestudiums einige Semester lang Mathematik¹² studiert und sich auch mit Problemen der Philosophie der Mathematik befaßt hat¹³. Er war also in der Idealität der mathematischen Gegenstandswelt durchaus zuhause. Kurz gefaßt, läuft seine Deutung von deren Unzeitlichkeit darauf hinaus, daß diese auf der noematischen Ebene als echtes Phänomen hingenommen, aber auf der Ebene der Noesis an die Zeitlichkeit des Zählens und Rechnens und Räumens rückgebunden wird¹⁴. Bedenkt man, daß sowohl für die Aristotelische wie für die Leibnizische Definition der Zeit das Zahlhafte entscheidend ist, läßt sich die Bedeutung einer ontologischen Depotenzierung der Unzeitlichkeit der Zahlen und deren Rückführung auf die Zeitlichkeit des Zählens für eine neue Befragung des Wesens der Zeit erahnen.

Auch für die rechte Würdigung der These, die Zeitlosigkeit des Logischen lasse sich von einer Zeitlichkeit her verstehen, ist ein biographischer Hinweis hilfreich. In seiner philosophischen Doktorarbeit bekämpfte Heidegger die psychologistische Urteilslehre¹⁵. Die Hauptwaffe dieses Kampfes bestand im Hinweis darauf, daß die zeitlose „Geltung“ (Lotze) eines Urteilsgehalts von ganz anderer Art sei als der in der Zeit verlaufende Akt des Urteilens; folglich sind die Gesetze des Geurteilten nicht ableitbar von den Gesetzen, unter denen das Aktleben möglicherweise steht; so ist z. B. das logisch-ontologische Nichtwiderspruchsprin-

¹² Nach *Thomas Sheehan*, *Heidegger's Lebrjahre*, in: J. C. Sallis, G. Moneta, J. Taminiaux (Hg.), *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht (Kluwer) 1988, 96–101.

¹³ Noch bei der Habilitation schlägt er für seine Probevorlesung als eines der drei Themen den Begriff der Zahl vor (Sheehan [Anm. 12] 120, Anm. 5). In seiner Sammelrezension „Neuere Forschungen über Logik“ (LitRdsch 38 [1912]) erwähnt Heidegger lobend auch Frege: „G. Freges logisch-mathematische Forschungen sind meines Erachtens in ihrer wahren Bedeutung noch nicht gewürdigt, geschweige denn ausgeschöpft. Was er in seinen Arbeiten über ‚Sinn und Bedeutung‘, über ‚Begriff und Gegenstand‘ niedergelegt hat, darf keine Philosophie der Mathematik übersehen; es ist aber auch im gleichen Maße wertvoll für eine allgemeine Theorie des Begriffs“ (Sp. 467). Trotzdem scheint sich Heidegger auf Frege oder gar Russell kaum eingelassen zu haben. In der Anm. 3 zur S. 97 seiner Dissertation [s. Anm. 15] bemerkt er, daß „die Urteilslehre der mathematischen Logik einer Kritik unterzogen werden müßte. Es wäre zu zeigen, wie ihr formaler Charakter sie von den lebendigen Problemen des Urteilssinnes, seiner Struktur und Erkenntnisbedeutung fernhält.“ So liest Heidegger mit Interesse nicht nur die „Logischen Untersuchungen“ Husserls, sondern auch dessen mißglückte Habilitationsschrift „Über den Begriff der Zahl“ von 1887, die ihm „die Mathematik in ein ganz neues Licht“ setzte (so im Lebenslauf für die Habilitation vom 2. 7. 1915: nach *Ott* [Anm. 1] 86).

¹⁴ Was die Zahlen betrifft, so gibt Heidegger in seinen Vorlesungen „Logik. Die Frage nach der Wahrheit“ vom WS 1925/26 (GA 21, hrsg. v. W. Biemel, Frankfurt a. M. 1976, 380–387) eine antiplatonisch-konstruktivistische Interpretation Kants, von der man den Eindruck gewinnt, sie komme seinem eigenen Standpunkt nahe. Zum Verhältnis der Geometrie und ihrer räumlichen Verhältnisse zur Räumlichkeit des Daseins hat sich Heidegger mehrfach, aber immer nur skizzenhaft geäußert, z. B. SuZ 101–113, bes. 112; vgl. auch 367–369.

¹⁵ „Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik“, Leipzig 1914 (Diss. phil. Freiburg i. Br. 1913).

zip nicht vom psychologischen Assoziationsgesetz her zu verstehen. Heidegger bewegte sich in seiner Dissertation vor allem in den Bahnen des Neukantianismus und z. T. auch der „Logischen Untersuchungen“ Husserls. Sehr bald aber, schon etwa 1919, erkannte er, daß man bei der Unterscheidung zwischen dem Psychischen und dem Logischen nicht stehenbleiben dürfe. Sie hat zwar ihren Wahrheitsgehalt und leistete etwas, was in einer Zeit der Wissenschaftsgläubigkeit sehr wichtig war: die Reconquista des der Philosophie eigenen Terrains von den überzogenen Ansprüchen der empirischen Wissenschaft. Es bleibt auch dabei, daß Sätze als solche – oder überhaupt so etwas wie „Sinn“ – durch eine empirisch-hypothetische Forschung schon deswegen nicht aufgeklärt werden können, weil sich diese ganz und gar naiv in der Sphäre sinnvoller Sätze bewegt. Dennoch setzt die genannte Unterscheidung Größen absolut, die es nicht für sich, sondern nur im Wechselbezug gibt: die psychischen Akte des Vorstellens und Urteilens sind doch intentional, d. h. auf mögliche Sätze bezogen; und Sätze gibt es doch wohl nur als Korrelate von Urteilsakten. Will man mit der Frage weiterkommen, was diese Korrelation eigentlich sei, müssen die beiden so fix scheinenden Eckpunkte erneut auf ihre ursprüngliche Gegebenheit hin befragt werden.

Ein Urteil ist nicht primär so gegeben, daß es sich auf der einen Seite als in der Zeit verlaufender psychischer Akt und auf der anderen Seite als idealer Gehalt „S ist P“ zeigt. Bevor ein Urteilen – und das gilt für das seelische Leben überhaupt – objektivierend unter das Paradigma eines „Vorgangs in der Zeit“ gebracht werden kann, muß es schon anders bekannt sein und ist es auch schon anders vertraut: nämlich nicht als Vorgang in der Natur, sondern als soziale, zu verantwortende, in einen Lebenskontext eingebettete Entscheidung im Bezug auf Wahrheit. Entsprechend ist zu fragen: Ist „Wahrheit“ ursprünglich ein Prädikat für ideale Gehalte, Sätze und also von diesen her zu deuten?

Wenn Sätze nur sein können im Kontext von Behauptungen usw., solche aber nur zutreffen oder fehlgehen können, wenn sich der Sachverhalt, den sie zum Ausdruck bringen, in irgendeiner Weise gezeigt hat, ist dieses Sich-zeigen die Bedingung der Möglichkeit für alles Gelten. Dann aber ist zu fragen, ob dieses Sich-zeigen von seiner möglichen Funktion her gedeutet werden darf, als Legitimationsgrund für Behauptungen zu dienen, oder ob es darüber hinaus eine größere Weite hat. Es ist auch zu fragen, wie das Sich-zeigen zum sich zeigenden Seienden steht, und ob das, was hier mit dem formalen Terminus „Seiendes“ angezeigt wird, von der Struktur des Sachverhalts und damit der Aussage her erfaßt werden kann. Darf also – um ein Wort Kants¹⁶ abzuwandeln – die Logik in *dem*

¹⁶ Spöttisch zur überlieferten Einschätzung der Philosophie als ancilla theologiae: „So heißt es z. B. von der Philosophie, sie sei die *Magd* der Theologie ... Man sieht aber nicht recht, ob sie ihrer gnädigen Frauen die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt“: „Zum Ewigen Frieden“, Zweiter Abschnitt, Zweiter Zusatz (Akad.-Ausg. VIII, 369).

Sinne die Magd der Ontologie sein, daß sie ihr das Licht vorausträgt? Oder muß die Ontologie, wenn sie wirklich erste Philosophie sein will, darauf verzichten, sich auf etwas Festes, und sei es die Logik, zu stützen?

Offensichtlich ist die Seinsart von Sachverhalten, von Ausgesagtem oder Aussagbarem, von „Wahrheiten“, nicht unmittelbar identisch mit der Seinsart von Dingen, von denen etwas ausgesagt wird. Der Sachverhalt, daß die Katze krank ist, ist etwas anderes als die Katze selbst, die krank ist. Sachverhalte, Wahrheiten, die Sphäre der Wahrheit überhaupt ist nichts „an sich“. Sachverhalte sind bezogen auf ein Sich-Verhalten zu Seiendem, nämlich auf ein solches, das Seiendes in seinem so-und-so-Sein entdeckt und festhält. So kann sowohl der Relativismus wie die Übertreibung der Selbstständigkeit des Idealen (des Gehaltes der Propositionen) zu einer eigenen, quasi platonischen Existenz vermieden werden.

Wenn Heidegger sich in diesem Kontext ganz besonders gegen die sogenannten ewigen Wahrheiten wendet, dann will er damit nicht nur ein Selbstverständnis der Theorie überhaupt, sondern ganz besonders der Philosophie treffen:

Wahrheit „gibt es“ nur, sofern und so lange Dasein ist. Seiendes ist nur dann entdeckt und nur solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist. Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein ist. [...] Daß es ‚ewige Wahrheiten‘ gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. [...] Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhaften daseinsmäßigen Seinsart relativ auf das Sein des Daseins. [...] Und nur weil ‚Wahrheit‘ als Entdecken eine Seinsart des Daseins ist, kann sie dessen Belieben entzogen werden. (SuZ 226 f.)

Heidegger behauptet hier: In Sätzen, die möglicherweise wahr oder falsch sind, sammeln (griech.: λέγειν) und verwahren wir ein Entdecktsein (ein Sich-gezeigt-Haben) von Seiendem. Vor aller satzhaften Formulierbarkeit aber und nicht notwendig in Relation auf sie ereignet sich schon eine Erschließung der Realität. Deren Wahrheit liegt vor der Dualität von Wahrheit und Falschheit und ist insofern, im Hinblick auf Erkenntnis, noch unvollständig¹⁷. Sie ist andererseits von einem Reichtum an Sinnbezügen und von einer Tiefe, von denen man nichts sieht, wenn man diese Erschlossenheit von der Verifizierung oder Falsifizierung von Sätzen her anvisiert.

Dies bedeutet ein zweifaches: Diese Erschlossenheit ist *erstens* eine, die *mit* dem praktischen Verstehen gegeben ist, in seinem Kontext und *für* es. D. h.: In der praktischen Lebensverwurzelung, ja mit dem Leben selbst,

¹⁷ Daß dieses Sich-Erschließen der Realität, das in diesem Kontext geschieht, natürlich keinerlei Ersatz bietet für die satzhafte Formulierung und Vergewisserung, daß dort nicht das pure Reich der Gewißheit herrscht, sondern ein Erschlossenheit von Realität, das aller Möglichkeiten von Erkenntnis und Irrtum noch vorausliegt. Das muß natürlich unterstrichen werden, es ist nicht sinnvoll, hier ein Plädoyer für vorprädikative Existenz zu machen, das wäre pervers, sondern es geht nur darum, das Prädizieren und die Ebene der Aussage zurückzubinden in der Weise, in der sie aus ursprünglicheren Weisen der Erschlossenheit herauswachsen.

entdecken sich „Realitäten“, deren Entdecktheit wir dann auch satzmäßig fixieren und theoretisch isolieren können. Dieses Entdecken im praktischen Kontext hängt außerdem in seinen Grundmöglichkeiten von einer existenziellen Einstellung ab und modifiziert sich so nach den beiden Richtungen der Uneigentlichkeit und der Eigentlichkeit. Je nachdem, *wie* einer sich entschließt, sein Leben zu leben, eröffnet sich Realität dem Verstehen anders. Diese existenziellen Bedingungen der Erschlossenheit kann man allerdings fertig formulierten Sätzen häufig nicht mehr ansehen. So entsteht der irrige Eindruck, man könne sie verstehen, sich aneignen und rechtens beurteilen, ohne daß man in ihre Erschließungsbedingungen eingestiegen ist. Diese Auffassung wird hier abgelehnt. Verstehen kann man nur, wenn man die Entstehungsbedingungen solcher Wahrheiten gewissermaßen wiederholend für sich selber Lebensbedingungen sein läßt.

Zweitens bedeutet die Rückbindung der möglichen Wahrheit der Aussage an ein vorprädikatives „Haben“ die Rückbindung eines sinnvollen Erkenntniswillens an die faktisch gegebene, immer endliche Erschlossenheit. Die Polemik gegen die ewigen Wahrheiten richtet sich so gegen einen nativen Aufklärungsoptimismus, der glaubt, ohne weitere Zurüstung für die Beurteilung aller möglichen vorgelegten Sätze schon Verstand genug zu haben und Prinzipien, Normen und Werte für alle Zeiten finden zu können.

Philosophie ist die im faktischen Leben selbst seiende Weise des Erkennens, in der faktisches Dasein sich rücksichtslos zu sich selbst zurückreißt und unnachsichtlich auf sich selbst stellt. Philosophie hat als diese keinen Auftrag, für die allgemeine Menschheit und Kultur zu sorgen und gar kommenden Geschlechtern die Sorge um das Fragen ein für allemal abzunehmen oder auch nur durch verkehrte Geltungsansprüche zu beeinträchtigen. Sie ist, was sie sein kann, nur als Philosophie ihrer ‚Zeit‘ [...] Im Wie des *Jetztseins* arbeitet das Dasein¹⁸.

Die Polemik richtet sich daher auch gegen ein naives Selbstverständnis der Philosophie als absoluter Erkenntnis:

Jede philosophische Problematik hat etwas im Rücken, das sie selbst und trotz ihrer höchsten Durchsichtigkeit nicht erreicht, denn die Durchsichtigkeit hat sie daher, daß sie um jene Voraussetzung nicht weiß. Und das ist ein naiver und noch kein philosophischer Boden, wenn philosophische Untersuchung meint, für alle Ewigkeit die Wahrheit erreicht zu haben, statt zu verstehen, daß sie nur dazu da ist, damit eine neue Nähe nicht willkürlichen sondern sachlichen Fortgangs möglich wird¹⁹.

Alles Verstehen ist also vorläufig, ist geschichtlich. Das gilt um so mehr, je mehr es um „letzte“ Wahrheit geht. Paradox formuliert: Je mehr es um die „ewigen“ Fragen des Lebens geht, desto geschichtlicher muß das Verstehen sein. Ein Philosophieren aber, das sich als „universales Ordnen“ versteht, dessen Impuls also darin besteht, „daß die Zeitlichkeit in das Ewige hineingeordnet wird,“ (GA 63, 59), wobei unter dem „Ewi-

¹⁸ Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Freiburger Vorlesung aus dem SS 1923 (GA 63, hrsg. v. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1988), 18; vgl. 83.

¹⁹ GA 21 [s. Anm. 14], 280; vgl. 307. 344.

gen“ die Zeittranszendenz der Eide, Typen und Grundsätze zu verstehen ist (GA 63, 60), entfernt sich vom Ernst der geschichtlichen Situation. Die übliche Rede von den „ewigen Wahrheiten“ hat darüber hinaus die Absicht, das so Gefundene gegen weiteres Nachfragen zu immunisieren. Aber: Manche ewige Wahrheit – ganz zu schweigen von den ewigen Werten – hat einer Nachprüfung nicht standgehalten; gerade zu den stärksten philosophischen Positionen gehört die geschichtliche Wandlung²⁰. Sätze, deren Richtigkeit nicht bezweifelt werden kann, müssen und können doch weiter interpretiert werden (z. B. Widerspruchsprinzip; Willensfreiheit; Sätze der euklidischen Geometrie). Die angeblichen Evidenzen, die mit Hilfe des Etiketts „ewige Wahrheit“ vor weiterem Nachdenken geschützt werden sollten, müssen zerstört werden. Das gilt nicht zuletzt für die ewigen Gesetze der Logik. Die Formalität der logischen Gesetze ist nichts schlechthin „Reines“, sondern ist gebunden an ganz bestimmte Ontologien (vgl. GA 61, 162).

Selbst wenn bestimmte Sätze sich als „zeitlos“ gültig zu bewähren scheinen, so ist damit die Sphäre der Zeit nicht auf ein genuin Ewiges hin überschritten. Denn es handelt sich dabei nur um die Selbigkeit des Sachverhaltes mit sich in der Differenz der je erneuten Versuche, auf ihn zurückzukommen: das „Immersosein“, die Jederzeitigkeit aber ist noch nicht Ewigkeit; die „höchstmögliche und reine Gegenwart“ als Horizont der ordnenden Vorstellung (GA 63, 65; vgl. 79. 89) ist nicht die Gegenwart des Seins. Wenn ein Weg zum Ewigen sich öffnen soll, kann dieser also nicht über das Unzeitliche oder Zeitlose führen. Heidegger sucht diesen Weg durch eine vertiefte Analyse der Zeitlichkeit zu bahnen.

II. Die Zeitlichkeit des seins-verstehenden Da-seins

1. Von der Gegenwart, die im gegenständlichen Bewußt-sein liegt, zur Zeitlichkeit des Da-seins

Es gilt der Satz, daß alles gegenständliche Bewußtsein²¹ nichts Ursprüngliches, sondern das Resultat einer vergegenständlichenden Handlung ist. Dies gilt auch und a fortiori für das intentionale Subjekt.

a) Das lebendige Da-sein

Wie komme ich selbst ursprünglich zur Gegenwart? Sicher nicht primär als Gegenstand einer theoretischen Betrachtung in Außenperspektive! Aber auch nicht als Vollzieher eines theoretischen Tuns, als ego

²⁰ Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Freiburger Vorlesung aus dem WS 1921/22 (GA 61, hrsg. v. W. Bröcker u. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1985), 163.

²¹ Die Ausdrücke „Bewußtsein“ und „Subjekt“ werden hier in einem weiten Sinn verwendet, nicht in dem engeren Sinne, in dem sie von Heidegger gegen „Dasein“ abgegrenzt werden: für das „Bewußtsein“: Zollikoner Seminare, hrsg. v. M. Boss, Frankfurt a. M. 1987, 283–285; für das „Subjekt“: SuZ 46; *Nietzsche*, Bd. II, Pfullingen 1961, 194f. 450–454.

cogito. Das rein theoretische Tun hat ja dies an sich, daß es, wie Heidegger formuliert, seine Gegenstände „ent-deutet“, d. h. von ihrer Lebensbedeutsamkeit absieht. Es gehört zum ductus der Theoria, die Dinge mehr und mehr aus ihrer Relation zum Erleben herauszunehmen und in ihr so verstandenes An-sich-Sein zu versetzen.

Sich rein theoretisch für etwas zu interessieren, heißt aber nicht nur, dieses etwas zu „entdeuten“. Es heißt auch, daß sich, wie Heidegger sagt, das Er-leben von etwas „ent-lebt“. Das Bewußtsein von diesen so entdeuteten Gegenständen impliziert kein Erleben meiner selbst mehr. Wäre ich *nur* Theoretiker, käme das Wort „ich“ niemals vor: der Theoretiker geht ja tendenziell im Gewußten auf und damit unter; vom Gewußten als solchen her erfolgt kein Rückstoß des Bewußtseins auf mich, sondern höchstens auf ein Ich-überhaupt. (Weil aber das Ich-überhaupt andererseits von der Form „ich“ lebt, diese aber im praktischen interpersonalen Feld zuhause ist, deutet sich an: das transzendente Ich ist eine Modifikation des Erlebens, die sich erst im Theorie-Treiben konstituiert, mithin nichts Ursprüngliches.) Wäre ich nur Theoretiker, so wüßte ich von mir gar nichts. Wohl aber erlebe ich mich im praktisch-„bedeutenden“ Umgang mit dem, was mich gerade interessiert, immer *mit*. Aber wie und als was (oder wer)? Antwort: mitgehend mit dem jeweils Erlebbaren. Das Ichbewußtsein ergibt sich im Erfahren der Situation; es ist in diesem Sinne „Ereignis“. Das heißt aber keineswegs, daß es als ein Vorgang in der Zeit erlebt wird. Ebenso wenig ist es aber ein dem Zeitlichen gegenüberstehendes, zeitloses Sein. Es ist weder das eine noch das andere. Die Alternative zwischen der objektiv verlaufenden Zeit und der Zeitlosigkeit wird phänomenologisch aufgebrochen.

Das Prinzip der Phänomenologie besteht darin, kein Sein einfach vorauszusetzen, sondern alle Seinssetzungen einzulösen, und zwar aus der Art des Seienden, sich zu zeigen. Es wird also hier das Ich nicht einfach – substanzontologisch – supponiert, nach dem Prinzip: wo ein Akt ist, *muß* auch ein Träger sein. Es wird auch nicht – Cartesisch oder, verdünnt, Kantisch – als das bei jedem Gegenstandsbewußtsein *notwendigerweise* mitgedachte „Ich-denke“ behauptet. (Es wird ja de facto keineswegs immer hinzugedacht.) Vielmehr versucht man, das Erleben so zu nehmen, wie es ursprünglich ist²². (Dabei macht man sich natürlich keine Illusionen über die ungeheure Schwierigkeit, all dessen bewußt zu werden, was man dauernd an Theorie einschmuggelt. Dieses Wissen wiederum bewahrt die Phänomenologen aber nur prinzipiell, nicht de facto, davor, immer wieder Fehler zu machen.)

Entscheidend ist also die Reihenfolge der Entdecktheit: Das primär Offenbare ist dasjenige, was mir begegnet und wozu ich mich jeweils ver-

²² L. Wittgenstein – „Philos. Untersuchungen“ I,66 – hat etwas Ähnliches gesagt: „Denk nicht, sondern schau!“

halte; und zwar ist dies offenbar im Seinscharakter der Bedeutsamkeit, die prinzipiell etwas Situatives ist. Darin liegt dann sekundär möglicherweise eine Mit-Gegebenheit meiner selbst, wobei diese Gegenwart meiner selbst für mich selbst je nach der Situation und der Tiefe des Angesprochenenseins durch das Begegnende verschiedene Modi und Ursprünglichkeitsgrade haben kann. Dabei ist zu beachten: Die Offenbarkeit selbst ist, bei aller gegenseitigen Irreduzibilität ihrer Strukturmomente, eine einzige. Heidegger nennt sie „Dasein“.

Dabei kommt es zunächst auf den Bestandteil „da“ an: daß etwas präsent ist, offenbar wird, sich zeigt. Dann kommt auch der andere Bestandteil zu seinem Recht: Dieses Da jeweils und jemeinig zu „sein“ (zu vollziehen, auszuleben, auszutragen) ist die Auszeichnung des Menschen. Mit dem Wort „Da-sein“ ist also nicht einfach der Mensch gemeint, auch nicht der Mensch als Wesen der Beziehungen, sondern etwas, wofür die Alltagssprache kein Wort hat: jene Offenbarkeit, die sich ereignet: primär am begegnenden Seienden, sekundär am Verhalten dazu, und tertiär am Sich-Verhaltenden, der freilich diese Offenbarkeit in all ihren Dimensionen vollzieht.

b) *Die Zu-künftigkeit des Daseins aus Werk und Tod*

Wir sahen bisher: Alles gegenständliche Ichbewußtsein entsteht durch Vergegenständlichung, ausgehend von einer Selbstgegenwart, die sich ursprünglich indirekt mit dem Verhalten zu etwas und zu jemandem ergibt, der/das in unserer Welt auftaucht. (Heidegger beschränkt seine Analyse zunächst auf das alltägliche Verhalten zu Dingen.) Um Mißverständnisse zu beseitigen, muß nun weiter gefragt werden: Was ist das, wozu wir uns primär verhalten, woran ist das Verhalten sozusagen aufgehängt? Damit hängt eine weitere Frage zusammen: Was ist die Seinsweise, in der Dinge ursprünglich begegnen? Die pure *Vorhandenheit* kann es nicht sein. Denn das hieße, daß wir primär wahrnehmende, feststellende Wesen sind, daß unsere Aktivität primär das theorein des unbeteiligten Zuschauers wäre; das aber ist nicht so, wie wir vorhin schon gesagt haben. Und schließlich kann gefragt werden: In welchem Verhalten werden Dinge überhaupt erst offenbar? Es ist das Herstellen, d. h. das Verhalten zu einem *Werk*.

α) *Das Werk, auf das hin ich lebe*

Am Herzustellenden ist alles unser alltägliches Verhalten aufgehängt. Wir „sind“ so, daß wir zunächst „weg“ sind, nämlich bei dem, was wir herstellen wollen, und immer nur als von da zurückkehrende bei uns sind. (Dieses Sichvorweg-Sein beim Herzustellenden ist die primäre Form der Intentionalität. Das Aussein auf ein möglichst originäres Gegebensein der Sache in der Anschauung, d. h. eine möglichst vollständige Prüfung unserer Meinungen, ist davon nur ein Sonderfall.) Das Handeln

ist aufgehängt also an etwas, was noch nicht da ist, was in diesem Sinne ein Nichtseiendes ist. Im Entwurf des Herzustellenden entwerfen wir uns aber auch selbst auf eine Möglichkeit unseres eigenen Seins. Insofern unser ganzer Selbststand am Werk aufgehängt ist, „sind“ wir von etwas her, was nicht ist und deshalb nicht angeschaut werden kann, sondern entworfen werden mußte.

Und erst im Verhalten zum Herzustellenden, das sich vor allem „zeigt“, indem seine Idee leuchtet, zeigen sich die Dinge; und zwar, wie Heidegger sich ausdrückt, in ihrer *Zuhandenheit* (Nützlichkeit, Eignung, Widerständigkeit usw.). Der Kontext des Herstellens ist es übrigens auch, der den Horizont für das Sichzeigen von Mitmenschen abgibt, so wie es zumeist und zunächst vor sich geht. Aus dem Vorwegsein beim Möglichen und insofern Nichtseienden, aus dem wirklichen Fasziniertsein von einem möglichen Werk, ergibt sich auch allererst so etwas wie die Entdeckung von „Seiendem“, z. B. als etwas, was sich von seiner Zuhandenheit und seinen Bestimmtheiten her dazu eignet, als Zeug oder als Material in dieses Werk instrumentell oder konstitutiv einzugehen. In diesem Zurückkommen begegnet (gegenwartet) uns aber nicht nur jeweils Faktisches, das in ein Werden eingehen kann, – darin „haben“ wir auch uns selber in unserem je gegenwärtigen „Sein“. Unser „Sein“ (unsere Gegenwart) ist nicht Gegenwart als Vorhandensein für ein Anschauen und Konstatieren. Vielmehr geht unsere Gegenwärtigkeit mit den Phasen des Hergestelltwerdens von etwas mit. Unser „Sein“ – als Herstellen – ist nichts anderes als die andere Seite des Werdens des Werkes, das ja nach Aristoteles seine Wirklichkeit in der Wirklichkeit seiner Möglichkeit hat (Physik III, 1 201 a 10: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν.) Die Wirklichkeit eines unverwirklichten Seienden als eines solchen ist „dialektisch identisch“ mit unserem eigenen, aktiv auf Zukunft bezogenen Sein. Am entstehenden Werk bildet sich unser Bewußtsein. Grundsätzlicher: Alle Gegenwart und damit alles „Sein“ ergibt sich im Zurückkommen aus einer Zukunft. Anschauen lebt vom Entworfenhaben.

Heidegger arbeitet diese Verhältnisse in „Sein und Zeit“ (70f.) an einem Beispiel heraus: daran, daß einer Schuhe herstellt. Damit will er nicht die verschwindende kleinbürgerliche Handwerkerwelt als Modell zum Verständnis der modernen Industriekultur empfehlen. Es handelt sich vielmehr um den ausdrücklichen Nachvollzug des Interpretationshorizontes, der für die Entstehung der Grundbegriffe der griechischen Ontologie (z. B. *ἰδέα, οὐσία, αἰτία*) bestimmend war²³. Von anderer Seite haben ihm diese Analysen den Vorwurf eingebracht, er betreibe eine Ideologie des homo faber und anerkenne alles Seiende praktisch-materialistisch nur als bloßes Material von Technik, ohne jeden Sinn für die

²³ Vgl. GA 24 [s. Anm. 9], § 11.

von sich her waltende Natur. Auch das ist ein Mißverständnis, das den kritischen und paradigmatischen Zweck der Analysen der Zeugwelt übersehen. Geht es doch darum, die unter der Dominanz des Theoria-Ideals (als der in der Anschauung einfach hingenommenen Gegenwart) stehende Philosophie Husserls phänomenologisch zu destruieren, durch den Aufweis der Weltlichkeit (bzw. des „Weltens“²⁴) der Welt als einer „Zeitigung“, die aller Gegenwart, allem Sich-zeigen eines Seienden als dies und das vorausgeht. Dazu wird die Handwerkerwelt als Beispiel genommen. Die so vollzogene Depotenzierung der Theorie (und der ihr entsprechenden Weise von „Natur“) bereitet dann erst den Weg zu einer vertieften Entdeckung der Natur als des von sich her Waltens.

Positiv geht es um die Entdeckung der Zeitlichkeit des Daseins. Daß das Verstehen von der Zukunft her kommt, und von der Zukunft her das schon Seiende (das Gewordene und darin die Dimension der Vergangenheit) als solches entdeckt und in der so eröffneten Situation sein gegenwärtiges Sein hat. Vom Werk her, an dessen Herstellung wir arbeiten, erleben wir uns; das ist die normale Weise, in der wir von uns wissen; und sie ist indirekt: Gegenwart (Sein) aus Zukunft. Alle Reflexion²⁵ kommt erst später. Denn indem sie gegenständliche Gegenwart anzielt, lebt sie schon davon, daß Gegenwart sich überhaupt ergeben hat.

Die Weise, in der ich herstellend aus dem Werk auf mich zurückkomme, und meiner selbst bewußt werden kann, ist nun aber relativ flach. Anders ausgedrückt: was da von mir herauskommt, ist nicht sehr persönlich. Denn die Situationen, in denen man sich befindet bei der Herstellung vergleichbarer Sachen, sind im Prinzip recht ähnlich; das gilt folglich auch für das entsprechende Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein, das an diese Handlungssituation geknüpft ist, ist in gewisser Weise anonym; Heidegger sagt, sein Subjekt sei das „Man“. Ich komme vor mich in der Weise, wie *man* in einer solchen Situation sich eben zum Bewußtsein kommt. Dieses „man“ ist gar nichts Schlechtes, Abzuwertendes. Es ist ganz normal so; ja sogar eine grundlegende Tatsache.

β) *Der Tod, der auf mich zukommt*

Es gibt aber nun de facto ja auch Weisen, in denen ich meiner selbst persönlicher und tiefer bewußt werde. Wie geht das vor sich? Indem es mir geschieht, daß ich in einer anderen Weise auf mich zukomme, nämlich von meiner, jeglichem eigenen Entwurf vorausliegenden Geworfenheit her, und indem ich diese Zukunft zulasse.

Wenn ich mir vornehme, etwas herzustellen, entwerfe ich diese Möglichkeit ja erst frei: Ich will das und das machen; so und so soll es ausse-

²⁴ So schon in der Vorlesung „Die Idee der Philosophie und Weltanschauungsproblem“. Freiburger Kriegsnotsemester 1919 (GA 56/57, hrsg. von B. Heimbüchel, Frankfurt a. M. 1987), 73.

²⁵ Vgl. GA 56/7 [s. Anm. 24], 87. 95.

hen. Ich entwerfe in diesem Sinne selber meine Zukunft, aus der ich dann auf mich zurückkomme und die so mein ganzes Handeln und Bewußtsein prägt. Es gibt aber nun ein Zukommen, das nicht das Zukommen eines frei von mir entworfenen Werks ist. Es ist ein Zukommen von sich her und aus sich her: das Zukommen des Todes. Während das Zukommen des Werkes ganz von dem Entschluß abhängt, etwas herzustellen, hängt *dieses* Zukommen grundsätzlich nicht von einem Willensentschluß ab. Wenn dennoch auch hier von einem Willen und von einer Entschlossenheit die Rede sein kann, ist es der Wille zur (Existenz-)Wahrheit und der Entschluß, sich für diese, die in sich schon Erschlossenheit besagt, zu entschließen d. h. aufzuschließen. Dieser Entschluß entwirft die Zukunft (des Todes) nicht erst, sondern öffnet sich ihr – oder verdeckt sie auch. Das Normale ist die Verdeckung. Eng verknüpft damit, daß sich das Dasein sein eigenes Sterbenmüssen verdeckt, ist dies andere, daß das Dasein vor seiner eigenen Freiheit auf der Flucht ist. Der positive Entschluß – die Entschlossenheit zur Wahrheit – bestünde also darin, in den Tod „vorzulaufen“ und der Stimme des Gewissens nicht auszuweichen, die zum Selbstsein in jeweiliger Gegenwart aufruft.

Wie ist diese Zukünftigkeit, das Zukommen des Todes zu denken? Um mit der Abgrenzung von Mißverständnissen zu beginnen: *Nicht* als ein als zukünftig vorgestelltes Geschehen; denn dann wären wir in ein vertheoretisiertes Selbstmißverständnis gerutscht. Rein theoretisch läßt sich das freilich so betrachten, daß eines Tages ein Geschehnis eintreten wird, das als mein Tod zu bezeichnen ist. Aber in dieser Vorstellung ist das, was es heißt, zu sterben, gerade verdeckt; ja, das ist geradezu der positive Sinn einer derart vergegenständlichenden Vorstellung: mir mein Existenzwissen zu verschleiern und so meine Angst zu überdecken. Die Zukünftigkeit des Todes ist aber *auch nicht* zu verstehen als das befürchtend-hoffende Herankommenlassen eines schlimmen Geschehens innerhalb meines Lebenskontextes. Das ist zwar kein bloßes Zuschauen mehr, sondern schon eine Form des praktischen Bewußtseins; aber da der Tod das Ende aller Lebenskontexte, der äußerste Horizont aller Möglichkeiten ist, kann er nicht „etwas“ zu Befürchtendes oder zu Erhoffendes sein.

Was ist dann, *positiv gesprochen*, die Zukünftigkeit des Todes? Dies, daß ich in meinem Sein auf mich zu-komme, und zwar aus der Grenze aller meiner Möglichkeiten. In diesem Zu-Kommen ist der reine Begriff der Zukunft realisiert. Aus diesem Zu-kommen gibt es so etwas wie ein Selbstverhältnis und darin ein gewisses Selbstverständnis.

Verstehen ist nicht bloß Betrachten des Gegenwärtigen in seiner Gegenwärtigkeit; es deutet, begreift etwas als etwas und aus einem Grunde. Das kann es nur, weil es aus einer Zukunft auf das Vorgegebene zurückkommt. Dieser Sachverhalt betrifft die Dinge ebenso wie das Selbst. Im Horizont des zu-künftigen Werks strukturiert sich eine be-deutete Umwelt; in der Vor- und Umsicht des Herstellens auf sein Telos hin ent-

springen die Begriffe, die wir dann auch zur kausalen Erklärung des Vorliegenden verwenden. Analog dazu bedeutet sich im Horizont des zukünftigen Todes die Selbst-Welt; in der Wachheit des Vorlaufens auf das Telos (Ende, Grenze) der Existenz hin entspringt die Entschlossenheit der je gegenwärtigen Situation als meiner Möglichkeit.

Was ist der „Inhalt“ dieses „Verstehens“? Jetzt ist meine Zeit dadurch gekennzeichnet, daß sie einmal gewiß – ich weiß freilich nicht, wann – ein Ende hat; sie ist kein unerschöpflicher Vorrat. Sie ist aber nicht bloß knapp, d. h. für viele meiner Herstellungs- und Erlebniswünsche zu kurz. Vielmehr ist die (trotz aller Knappheit mögliche) Verfügung über sie selbst jederzeit unverfügbar: jederzeit kann sie genommen werden. Das ist jedoch zugleich eine Tatsache, zu der ich notwendigerweise eine Stellungnahme zu fällen habe – und immer schon gefällt habe; eine Stellungnahme, die mir niemand abnehmen kann. Und das heißt, daß, wenn einem aufgeht, daß er sterben muß, und wenn er sich dies nicht wieder verdeckt (durch jene inadäquaten Bilder und Redeweisen, die Heidegger brillant in §§ 51–52 von SuZ entlarvt), – dann weiß er von sich wesentlich mehr, als was er im Herstellen von sich zu wissen bekommt. Er weiß nämlich etwas von seiner unvertretbaren, persönlichen Individualität, und d. h. auch: von seiner Freiheit. Er weiß von seiner Möglichkeit, in seinen Grenzen ein Selbst sein zu können und zu sollen. Das Bewußtsein des Sterbenmüssens fungiert also in dieser Analyse als das Woher eines Selbstbewußtseins, das über die anonyme Blässe, über das Auswechselbare jenes Selbstbewußtseins hinaus geht, das sich aus dem Herstellenkönnen und -müssen, aus dem Fertiggewordensein mit selbstgestellten Aufgaben ergibt.

Das Todesbewußtsein ist Element des Existenz-Wissens, das den Charakter des Gewissens hat; es besteht nicht in einer bloßen Kenntnisnahme, aber auch nicht in einem bloßen Gefühl des Schauderns. In ihm liegt vielmehr unmittelbar ein Aufruf. Dieser enthält ein Dreifaches: (1) Du sollst selbst leben! Weiche dir nicht dauernd aus, sondern lebe nach deinem eigenen, dem härtesten Gesetz (dem der Autonomie und Selbstdurchsichtigkeit)! Es ist ein Ruf vor in die Zukunft; ein Ruf, der aus mir auf mich zukommt. (2) Indem ich mich auf diesen Ruf hin aufschließe, verstehe ich zugleich: ich habe bisher auf der Flucht vor mir gelebt und diese Vergangenheit wird mich immer einholen: ich bin ursprünglich „schuldig“. (3) Meine Gegenwart liegt im Augenblick, d. h. in der Übernahme des Gewesenen aus der unüberholbaren Zukunft endlicher Freiheit heraus, durch die ich frei werde für die sich (gerade mir und nur) mir stellenden Aufgaben.

Die Erfahrungen, aus denen solches Bewußtsein erwachsen kann, sind selten. Sie finden, ebenso wie das Hören auf sie, nicht in einem isolierten Raum statt, sondern im Kontext des gewöhnlichen Lebens, des Herstellens und Fertigwerdens mit Sachen, Aufgaben. Das eigentliche, „gewis-

sen-hafte“ Leben ist kein Leben neben dem uneigentlichen oder an dessen statt, sondern ein anderes Wie, eine Modifikation, der grundlegend immer uneigentlichen Weise des Lebens. Die Möglichkeit eigentlichen Verstehens hängt ferner nicht primär von unserer Absicht ab, sondern von unverfügbaren Erfahrungen, in denen meine Wahrheit plötzlich auf mich zukommt. Deswegen hat es keinen Sinn, das uneigentliche Dasein zu verachten. Schlecht wird es nur, wenn es statt eines hier und jetzt möglichen eigentlichen Verstehens gewählt wird. D. h.: Der Selbstentwurf auf mein eigenstes Sein hin ist nicht etwas, dessen ich mächtig bin, im Unterschied zum Selbstentwurf auf herzustellende Werke hin, dessen ich – in gewissen Grenzen jedenfalls – mächtig bin.

Wenn echtes Verstehen, ursprüngliches Selbstsein überhaupt erst aus dem Bewußtsein der Endlichkeit entstehen kann, ergibt sich nicht zuletzt für die Philosophie ein entscheidender Hinweis. Soll sie nicht den philosophierenden Menschen entwurzeln und von seiner Existenz-Wahrheit entfremden und selbst im Unverbindlichen bleiben, muß sie sich hüten, zu intellektueller Neugier zu verkommen. Deren (schlechte), dem bloß Gegenwärtigen verfallende Un-endlichkeit wird gebrochen vom Ernst der Endlichkeit, der es nicht gestattet, daß die cura (Sorge) des Verstehens sich in bloße curiositas verliert.

Als Ergebnis dieses ersten Kapitels kann festgehalten werden: Das Dasein hat den Charakter der Zeitigung. („Zeitigen“ heißt hier zunächst soviel wie „hervorbringen“; man sagt etwa: dieser Baum zeitigt gute Früchte). Es ist „Zeitigung“ in einem mehrfachen Sinne. (1) Es ist die *Zeitigung* eines Da, das nicht als schon immer seiend supponiert werden darf, etwa als die ewige Präsenz des Geistes. Der Fall liegt analog zur Zeitigung des (*Accusativ!*) Selbst bei Kierkegaard (Krankheit zum Tode, Anfang), das erst dadurch entsteht und darin besteht, daß sich das Verhältnis (z. B. zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit) zu sich selbst verhält. (2) Es ist die Zeitigung eines Da, das, solange es „ist“, *zeitlich* ist, d. h. Geschehnischarakter, Ereignischarakter hat; das also nicht in dem Sinne „Sein“ hat, daß es, einmal gezeitigt, nun fest in sich bestünde. Vielmehr erschwingt es sich dauernd und verfällt dauernd je neu. Gegenwart, geschweige denn Vergangenheit, kann immer nur aus Zukunft „sein“. (3) Ist die Zeitigung *Selbst-Zeitigung*? Das eigentliche Da hängt mit je meinem eigentlichen Selbstsein zusammen. Die letzte Wahrheit erschließt sich nicht ohne eine Entscheidung; Erkennenwollen kann nicht von außen verursacht werden. Allerdings bringt das Erkennenwollen die Offenheit nicht prinzipiell hervor, sondern ist nur die Bereitschaft, sie zu übernehmen. Der ek-statische Entwurf lebt von seiner Geworfenheit. Die Selbst-Zeitigung des Daseins ist folglich nicht eine Selbstherstellung, sondern zutiefst „das In-sich-handeln-lassen des eigensten Selbst“ (SuZ 295), dessen Sein selbst im ursprünglichen Sinne Selbst-Zeitigung ist.

Ausgehend von der Thematik der ursprünglichen Phänomenalität,

haben wir, in einer ersten Näherung, Heideggers Begriff der „Zeitlichkeit“ des Da-seins in den Blick bekommen. Die Entfaltung dieser Zeitlichkeit stand in einem geheimen Gegensatz zum metaphysischen Begriff der Zeitlichkeit, der auf der Gleichung von Sein und Gegenwärtigkeit fußt. Dort hatte die Gegenwart die absolute Priorität, Gewesenheit und Zukunft waren gleichermaßen Modi des Nicht-Gegenwärtigen und damit des Nicht-Seins; ihr relativer Unterschied zueinander fand in der Metaphysik keine positive Aufnahme.

2. *Von der Uhr- und Kalender-Zeit zur Zeitrechnung und von da zur Zeitlichkeit des Daseins*

Im Folgenden geht es darum, die Rede von der Zeitlichkeit des Daseins von einer anderen Seite her zu rechtfertigen, nämlich als Bedingung der Möglichkeit für die Bedeutung des alltäglich und dann auch wissenschaftlich verwendeten Zeitbegriffs. Dabei nehmen wir unseren Ausgang bei diesem Begriff und gehen in der Ordnung der Fundierung nach unten, nach dem Vorbild der Analysen Heideggers in seiner Marburger Vorlesung vom SS 1927 (GA 24, § 19–21)²⁶.

Zunächst (a) soll gezeigt werden, daß dasjenige, was wir als die Uhr- und Kalender-Zeit kennen, verwurzelt ist in einem pragmatischen Zusammenhang, nämlich im rechnenden Umgehen mit unserer Zeit, und dann (b), daß dieses wiederum verwurzelt ist in etwas noch Grundsätzlicherem, nämlich in der Zeitlichkeit des Daseins. M. a. W.: die Uhr- und Kalender-Zeit, für sich genommen, ist ein abstraktes Moment der Zeitrechnung, und diese wiederum ein abstraktes Moment der Zeitlichkeit des Daseins.

a) *Von der Zeit als Jetztfolge zur Zeit, mit der wir rechnen*

Ausgangspunkt ist der gewöhnliche philosophische Begriff der Zeit, also dasjenige, was wir formulieren, wenn wir, aus dem normalen Leben der Zeit herausgerissen, mit der Frage konfrontiert werden: Was ist das eigentlich: die Zeit? Dann könnten wir etwa sagen: „Die Zeit ist eine Folge von Gegenwarten, eine Sukzession von Jetztten; sie fließt und vergeht, d. h. dieses Fließen ist unumkehrbar; das Fließen selbst ist unendlich: Zeit fließt seit je her, und sie wird immer fließen.“ So antwortet auch die Philosophie seit Platon und insbesondere Aristoteles. Heidegger behauptet ganz zu Recht, daß alle nachkommenden Analysen der Zeit im Schatten der aristotelischen Abhandlung über die Zeit stehen, die sich im IV. Physikbuch (Kap. 10–14) findet, und daß diese von allen die differenzierteste ist. Natürlich heißt das nicht, daß uns Heidegger einlode, diese Darstellung einfach zu übernehmen; vielmehr entnimmt er ihr nur

²⁶ S. Anm. 9.

den Anhalt, um von da aus weiter in die Tiefe zu steigen, vom Gedachten ausgehend in das Nichtbedachte.

Aristoteles sieht²⁷ die Zeit nämlich als eine Folge von „Jetzt“ – τὸ νῦν und selbst τὰ νῦν gehören zu seinen Termini. Seine klassische Definition der Zeit (219b 1–2) macht freilich von dem Begriff des Jetzt keinen Gebrauch. Sie lautet: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος: ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, – in der Übersetzung Heideggers: „Die Zeit ist ein Gezähltes an der für den Hinblick auf das Vor und Nach [...] be- gegnenden Bewegung.“ Dieser „Definition“ hat man oft eine Zirkularität vorgeworfen, die darin bestünde, zur Bestimmung der Zeit schon temporale Ausdrücke (πρότερον καὶ ὕστερον, das Frühere und das Spätere) herangezogen werden²⁸. Die Umschreibung ist jedoch nach Heidegger nicht im eigentlichen Sinne eine Wesensdefinition von Zeit überhaupt, die von oben (einem allgemeinen Genus) auf das zu Definierende zukäme. Sie umgrenzt vielmehr die Zugänglichkeit dessen, was wir unter einer jeweiligen „Zeit“ verstehen. Die „Zeit“ (χρόνος) ist der Inbegriff von Zeiten, d. h. von etwas, was wir abzählen an Bewegungen hinsichtlich ihres früheren und späteren Zustandes, indem wir etwa sagen: ‚So und so lange hat die Bewegung gedauert‘, oder: ‚Die Bewegung hat zu diesem Zeitpunkt begonnen, und zu jenem hat sie aufgehört‘.

Dieser Definition – und der in ihr implizierten Vorstellung von der Zeit als eine Folge von Jetzt – liegt also eine ursprünglichere, in der Definition nicht zur Ausdrücklichkeit gelangende Gegebenheitsweise von Zeit zugrunde. Hinweise darauf findet Heidegger im 13. Kap. des 4. Physikbuches, wo Aristoteles, wie in einem Anhang, verschiedene Zeit-Ausdrücke erwähnt, die gewissermaßen unterhalb der Ebene des von ihm formalisierten Begriffes liegen, nämlich insofern als sie noch nichts eigentlich Quantitatives enthalten. Es handelt sich um folgende Ausdrücke: νῦν (jetzt), ἤδη (soeben oder sogleich), ἄρτι (jüngst), ποτέ (einstmals oder dereinst), πάλαι (längst), ἐξαίφνης (plötzlich). Aristoteles gibt keine Erklärung über den Sinn dieser Liste. Heidegger sieht in dieser jedoch einen inneren Zusammenhang, eine aufzudeckende Systematik von Bedeutungen, die ihren Platz im alltäglichen Umgang mit der Zeit hat. Auf dieser Bedeutungsschicht ruhen die quantitativen Zeitbestimmungen und damit auch deren System auf.

²⁷ Nach Heidegger, der hier m. E. allerdings die einleitenden, eher platonischen aporiai zu sehr als die Meinung des Aristoteles ernstnimmt; vgl. auch E. Martineau: Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Note sur ‚Grundprobleme der Phänomenologie‘ de Heidegger (§ 19), in: ArPh 43 (1980) 99–120.

²⁸ Diese Schwierigkeit läßt sich nicht dadurch auflösen, daß man auf den räumlichen Sinn von πρότερον καὶ ὕστερον verweist: das Nähere und das Entferntere. Denn dann hätte die Definition gar keinen zeitlichen Sinn mehr und könnte nur noch als Formel für die Ablesung der Zeit an Ortsbewegungen fungieren. So sehr Aristoteles aber auch die Ortsbewegung als „Uhr“ privilegiert, so wenig ist das Wort κίνησης in der Zeitdefinition auf diesen Typ von Bewegung einzuschränken. Vor allem aber ist die Zeiterstreckung, ihrem Begriffe nach, etwas anderes als ihre Abbildung auf Strecken im Raum.

Das vulgäre Zeitverständnis bekundet sich zunächst im Gebrauch der Uhr, in der Zeitmessung. Wir messen aber die Zeit deshalb, weil wir die Zeit brauchen, d. h. weil wir uns Zeit nehmen bzw. Zeit lassen, und die Art, wie wir die Zeit brauchen, durch bestimmte Zeitmessung ausdrücklich regeln und sichern. Wenn wir auf die Uhr sehen, so geben wir der Uhr die Zeit vor. (GA 24, 368)²⁹

Damit das Hinblicken auf bestimmte Zeigerkonstellationen auf dem Zifferblatt der Uhr zu einem Ablesen der *Zeit* wird, muß diesem Tun die Zeit schon *vorgegeben* worden sein. „Zeiger auf zwölf“ hat von sich aus mit der Zeit nichts zu tun. Wie kommen rein geometrische Koinzidenzen dazu, eine zeitliche Bedeutung zu haben? Antwort: Wenn wir auf die Uhr sehen, so sagen wir immer – ausdrücklich oder nicht – „jetzt“. Wir schauen auf die Uhr und sagen dabei immer (laut oder leise): „Jetzt ist es . . ., vorhin war es noch . . . und gleich wird es . . . Uhr sein.“ Das Ablesen der Uhr ist verknüpft mit dem Hinzudenken des Wortes „jetzt“; sobald aber „jetzt“ (νῦν) gesagt wird, ist damit auch gesagt, ausdrücklich oder implizit: „dann“, „gerade“ (ἤδη). (Man erkennt die Elemente aus dem Aristotelischen Lexikon der Zeit-Wörter.) Das bisherige Ergebnis lautet: Die Zeit liegt, ursprünglicher als im Quantifizieren, irgendwie im Aussagen des „jetzt“. Nun aber stellt sich mit Heidegger die Frage:

Woher schöpfen wir das Jetzt, wenn wir ‚jetzt‘ sagen? Offenbar meinen wir keinen Gegenstand [...], sondern es spricht sich im Jetzt das aus, was wir das Gegenwärtigen von etwas, die Gegenwart nennen. Im Damals spricht sich ein Behalten und im Dann ein Gewärtigen aus [...]. Das Soeben [was ich als Nächstes eben noch behalte bzw. gerade schon vergesse] steht mit seiner Modifikation [vorher; erstmals] im Horizont des ‚Früher‘ [...]. Das Sogleich und das Dann stehen im Horizont des ‚Späterhin‘, das zum Gewärtigen gehört. (GA 24, 368 f.).

Die Antwort auf die Frage nach dem „Woher“ des „jetzt“ wird also auf dem Weg der phänomenologischen Korrelationsanalyse gesucht, also einem Vorgehen, das zurückverweist auf die Analyse der Zeit, die Augustinus im XI. Buch der „Confessiones“ gegeben hat! So wie bei Augustinus das Vergangene nur im Gedächtnis sein kann, das Zukünftige nur in der Erwartung und das Gegenwärtige nur im Anschauen, so besteht hier eine Korrelation von Akt und Sinn: von Gegenwärtigen und Gegenwart, von Behalten und Gewesenem, von Gewärtigen und Zukünftigem.

Die Art und Weise, wie sich das Zeitbrauchen, das Zeithaben, das Sich-Zeit-Lassen usw. in den Worten „jetzt“, „damals“ usw. ausspricht, muß nun näher charakterisiert und vor allem gegen Mißverständnisse geschützt werden. Zu diesem Zweck benennt Heidegger vier „Strukturmomente der ausgesprochenen Zeit“, nämlich: Bedeutsamkeit, Datierbarkeit, Gespanntheit, Öffentlichkeit. Am wichtigsten sind die beiden ersten. Sie sind deswegen so wichtig, weil sie in der bisherigen philosophischen Thematisierung der Zeit konstant übersehen worden sind.

Worin besteht (1) die *Bedeutsamkeit* der Zeit? Es handelt sich um die Tatsache, daß die an der Uhr abgelesene Zeit immer Zeit *für* etwas ist.

²⁹ Siehe Anm. 9.

Aus dem Bedürfnis und aus der Notwendigkeit, mit meiner Zeit zurecht zu kommen, entsteht das Interesse an der jeweiligen quantitativen Bestimmtheit der Zeit: daran, wieviel Uhr es gerade ist, oder wie lange dies und das gedauert hat. Zeit ist grundlegend erlebt als meine (oder als unsere) Zeit, und zwar als Zeit für ..., als rechte oder unrechte Zeit für ... (M. a. W.: Zeit als *καρπός* ist sinnfundierend für Zeit als *χρόνος*, wenngleich es für den Sinn des *χρόνος* wesentlich ist, daß diese Fundierung nur als abgeblendete da ist). – Ich schaue z. B. auf die Uhr, um zu sehen: wieviel Zeit habe ich noch für mein Vorhaben? Kann ich mir Zeit lassen oder muß ich schneller gehen oder hat es keinen Sinn mehr, sich anzustrengen? Die Bedeutsamkeit ist also eine grundlegende Struktur der Zeit selbst.

Dasselbe gilt (2) für die *Datierbarkeit*. Immer dann, wenn wir „jetzt“ sagen, implizieren wir eine Interpretation des Jetzt im Bezug auf ein bestimmtes Geschehnis oder auf einen bestimmten Zustand. Ich sage z. B.: „Jetzt – nämlich im Laufe dieses Abends – bin ich ziemlich müde geworden“, oder: „Ab jetzt – nämlich, je nach Kontext³⁰: ab heute oder ab 14 Uhr 38 Minuten 16 Sekunden oder ab dieser entscheidenden Sitzung – geht nichts mehr so wie vorher.“ Dieser Bezug kann explizit gesetzt sein. Meistens bleibt er implizit: Ohne daß wir einander eigens fragen müssen, teilen wir diesen datierenden Bezug des im Aussprechen geteilten „jetzt“ (oder auch „dann“, „gleich“, „soeben“ usw.). In jedem Falle ist immer, wenn „jetzt“, „dann“, „damals“ gesagt (oder doch mit-vollzogen, mit-gedacht) wird, gemeint: „jetzt, da ...“, „damals, als ...“, „morgen, wenn ...“

Das Wichtige an der Hervorhebung der Bedeutsamkeit und Datierbarkeit als der Strukturmomente der Zeit ist, daß hier ein Riegel vorgeschoben wird, nämlich vor eine Identifizierung der Zeit mit dem Abfließen von sinn-neutralen Jetzt-Phasen. Wenn der Sinn des (ausgesprochenen oder nur mitvollzogenen) Ausdrucks „jetzt“ dadurch bedingt ist, daß ein Bezug zu einer „Datierung“ gesetzt ist, und wenn der Sinn dieser Datierung je nach dem Lebenskontext variiert, dann ist die Formalisierung des „jetzt“ zu einer leeren Zeitstelle zwar jederzeit möglich; aber das Resultat dieser Formalisierung – Zeit als reine Jetzt-Mannigfaltigkeit – ist eine abstrakte Konstruktion, nicht das „wahre Wesen“ der Zeit³¹.

³⁰ Zu beachten ist also, daß der Ausdruck „jetzt“ je nach Kontext jeweils eine andere Ausdehnung hat; entsprechend sind auch Präzisionsforderungen für die Angabe des „jetzt-da“ kontextabhängig. Vgl. im selben Sinn *L. Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, I, 88.

³¹ Das ist auch gegen Isaac Newton und seine Nachfolger gesagt. In Newtons „*Philosophiae naturalis principia mathematica*“ (1687) findet sich, als Scholium zu Definition VIII der Satz: „*Tempus absolutum, verum, et mathematicum, in se et natura sua, sine relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur Duratio; Relativum, apparens, et vulgare est sensibilis et externa quaevis duratio per motum mensura (seu accurata seu inaequalis) qua vulgo vice veri temporis utitur, ut hora, dies, mensis, annus.*“

b) *Die existenziale Zeit als Voraussetzung der Zeit, mit der wir rechnen*

Die Rückverankerung der Jetztfolge, also der Zeit der Vorstellung, im rechnenden Umgang mit je unserer Lebens-Zeit war das Resultat eines ersten Schrittes. Im Folgenden ist mit Heidegger zu zeigen, daß die Zeit, mit der wir rechnen, ihrerseits auf eine noch tiefere Schicht von Zeitlichkeit zurückweist³². Wenn wir vorsichtig-umsichtig unserer Zeit Rechnung tragen, befinden wir uns in jener Ebene der Offenbarkeit von Zeit, von Welt und unseres eigenen Seines, die durch das un-eigentliche Selbstverständnis des Herstellens gekennzeichnet ist. Herstellend kommen wir uns selbst von dem Werk her zu, das wir uns vorgenommen haben: im Bewußtsein, in der Lebensorientierung, in der Selbstschätzung. Das ist der existenziale Begriff der *Zukünftigkeit*: wir haben uns dadurch, daß wir auf uns, woandersher, erst zu-kommen. – Der existenziale Begriff der *Gewesenheit* ist entsprechend gebaut: In jedem Selbstentwurf auf etwas Neues hin aktuiert sich auch all das, was wir, als Resultat unserer Geschichte, geworden sind. Vergangenheit affirmiert je neu ihre Gegenwart: sei es, indem wir unsere Vergangenheit erinnern und uns damit auseinandersetzen, sei es, daß sie sich schweigend und unbedacht einfach auswirkt. (Dieses Verborgengebieten, manchmal auch „Vergessenheit“ genannt, ist die grundlegende Weise, in der Vergangenheit da ist). – Herstellend sich vorweg läßt sich das Dasein allerlei begegnen, bei dem es sich aufhält und das es in seiner *Gegenwart* hält. So lebt es selbst seine Gegenwart. Es ist präsent primär dadurch, daß es anderes bei sich präsent sein läßt.

Diese Erinnerung an die existenziale Zeitlichkeit des Herstellens wäre nun durch das zu vertiefen und zu ergänzen, was oben von der existenzialen Zeitlichkeit des Vorlaufens in den Tod und des Gewissenhabenwollens gesagt worden ist. Hier hat alles Rechnen keinen Sinn mehr. Hier ist Zeit in keiner Weise mehr etwas Äußeres. Hier zeigt sich die Selbigkeit von Zeitlichkeit und Dasein.

Dasein heißt: auf sich zukommen. Dasein heißt: jeweils schon gewesen sein. Dasein heißt: sein (sich aufhalten) bei Gegenwärtigem. Die drei Momente gehören so zusammen, daß keines ohne das andere ist; in ihrer Einheit machen sie das aktuelle Sein, die jeweilige lebendige Gegenwart des Daseins aus. Heidegger charakterisiert deshalb dieses (als Verb zu hörende) Sein durch die ganz formalen Bewegungsworte „auf-zu“, „zurück“, „bei“, die zusammen ein ursprüngliches Außer-sich bezeichnen: eben das Da-Sein, das deshalb auch Existenz heißt (von ek-sistere). Das Sein des Daseins *ist* dieses Auf-sich-Zukommen aus Möglichkeiten und darin sein eigenes Gewesensein und darin ein *Sein*-bei sich präsentierendem Seienden. Das Da-sein ist ek-statisch nach diesen drei Dimensionen:

³² Vgl. z. B. GA 24 [s. Anm. 9], 374–379.

daß es selbst auf es zukommen kann, – und daß es darin auf das, was es schon ist, zurückkommt, – und daß es darin jeweils seine Gegenwart hat. Das bedeutet zugleich: daß es sich so entrückt ist, daß es Seiendes begegnen lassen kann, – daß es sich so entrückt ist, daß Vergangenes mit ihm als solches verwahrt ist, – und daß es sich so entrückt ist, daß Zukünftiges als solches dasein kann. Darin liegen zugleich, ineinander verknötet, die drei ontologischen Modalitäten: Möglichkeit des Seinkönnens (Zukunft, Entwurf), Notwendigkeit des Zu-sein-Habens (Gewesenheit, Geworfenheit), Faktizität des Seins.

Während Uhren und Kalender ohne diese Zeitlichkeit des Daseins keinen Sinn hätten, läßt sich diese von der Zeit der Uhren und Kalender her nicht verstehen.

III: Wo ist in Heideggers Denken der Ort der Ewigkeit?

In der Tradition der abendländischen Philosophie und Theologie sind „Tod“ und „Gewissen“ Themen, die an der Grenze zum Ewigen liegen. Das Nachdenken über die Endlichkeit des Lebens bringt Gegenbegriffe hervor: die Ideen endloser Zeit und zeitüberhobenen Lebens. Auch das Gewissen wird nicht selten (direkt oder indirekt) als die Stimme des Ewigen im Menschen gedeutet. Wenn Heidegger also im Hören des Gewissensrufes und im Vorlaufen zum Tode die Übernahme des ursprünglichsten Wissens sieht, das dem Dasein möglich ist, und, dem zugrundeliegend, im Zu-kommen des Todes und im Reden des Gewissens die ursprünglichste Form, in der sich Sein aufschließt, dann bewegt er sich, traditionell gesprochen, im Grenz-Bereich des Ewigen. In welcher Weise aber spricht er selbst vom Ewigen?

Die Frage wird um so brennender, wenn man bedenkt, wie in seinem Denken der traditionell zentrale Begriff des „Seins“ aus dem Zentrum gerät, indem die Frage nach seinem Sinn gestellt und durch den Hinweis auf „Anwesenheit“ beantwortet wird. Anwesenheit (Gegenwart) aber ergibt sich, indem Zu-kunft in Gewesenheit geschieht. Das „Wesen“ der Zeit, das nichts „ist“, sondern im Zeitigen von Zu-kunft, Gewesenheit, Anwesenheit aufgeht, wird damit zum zentralen Thema des Denkens Heideggers. Wenn dies aber so ist und wenn in diesem Denken in irgendeiner Weise auch die Frage nach Gott gestellt werden soll, dann wird das nicht unter dem Vorzeichen von „Sein“, sondern von „Zeit“ geschehen müssen. Von den alten Gottesnamen wird also jenes Prädikat besonders wichtig werden, das einen Bezug zur Zeitlichkeit hat: nämlich „der Ewige“. Diese Ewigkeit wird freilich nun nicht mehr als Bestimmung der wesentlich zum Sein gehörenden *duratio* gedeutet werden dürfen, sondern ausgehend vom „Phänomen“ der Zeitigung eine neue Interpretation erfahren müssen.

1. Kritik der Metaphysik der Ewigkeit

Gegenüber der überlieferten metaphysischen Rede vom Ewigen setzt sich Heidegger durch zwei energische Schnitte ab. Der erste Schnitt betrifft die Identifikation des zeitlos Seienden mit dem Göttlichen. Der zweite Schnitt zerstört den Begriff des *nunc stans* als eines adäquaten Begriffs der göttlichen Ewigkeit.

a) *Das Sein und der Gott*

In einem ersten Schritt wird die uralte Synthese von philosophischer Kosmotheologie und religiöser Theologie aufgelöst. Das sehr umfassende und öfter behandelte Thema soll hier nur durch wenige Sätze vertreten werden.

Erstens: Wie immer die „Theologie“ der antiken und modernen Metaphysiker zu deuten ist, sie spricht jedenfalls von etwas völlig anderem als einem wirklichen Gott. Insofern als z. B. Thomas von Aquin als Theologe gelten darf, spricht er, trotz aller metaphysischen Färbung seiner Sprache, im Grunde immer von dem Gott, den die Bibel bezeugt,

während für Aristoteles das Immerseiende, der Himmel und der *νοῦς*, das eigentliche Objekt des Erkennens ist, ein Objekt, das mit dem Gott des Thomas nicht das mindeste zu tun hat. (GA 21, 123)

Wenn Aristoteles das Achtenswerteste (*τὸ τιμιώτατον*) auch das Göttliche (*θεῖον*) nennt, hat das keinerlei religiöse Bedeutung. Gott (oder auch Götter, überhaupt das Göttliche) hat eine andere Offenbarkeit, als es diejenige ist, von der der Philosoph zehrt. Sie sind nicht jederzeit offenbar, so daß ihr Sein jederzeit aufgrund dessen aufgewiesen werden könnte, daß es im Offenbaren des Sinnlichen und Geistigen mit-offenbar ist. Ihre Offenbarkeit geschieht vielmehr „je und jäh“ und von ihnen selbst her.

Zweitens: Die „Theologie“ der Metaphysiker ist die Folge eines Kategorienfehlers; die Selbständigkeit ihres Objekts ist transzendentaler Schein.

Dadurch, daß bei Plato sowohl wie bei Aristoteles, der Unterschied von kategorialer Aussage und Aussage über weltlich Vorhandenes verdeckt bleibt, und alle Aussagen direkt als Weltaussagen verstanden werden, kam es, daß das Sein selbst, sofern es in den Blick kam, als Seiendes begriffen wurde. Die Verdecktheit dieses Unterschieds und der entsprechenden Weisen des Ansprechens und Auslegens ist mit die Wurzel des Zwiespalts der Aristotelischen Metaphysik als rein formaler Ontologie und Theologie des *νοῦς*. (GA 21, 410)

Daß der Unterschied zwischen einer Rede mithilfe von Kategorien über weltlich sich präsentierendes Seiendes und einer Rede über die Kategorien und über Seinsweisen oder Konstituentien des Seienden nicht methodisch ausgearbeitet wurde und so verdeckt blieb, ist das *πρῶτον ψεῦδος* der metaphysischen Theologie. Diese ist also im wesentlichen nichts anderes als die Hypostasierung des *νοῦς*, der ganz und gar kein

Seiendes ist³³. – Die Intention ist klar: die metaphysische Theologie, die sogenannten Gottesbeweise, die ja spätestens bei Platon ausdrücklich geführt werden, sind für Heidegger einer ausdrücklichen Untersuchung, einer ausdrücklichen Widerlegung nicht wert. Beide bewegen sich unter der Voraussetzung transzendentalen Scheins³⁴.

b) Gegen den Begriff der Ewigkeit als nunc stans

Nun wurde aber und wird im Hinblick auf das Sein von Göttlichem, das sich in geschichtlicher Offenbarung bekundete und das ja nicht einfach ein Sein in der Zeit ist, von „Ewigkeit“ gesprochen. Diese Rede, die in einem engen Zusammenhang mit der Selbstbezeugung des Göttlichen entstanden ist, ist grundsätzlich zu respektieren. Anders steht es mit den denkerischen Versuchen, den Gehalt des Wortes „Ewigkeit“ weiter auszudeuten oder auch an der Ursprungserfahrung vorbei zu bestimmen. Das Resultat eines solchen Versuches ist der Begriff der Ewigkeit als *nunc stans*. Dieser Begriff wird von Heidegger erbarmungslos destruiert.

Daß der traditionelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des ‚stehenden Jetzt‘ (*nunc stans*) aus dem vulgären Zeitverständnis geschöpft und in der Orientierung an der Idee der ‚ständigen‘ Vorhandenheit umgrenzt ist, bedarf keiner ausführlichen Erörterung (SuZ 427, Anm. 1)

Im traditionellen³⁵ Symbol des „stehenden Jetzt“ liegt der Gegenbegriff dazu, daß das Jetzt, so wie wir es kennen, übergänglich ist, d. h. nicht steht, sondern dauernd kippt und fällt und so dauernd neu kommen muß. Das Fallen ist dabei in gewisser Weise das Primäre³⁶; seinetwegen muß, soll das Jetzt eine Dauer haben, Zukunft sein. Die Betrachtung des *nunc fluens* bringt nun die Idee des *nunc stans* hervor: eines Jetzt, das nicht fällt und deswegen nicht durch ein neues Kommen im Sein erhalten werden muß.

Heidegger bringt drei Argumente vor, die gegen den Ausdruck „nunc stans“ sprechen.

³³ Die spätere, seinsgeschichtlich angesetzte Frage, „wie der Gott in die Metaphysik gekommen sei“, kann hier außer Betracht bleiben; sie setzt das genannte Sachargument voraus.

³⁴ Zum transzendentalen Schein: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Freiburger Vorlesung des WS 1929/30 (GA 29/30, hrsg. v. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1983), 422. 429f.

³⁵ Der Ausdruck taucht erst bei Albert d. Gr. auf (z. B. S. th. I, tr. 5, qu. 23, a. 1/II ad 7 = Opera omnia 34/I, Münster 1978, 127). Sowohl er wie Thomas von Aquin (S. th. I, qu. 10, a. 2) beziehen sich dabei auf eine Stelle in De Trinitate des Boethius, wo die Formulierung zwar nicht wörtlich vorkommt, wohl aber „nostrum nunc quasi currens“ dem „divinum nunc permanens“ gegenübergestellt wird (cap. 4; PL 64, 1253 a7–b1). Erstaunlich ist auch, daß bei den beiden großen Scholastikern der Ausdruck „nunc stans“ keineswegs eine zentrale Position behauptet; er kommt nur wie nebenbei vor. Später scheint er aber eine schulhafte Formelhaftheit und damit eine entsprechende Verbreitung gefunden zu haben. Vgl. auch den Art. *Nunc stans* in HWP Bd. 6 (Schnarr). – Ohne ausdrücklichen Bezug auf Heidegger versucht *Hans Urs von Balthasar*, die Ewigkeit Gottes als unendliche Zeit zu denken. Auch er polemisiert gegen das *nunc stans*. Die Basis seiner Verknüpfung endlicher Zeitlichkeit und unendlicher Zeitlichkeit, ist christologisch: „Endliche Zeit innerhalb ewiger Zeit“, in dem Aufsatzband „Homo creatus est“ Einsiedeln 1986, S. 38ff.

³⁶ So auch *Aristoteles* in Physik IV, cap. 12, 221 a 30–b 2; cap. 13, 222 b 19–20.

Erstens sieht er in diesem Ausdruck eine widersinnige Verdoppelung des *nunc*. Mit der Substantivierung „das Jetzt“ ($\tau\acute{o} \nu\upsilon\nu$) ist notwendig gegeben, daß jedes einzelne Jetzt als Teil einer Jetzt-Folge ($\tau\acute{\alpha} \nu\upsilon\nu$) vorgestellt wird. Damit aber begeht man einen Kategorienfehler. Man wechselt derart die Zeit selbst mit der Folge der Phasen einer Bewegung; die Zeit wird auf diese Weise selbst etwas, was sein Sein in der Zeit hat und in dem Sinne innerzeitig ist. So sagt man ja auch, daß das Sein der Zeit ein Fließen, ein Abfließen, ein Vergehen sei. Auch die kleinsten Teile der Zeit haben die Form des Fließens, sind jeweils *nunc fluens*. Damit aber verdoppelt sich die Realität des *nunc*: je jetzt findet ein Jetzt statt, wird ein Jetzt aus seiner Zukünftigkeit in die Vergangenheit hinübergezogen. Wo liegt der Fehler? Der Ausdruck „jetzt“ ist adverbial; er geht in der Präsentierung einer Situation auf, in der sich Seiendes präsentiert. Wird er unter der Hand zu einem Nomen gemacht, dann verweist er auf etwas Seiendes, d. h. auf die Phase einer Bewegung, eines Ablaufs. Nur unter dieser Voraussetzung kann von einem *fluere* oder auch *stare* gesprochen werden. Zeit aber ist kein Prozeß.

Eine *zweite* Überlegung geht in dieselbe Richtung. Wie oben ausgeführt, zeigt Heidegger, daß die zeitlichen Grundausdrücke wie „dann“, „damals“, u. s. w., aber insbesondere das „jetzt“, ohne eine (mindestens stillschweigend verstehbare) datierende Präzisierung nicht funktionieren. Ohne diesen Bezug hat das Wort „jetzt“ keinen Sinn mehr. In der Vorstellung einer reinen Jetztfolge aber wird von dieser Bedingung abstrahiert. Das darf man tun. Nur muß man wissen, daß man es dann mit einem Produkt einer Abstraktion und Formalisierung zu tun hat, nicht mit der realen, wahren, lebendigen Gegenwart. Nun kann man aber sicher nicht vom Produkt einer Formalisierung her die Seinsweise des *ens realissimum* verstehen. Mit anderen Worten: der abstrakte Begriff des Jetzt eignet sich nicht als Basis für ein Verständnis der Ewigkeit.

Dasselbe kann *drittens* nach noch einer anderen Seite hin ausformuliert werden. Das Wort „jetzt“, ob ausgesprochen oder unausgesprochen vollzogen, gehört in den Kontext des Gegenwärtigen von bestimmten Seienden oder bestimmten Lebenssituationen, und zwar eines rechnenden, ausgleichenden, erwartenden, disponierenden Gegenwärtigen, m. a. W. in die Sphäre der uneigentlichen Zeitlichkeit, in der die eigentliche Zeitlichkeit, die durch die endliche Zukunft bestimmt ist, entweder noch gar nicht eröffnet ist oder schon wieder niedergehalten wird. Es ist aber widersinnig, zu denken, daß das Göttliche in *dem* Verständnis des Realen, das zur uneigentlichen Zeitigung des Daseins gehört, offenbar wird.

Der Kritik des *nunc stans* stand nun aber in dem Zitat (SuZ 427), das unseren Überlegungen als Leitfaden dient, ein neues Interpretationsangebot entgegen. Bevor wir jedoch zu Heideggers positivem Vorschlag kommen, soll kurz innegehalten sein und gefragt werden: was wird von ihm abgewiesen, und was nicht?

Was *abgewiesen* wird, um den Sinn dessen, was man in der Theologie „Ewigkeit“ nennt, zu verdeutlichen, ist die positive Orientierung am Begriff des Jetzt und die negative Orientierung am Begriff der linearen Zeitfolge. Was abgewiesen wird, ist, daß der Zugang zur Ewigkeit des Göttlichen durch die Vermittlung der Zeitlosigkeit von Sätzen und Zahlen gehen konnte. Was Heidegger treffen möchte, ist also das Syndrom von Ewigkeit und Idealität, in dem der parmenideisch-platonische Gedanke des Ewigen durch die Geschichte der europäischen Metaphysik bis zu seiner konsequentesten Durchführung im System Hegels fortwirkte; es ist das Syndrom, das sich zusammensetzt aus der Zeitlosigkeit der „Wahrheiten“, der Zeittranszendenz des sie beheimatenden Geistes und der göttlichen Ewigkeit. M. a. W.: Es ist der fraglose Sinn von „Sein“ als bleibende Gegenwart³⁷.

Nun ist aber auch zu beachten, wovon sich Heidegger *nicht* distanziert. Er sagt nicht, daß der Ausdruck „Ewigkeit“ schlechthin sinnlos sei. Im Gegenteil: wenn er einen bestimmten Begriff des mit dem Ausdruck „Ewigkeit“ Anzielbaren als inadäquat abweist, scheint er vorauszusetzen, daß es ein adäquateres Verstehen davon mindestens geben *könnte*³⁸.

Hier kommt der positive Sinn des vom frühen Heidegger betonten Atheismus der Philosophie³⁹ ins Spiel: Der Sinn der ganzen Zeitlichkeitsanalyse wäre in sein Gegenteil verkehrt, wenn dabei nur Theorie um der Theorie willen zustandekäme, zur Befriedigung der intellektuellen „Neugier“. Vielmehr haben diese „Analysen“ einen adventlichen Sinn; sie erfüllen sich in der Vorbereitung einer Bereitschaft für eine nicht machbare Zukunft.

Für Heidegger bezieht diese Bereitschaft ihre Notwendigkeit aus der Erfahrung des „Vorbei“: daß die gesamte bisherige abendländische Tradition so erschöpft ist, daß man einen völlig neuen Anfang suchen muß, und zwar dadurch, daß man zum Ganzen des Gewesenen in ein neues

³⁷ „Wir können unsere eigentliche Zeit, unsere wahre Geschichte nie haben, solange wir nicht geschichtlich sind, und wir sind es nicht, solange wir unvernünftig bleiben, die Macht der Zeitlichkeit von Grund aus so zu erfahren, daß wir in ihrem Fortriß mitten innestehen, und das heißt zugleich, solange wir an einem Bild der Ewigkeit haften bleiben, das nur die ständige Gegenwart ist und als solche bequem zu denken“: *Hölderlins Hymnen* ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘. Freiburger Vorlesung vom WS 1934/35 (GA 39, hrsg. v. Susanne Ziegler, Frankfurt a. M. 1980), 110.

³⁸ „Bekannt sind zwei Begriffe der Ewigkeit: 1. als sempiternitas – das fortgesetzte Weitergehen der Zeit, unaufhörliches Undsowever, nie ein letztes Jetzt; 2. als aeternitas – das nunstans, das stehende Jetzt, immerwährende Gegenwart [...] Diese beiden Ewigkeitsbegriffe entspringen auch einer bestimmten Erfahrung der Zeit, nämlich der Zeit als des reinen Vergehens im Jetzt des Nacheinander [...] Jener Zeitbegriff aber faßt weder das Wesen der Zeit, noch trifft der von ihm ganz abhängige Ewigkeitsbegriff das Wesen der Ewigkeit, soweit wir das überhaupt zu denken vermögen“: GA 39 [Anm. 37] 54 (Hervorhebung von mir).

³⁹ Z. B. GA 61 [s. Anm. 20], 197: „Philosophie muß in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell *a-theistisch* sein. Sie darf sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen. Je radikaler sie ist, umso bestimmter ist sie ein weg von ihm, also im radikalen Vollzug des ‚weg‘ ein eigenes schwieriges ‚bei‘ ihm. Im übrigen darf sie sich nicht darob verspekulieren, sondern hat ihr ‚Sach‘ zu tun.“ Vgl. GA 61, 196. 199.

Verhältnis findet. Dieses „Vorbei“ bezieht sich nicht zuletzt auf die bisherige metaphysische Art der „Religion“ im Abendland. Mit dem Ende der Metaphysik ist auch die Gegenwart des Göttlichen in eine tiefe Krise geraten. Heidegger denkt aus der Erfahrung der Ort-losigkeit, der Abwesenheit des Göttlichen in unserer Zeit. Schon die vage, Verschiedenstes zusammennehmende Redeweise vom „Göttlichen“ bezeugt, daß er sich auf vergangene Gott-Gestalten bezieht. Er denkt dabei an das Göttliche „... im Griechentum, im Prophetisch-Jüdischen, in der Predigt Jesu.“ „Abwesenheit“ aber, sagt Heidegger,

ist nicht nichts, sondern sie ist die gerade erst anzueignende Anwesenheit der verborgenen Fülle des Gewesenen und so versammelt Wesenden [...] Dieses Nicht-mehr ist in sich ein Noch-nicht der verhüllten Ankunft seines unausschöpfbaren Wesens⁴⁰.

Der positive Sinn des Abschieds ist die Offenheit für das größere Kommen, für die „Wiederholung“ des Gewesenen. Freilich: Wiederholung setzt Identität voraus. Was wiederkommen soll, muß das Selbe (nicht: das Gleiche) sein wie das, was in die Einfachheit der Gewesenheit zurückgegangen ist. Die Rede vom „unausschöpfbaren Wesen“ aber setzt voraus, daß es sich hier um ein Zurückgehen in das Gewesen und um eine Abwesenheit von etwas handelt, was gar nicht vorbei sein kann, sondern das an sich ewig ist. In diesem Sinne, meine ich, setzt Heidegger eine Unvergänglichkeit und damit klassische Ewigkeit dessen voraus, was letzten Sinn gibt, wenngleich er dies nur in einer Weise tut, die formal bleibt.

2. Der positive Vorschlag: Ewigkeit als „ursprünglichere und ‚unendliche‘ Zeitlichkeit“

Wenn also vorausgesetzt wird, daß das Wort „Ewigkeit“, als Vorname Gottes, auf ein echtes Etwas hinweist, ist es sinnvoll, nach einer (mindestens heute) adäquateren Begrifflichkeit dafür zu suchen, als sie im Begriff des „nunc stans“ realisiert ist. Ein Vorschlag Heideggers liegt in unserer schon mehrfach zitierten Fußnote zu SuZ 427 vor. Dabei ist jetzt zunächst auf die ambivalente Formulierung des ersten Satzes zu achten:

Wenn die Ewigkeit Gottes sich philosophisch ‚konstruieren‘ ließe, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und ‚unendliche‘ Zeitlichkeit verstanden werden⁴¹.

a) Ein zurückhaltender Vorschlag

Heidegger läßt es offen, ob sich mit den Mitteln der Philosophie ein Begriff der Ewigkeit Gottes konstruieren ließe; ja, er deutet durch den Irrealis an, daß dies eher nicht der Fall ist. Dennoch gibt er zugleich einem möglichen Konstruktionswillen ein Ziel vor. Das Wort „konstruieren“ hat bei Heidegger meistens einen schlechten Klang⁴². An unserer Stelle,

⁴⁰ Brief an Hartmut Buchner vom 18.6.1950, in: „Vorträge und Aufsätze“, Pfullingen 1954, 183.

⁴¹ Unterstreichungen von mir, G. H.

⁴² So z. B. SuZ 11. 16. 28. 33. 50. 109. 260. 302. 303.

wo es – in Anführungszeichen gesetzt – offenbar nicht einfach abwertend gemeint ist, darf es wohl im Sinne jener „Konstruktion“ gehört werden, ohne die auch die Phänomenologie nicht auskommt⁴³. Freilich muß das so Konstruierte dann auch phänomenal ausweisbar oder doch durch eine entsprechende Erfahrung bezeugt sein; eben darauf aber bezieht sich wohl die spürbare Skepsis des zitierten Satzes.

Nun aber zur Sache! Was ist der Gehalt des Ausdrucks: „ursprünglichere und ‚unendliche‘ Zeitlichkeit“? Zunächst ist klar: hier wird ein Schnitt mit der Tradition gemacht: die Ewigkeit Gottes soll von der Zeitlichkeit her gedeutet werden, nicht umgekehrt. Diese soll natürlich verstanden werden als die Einheit von Zukünftigkei, Gewesenheit und Gegenwart, wie wir das zu referieren versucht haben.

Bevor wir diesen Satz näher deuten können, stellt sich zunächst eine Vorfrage: Ist hier die Ewigkeit im Sinne der Seinsweise Gottes selber gemeint oder im Sinne der Art und Weise des Erscheinens Gottes? M. a. W.: Bezieht sich Heideggers Vorschlag auf die Seiendheit (essentia) oder auf das endliche Da-sein Gottes?

b) *Zeitlichkeit als Seinsweise Gottes?*

Vom Wortlaut her legt sich die erste Deutung nahe. Was wäre dann, bezogen auf die Zeitlichkeit, die Bedeutung der Adjektive *ursprünglich* und – in Anführungszeichen! – „*unendlich*“? Mir ist keine Stelle in den veröffentlichten Heidegger-Texten bekannt, wo er selbst die uns interessierende Ausdeutung vornähme. In dieser Lage ist es vielleicht erlaubt, zu einem etwas zweifelhaften Hilfsmittel zu greifen.

Im Vorwort ihres Buches „Meister Eckhart“ (1. Aufl. Frankfurt a. M. 1935, 2. Aufl. 1957) schreibt Käte Oltmanns: „Diese Arbeit verdankt ihre Entstehung einer Anregung durch Professor Heidegger. Wieviel sie im ganzen der Philosophie Heideggers schuldet, kann jeder ermesen, der sich mit dieser beschäftigt hat; sie bildet so sehr die Voraussetzung dieser Arbeit, daß es nicht möglich war, im einzelnen auf Beziehungen hinzuweisen“ (S. 10). Vielleicht darf die Dissertation seiner Schülerin als eine Quelle für Heideggers Denken zur Ewigkeit genommen werden, da sich Heidegger Zeit seines Lebens immer wieder mit Eckhart⁴⁴ befaßt hat,

⁴³ Vgl. SuZ 197. 375. 376. 378.

⁴⁴ Dem Aufsatz „Über den Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft“, dem seine Habilitations-Probevorlesung zugrundlag, hat Heidegger als Motto einen (leicht abgewandelten) Satz von Meister Eckhart (aus dessen 32. Predigt, Quint Bd. 2, 1971, 132 ff.) vorangesetzt: „Zeit ist das, was sich *wandelt* und *mannigfaltigt*, Ewigkeit hält sich einfach.“ (S. 357) In seiner Habilitationsschrift selbst kündigt er übrigens (S. 344 Anm. 2), eine ausführliche Interpretation der Eckhartschen Mystik „im Zusammenhang mit der Metaphysik des Wahrheitsproblems“ an; aber nichts davon ist erschienen. Für das WS 1919/1920 kündigte er eine Vorlesung an über „Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik“. Auch diese Vorlesung wurde zwar angekündigt, aber nicht gehalten (vgl. *Sheehan*, Lehrjahre [s. Anm. 12] 130 Anm. 81). – Weitere Stellen über Eckhart bei Heidegger: Vorträge und Aufsätze 126; Gelassenheit 36; Was heißt Denken? 96; Der Satz vom Grund 71; GA 24, 127; GA 26, 56; GA 31, 6; GA 33, 46; GA 39, 123. 134; GA 42, 54. 205.

ohne doch selbst etwas Zusammenhängendes zu diesem Autor zu veröffentlichen. In der Tat klingt die Deutung, die Oltmanns vom Ewigkeitsbegriff Meister Eckharts gibt, stark nach Heidegger. Sie findet auch bei Eckhart eine Ablehnung des *nunc stans aeternitatis* und den Begriff einer bewegten Ewigkeit: Auf der einen Seite steht das Abzulehnende: „ein bewegungsloses, gleichmäßig von Gegenwart angefülltes, stehendes Jetzt, das keine Vergangenheit und keine Zukunft ... hat“. Auf der anderen Seite steht die wahre Ewigkeit als die „in sich gespannte *Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*.“ (154). Zusammenfassend sagt die Schülerin Heideggers: „Die Ewigkeit ist also für E.[ckhart] kein unveränderliches Stehen und Bleiben sondern *Bewegung* und Geschehen, aber eine Bewegung, die in sich zurückläuft und darum in der Bewegung auch Ruhe ist. ... Wer ... wirkt, um zu wirken, dem ist das Wirken selbst Zweck, er findet darum im Wirken selbst Ruhe und Seligkeit“ (155f.). Das gilt wesentlich von Gott, aber auch vom guten Willen, der ohne Warum ist (153)⁴⁵.

Aber selbst wenn wir annehmen dürfen, aus der Arbeit von Oltmanns ließen sich Heideggers Gedanken entnehmen, bleibt die Frage, ob damit der Sinn des zu interpretierenden Textes aus SuZ 427 getroffen ist. Denn obwohl, dem vorliegenden Wortlaut nach, der Satz eine Aussage über das immanente Sein Gottes zu sein scheint, gibt die Rede von der „ursprünglichen und ‚unendlichen‘ Zeitlichkeit“ doch mehr Sinn, wenn man sie auf das endliche Da-sein des Ewigen bezieht. Für diese Deutungsmöglichkeit spricht nicht nur der allgemeine Duktus von SuZ, demzufolge „Sein“ nicht einfach als letzter Horizont vorausgesetzt, sondern in seinem (mehrfachen) Sinn erst aus dem Horizont der Zeit interpretiert werden soll.

Dafür spricht auch, in unserem Grundtext (SuZ 427) selbst, die skeptische Bemerkung zur Methode der Konstruktion des Ewigkeitsbegriffs: „Ob hierzu die *via negationis et eminentiae* einen möglichen Weg bieten könnte, bleibe dahingestellt.“ Die beiden genannten Wege stehen in engstem Zusammenhang mit dem Begriff der *analogia entis*, zu dem Heidegger sich ablehnend geäußert hat:

Wie kann *ens infinitum* und *ens finitum* beides *ens* genannt, beides im selben Begriff ‚Sein‘ begriffen werden? [Heidegger referiert hier die mittelalterlichen Fragen] ... Man hat sich aus der Schwierigkeit gerettet mit Hilfe der Analogie, die keine Lösung ist, sondern eine Formel. Der einzige [!], der die Lösung suchte, Meister Eckhart, sagt: Gott ‚ist‘ überhaupt nicht, weil ‚Sein‘ ein endliches Prädikat ist und von Gott gar nicht gesagt werden kann. (GA 33, 46 f.)⁴⁶

⁴⁵ Hervorhebungen von der Verfasserin. – Falls unsere Hypothese zuträfe, so wäre die Parallele zu Aristoteles frappant, bei dem ja auch das höchste Ergon eine Weise der *energeia* selbst wäre; der Unterschied läge dann nur darin, daß Aristoteles die Einsicht (*noesis*) für die höchste Weise der *energeia* hält, Eckhart aber das Wollen.

⁴⁶ *Aristoteles*: *Metaphysik IX*. Freiburger Vorlesung vom SS 1931 (GA 33, hrsg. v. H. Hüni, Frankfurt a. M. 1981).

Auch wenn man nicht so weit gehen will, ist doch mindestens zu beachten, daß eine bloß essentielle Bestimmung des Verhältnisses zwischen endlicher und unendlicher Zeitlichkeit „beide“ unvermeidlich als etwas Vorhandenes vorstellen und so verdecken wird; abstrahiert sie doch notwendig von der Offenbarkeitsweise sowohl der einen wie der anderen. Diese Offenbarkeitsweise aber betrifft immer beide zumal und hat sie so, allem begrifflichen Vergleich voraus, schon in ein existenzielles Verhältnis gesetzt.

Aus diesem Verhältnis müssen die Worte *ursprünglich* und „*unendlich*“ interpretiert werden. Das Prädikat „unendlich“ wird von Heidegger in Anführungszeichen gesetzt. In SuZ haben solche Anführungszeichen meistens die Funktion, einen überlieferten Ausdruck in dessen bisheriger, „ontischer“ Bedeutung zu zitieren; der Gegensatz wäre seine Umprägung⁴⁷ zu einem fundamentalontologischen Terminus. „Unendlich“ steht hier also im Gegensatz zur *klassisch* verstandenen Endlichkeit des Daseins, nicht zu jener „Endlichkeit“, die als Sein vom Ende her, d. h. als Zeitlichkeit anfänglich neu bestimmt wurde (SuZ 264. 330). D. h., daß diese Bestimmung nur in vorläufiger Weise übernommen, nicht aus dem Duktus des eigenen Denkens Heideggers hervorgegangen ist. Sie soll uns deswegen nicht weiter beschäftigen⁴⁸. „Ursprünglich“ meint wohl, daß die Zeitlichkeit Gottes am Ursprung des Übergangs von uneigentlicher zu eigentlicher Zeitigung des Daseins steht, d. h. zu jenem Zeitigungsmodus, der als der ursprüngliche bezeichnet wird (SuZ 329). Was dieses „Stehen am Ursprung“ des Näheren bedeutet, wird im Folgenden klarer werden.

c) *Der Augenblick als „Ort“ der Ewigkeit*

Je nachdem, ob die Zukünftigkeit des Daseins vom Werk her in dem Sinne gelebt wird, daß seine Zukünftigkeit vom Tod her verdrängt wird, oder so, daß alles Planen und Arbeiten überholt wird vom Vorlaufen in den Tod, in dem sich das Dasein seiner auf es zukommenden Wahrheit gewissermaßen entgegenhält, ergibt sich jeweils eine andere Weise der Zeitlichkeit, die Heidegger im Hinblick auf ihre Nähe zur Wesung der Wahrheit „un-eigentlich“ und „eigentlich“ nennt. Entsprechend ergeben sich auch zwei grundverschiedene Weisen existenzieller Gegenwart.

Grundlegend und meistens leben wir unsere Gegenwart so, daß wir uns verlieren in das Sich-Präsentierende, und dies so sehr, daß man die

⁴⁷ Von vielen Beispielen nur eines: *Welt* in Anführungszeichen ist das, was Descartes und Husserl darunter verstehen, – ohne Anführungszeichen das, was Heidegger darunter versteht. Vgl. *Fr.-W. von Herrmann*, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung zu „Sein und Zeit“. Bd. 1: „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein“, Frankfurt/M. 1987.

⁴⁸ Zur Unendlichkeit: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a. M. 1951, 222; Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 58.

dialektische Formulierung wagen kann, daß wir das Andere *sind*. Unsere eigene Weise, gegenwärtig zu sein, geht auf in der Präsenz des Präsenten, bei dem wir uns aufhalten. Die grundlegende Form der Selbstpräsenz, die wir als beruhigend empfinden, ist so eine Art von De-Präsenz (Bei-sich-Sein im Für-sich-selbst-abwesend-Sein).

Solche uneigentliche Gegenwart kann mehrere Formen haben: Im *Alltag* ist es das Aufgehen in dem, was mich gerade fasziniert, sei es als Gegenstand des Genießens oder des Besorgens, so daß es zur Ganzheit eines Lebensentwurfs und zur eigenen Entscheidung, die aus der Distanz zum jeweils Andrängenden lebt, nicht kommt⁴⁹. In der (schlechten) Unendlichkeit dieser je neu gegenwärtigen Möglichkeiten geht die in der Endlichkeit selbst liegende Möglichkeit, in die das Gewissen vorruft, unter. Ähnliches gilt nun für das *Wissenwollen* in Wissenschaft und Metaphysik: Auch es lebt aus einer Faszination durch die Gegenwart, diese erfahren als Horizont einer universalen Vorstellbarkeit, als zeitlos eidetische Präsentialität des Seienden als des vor uns Gebrachten. Es ist eine Gegenwart, die Vergangenes und Zukünftiges und Gegenwärtiges umfaßt und insofern nicht auf eine Differenz zu Vergangenheit und Zukunft bezogen ist. In diesem Sinne ist diese Gegenwart eine ewige Gegenwart. Dennoch bleibt sie als Horizont der Vorstellung auf eine je gelebte Gegenwart des Vorstellenden relativ, aber so, daß diese letztere Gegenwart einerseits nur als objektiv vorgestellte, unter möglichen Gegenwarten faktisch gerade realisierte erscheint, andererseits aber sich selbst von der Ewigkeit des Vorgestellten als solchen her stabilisiert und so aus der Übermacht der je eigenen Gewesenheit und Zukünftigkeit rettet.

Diese Gegenwart (sei es des alltäglichen Besorgens, sei es der wissenschaftlichen Objektivierung) wird nun von Heidegger in SuZ unter das Stichwort des „Verfallens“ gesetzt. Interessant an dieser Bestimmung ist in unserem Kontext nicht so sehr der Hinweis auf das distanzlose Verschossensein an das sich Präsentierende, auch nicht der Hinweis, daß das Dasein in solchem Verfall an das Unmittelbare die Möglichkeit des Selbstseins gewissermaßen ungenutzt verfallen läßt. Zu bedenken ist hier vor allem, daß in dieser Weise der Herrschaft des Gegenwärtigen die Gegenwart selbst das ihr eigene „Volumen“, den ihr eigenen Ereignischarakter aus Zukunft und Gewesenheit verliert und so gewissermaßen in sich zusammenfällt und zur bloßen Gegenwärtigkeit von Gegenwärtigem wird.

Darin liegt ein gewisses Paradox. Je mehr die Zukunft und die Gewesenheit ausgeschlossen sind und je „massiver“, „reiner“ Gegenwart her-

⁴⁹ Im Hintergrund dieser Analysen stehen natürlich Beschreibungen bei Kierkegaard (Aufgehen im ästhetischen Augenblick) und Pascal (Flucht aus der Gegenwart). Zu letzterem vgl. meine Studie: „Was heißt: in der Gegenwart leben? Überlegungen, angeregt durch einen Text von Pascal“, in: Ganzheitliches Denken. Festgabe für A. K. Wucherer-Huldenfeld zum 60. Geburtstag, hrsg. von Johann Figl und Erwin Waldschütz, Wien 1989, 47–58; Zur Beziehung Heidegger-Pascal: Teil 4.

vorkommt, desto mehr verfällt die Gegenwart selbst, in dem Sinne, in dem sie nicht als Horizont des ohne Tiefe sich präsentierenden Seienden aufgespannt, sondern als geschickliches „Heute“ (SuZ 397), als Situation (SuZ 338, 410) erfahren wird. In beiden Bedeutungen des Wortes aber ist Gegenwart nicht ohne ein entsprechendes Gegenwärtigen. Die eine Art des Gegenwärtigen ist dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch sich und damit auch seine Zeit an das besorgbare Gegenwärtige verliert (SuZ 410), bis dahin, daß sein Sein bei diesem selbst seinen Halt verliert und zur Aufenthaltslosigkeit der bloßen Zerstreuung degeneriert. Die andere Art des Gegenwärtigen ist das genaue Gegenphänomen dazu. Heidegger nennt es den „Augenblick“⁵⁰, wobei dieses Wort „im aktiven Sinn als Ekstase verstanden werden“ muß, nämlich als die „entschlossene, aber in der Entschlossenheit gehaltene Entrückung an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet“ (SuZ 338).

Das Wort „Augenblick“ hat im Denken schon eine lange Tradition, in der es, klassisch formuliert, im Zusammenhang steht mit der Kreuzung oder dem In-eins-Fall von Zeit und Ewigkeit⁵¹. Für Heidegger sind besonders die Ausführungen Kierkegaards zum Augenblick wichtig⁵².

Was wir hier mit ‚Augenblick‘ bezeichnen, ist dasjenige, was Kierkegaard zum erstenmal in der Philosophie wirklich begriffen hat – ein Begreifen, mit dem seit der Antike die *Möglichkeit* einer vollkommen neuen Epoche der Philosophie beginnt (GA 29/30⁵³, 225).

Freilich hat Kierkegaard selbst diese Möglichkeit nicht ergriffen.

S. Kierkegaard hat das *existenzielle* Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen, was nicht schon bedeutet, daß ihm auch die existenziale Interpretation entsprechend gelungen ist. Er bleibt am vulgären Zeitbegriff haften und bestimmt den Augenblick mithilfe von Jetzt und Ewigkeit. (SuZ 338)

Anders als Kierkegaard interpretiert Heidegger nicht den Augenblick im Hinblick auf eine schon gefüllte Idee der Ewigkeit, sondern bezeichnet den Augenblick als das Nadelöhr, durch das allein ein Blick auf das mit dem Wort „Ewigkeit“ Gemeinte – also auf das Göttliche – möglich ist. Heidegger versucht,

die Ewigkeit als Augenblick aus der Jähe des gelichteten Anwesens und [...] nach ihrer Wesensherkunft aus der anfänglichen ‚Zeit‘ zu bedenken⁵⁴.

Wenn die Ewigkeit aus dem Augenblick zu denken ist, kann es sich nur darum handeln, wie das Göttliche sein Da-sein, seine Offenbarkeit hat. Dabei wird die Bedeutungskomponente des Wortes „Augenblick“, die etwas Plötzliches, gleich wieder Verschwindendes meint, durchaus aufge-

⁵⁰ Vgl. SuZ 338, 344–350, 371, 385f, 390f, 387, 410, 427; auch: GA 29/30 [s. Anm. 34], 223–225, 427f.

⁵¹ Platon, Parmenides 155 d ff.; Vgl. Werner Beierwaltes, Ἐξαίφνης, oder: Die Paradoxie des Augenblicks, in: PhJ 74 [1966/67] 271–283.

⁵² Besonders in der Einleitung zum 3. Kapitel von „Der Begriff Angst“.

⁵³ Siehe Anm. 34.

⁵⁴ Nietzsche, Bd. II, Pfullingen 1961, 335.

nommen (SuZ 371). Was Heidegger hier meint, wird an einer Stelle deutlich, wo er den Vers „So ist schnellvergänglich alles Himmlische. Aber umsonst nicht“ aus Hölderlins „Friedensfeier“ auslegt.

Die Vergänglichkeit des Ewigen ist nicht umsonst, sondern gerade das Vorbeigehen ist die Art der Anwesenheit der Götter, die Flüchtigkeit eines kaum faßbaren Winkes, der im Nu des Vorüberganges alle Seligkeit und alle Schrecken zeigen kann. Der Gott hat eigene Maße, einen Augenblick nur währt er, kaum berührend die Wohnungen der Menschen, und diese wissen eigentlich nicht, was es ist [...]. Aber der Vorübergang war doch auch nichts, und „lange / Gedenken sie dess und fragen, wer es gewesen.“ Das lange Gedenken und Behalten in der Erinnerung ist die Art, in der die Nähe der Götter sich gleichsam entfaltet [...] Wenn sie [die Menschen] frage die lange Zeit in ihrer Gewesenheit ausgedauert haben, dann wird ihnen die wahre Kenntnis, dann kommt das Gewesene, das noch Wesende, auf sie zu. Die erahnte Sendung eröffnet den Auftrag, und dieser gründet jene neu⁵⁵.

Heidegger spricht hier – durch die Vermittlung Hölderlins – von Erfahrungen, die sich nicht aus der Philosophie selbst ergeben. Der Philosoph weiß von sich her nichts von der Ewigkeit. Davon aber meint der Glaube etwas zu wissen, und solches Wissen bezeugt die Theologie. Gemeint ist hier die Theologie des christlichen Glaubens. (Eine andere Theologie wird von Heidegger nicht in Betracht gezogen). Warum kann, auch philosophisch gesehen, wenn überhaupt, nur der Glaube das Ewige „haben“ und dann auch theologisch bestimmen? Die Begründung ergibt sich als Folge der allgemeinen erkenntnistheoretischen These, die weiter oben in Erinnerung gerufen wurde: daß alle sachbezogene Aussage das Endresultat einer Auslegung ist, d. h. eines Versuchs, sich etwas zum Begriff zu bringen, was sich ontisch-existenziell schon gemeldet hat und ontisch-existenziell schon verstanden ist. Daraus ergibt sich eine mögliche Zusammenarbeit zwischen Philosophie und Theologie, etwa in der Weise, wie sie von Heidegger in seinen Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ von 1927 beschrieben wird: Der Glaube bringt die Bezeugung der Realität, der Philosoph hilft dem Theologen bei der Formulierung, aber nur in einem prohibitiven Sinn: indem er diesen darauf aufmerksam macht, wenn er dabei ist, seine Grundphänomene durch eine inadäquate Begrifflichkeit zu verdecken. Was Heidegger hier über die Augenblicklichkeit der Anwesenheit des Göttlichen sagt, kann, so scheint es, sich die aus dem Glauben der Bibel lebende Theologie durchaus zu eigen machen.

Wenn Gott sich nach den biblischen Zeugnissen offenbart, dann immer so, daß Glaube notwendig wird, weil die Offenbarung nicht dazu da ist, die metaphysische Neugier zu stillen und beruhigende Erkenntnisse vom Jenseits zu vermitteln, sondern zurückwirft in das profane menschliche Leben, um Leben neu zu gestalten in ganz schlichter menschlicher Umkehr und in Sendung. Außerdem: Gott ist auch für die Bibel keineswegs immer und keineswegs geradezu offenbar, so wie etwa Himmel und

⁵⁵ GA 39 [s. Anm. 37] 111 f.

Erde, sondern nur gelegentlich, und dann jäh: unantizipierbar, unhaltbar. Deswegen hat die Offenbarung in der Bibel meistens keine präsentische Form, sondern ist erst ein Bewußtwerden im nachhinein: man denke etwa an den Besuch der geheimnisvollen Drei bei Abraham an der Eiche vom Mamre (Gen 18), an die Offenbarungen des auferstandenen Jesus vor den Emmaus-Jüngern (Lk 24, 31 f.) oder am See von Galiläa (Jo 21, 12), an den Tod des Offenbarers als die Bedingung der Offenbarung (Jo 14, 25 f. 16, 7–14). Sie ist deshalb darauf angewiesen, daß sie von einem gläubigen Herzen hin und her gewendet und bedacht wird (Ps 1; Lk 2, 19.51)⁵⁶.

Allerdings: So problemlos, wie es jetzt scheint, sind die Verhältnisse zwischen Heideggers Fragen nach dem Wesen der Ewigkeit und der theologischen Rede vom Ewigen nun doch wieder nicht. Wie er es in der schon zitierten Einleitung zu seinem Marburger Vortrag „Der Begriff der Zeit“ vom Juli 1924⁵⁷ sagte, will Heidegger es den Theologen nicht leichter, sondern schwerer machen:

Wenn der Zugang zu Gott der Glaube ist und das Sich-einlassen mit der Ewigkeit nichts anderes als dieser Glaube, dann wird die Philosophie die Ewigkeit nie haben [...] Die folgende Behandlung ist nicht theologisch. Theologisch – und es bleibt Ihnen unbenommen, sie so zu verstehen – kann die Behandlung der Zeit nur den Sinn haben, die Frage nach der Ewigkeit schwieriger zu machen, sie in der rechten Weise vorzubereiten und eigentlich zu stellen.

Die Erschwerung liegt darin, daß Heidegger den Theologen zumutet, auf die Metaphysik als Folie ihrer Aussagen zu verzichten. Damit aber gerät nicht nur der Status der Theologie als Wissenschaft von zeitlos gültigen Sachverhalten ins Wanken; der Theologe wird, wie der Gläubige, resolut auf die Zeitlichkeit der Offenbarung verwiesen, welche ja keineswegs als die zeitliche Offenbarung ewiger Wahrheiten verstanden werden darf; die Situation des christlichen Theologen müßte dann resoluter als die Situation eines Zwischen ergriffen werden: zwischen dem Tod (und der lebendigen Selbstbezeugung) Jesu und seiner Wiederkunft, zwischen dem Anfang und der Vollendung des Neuen Bundes; die sichtbare Kirche wäre dann nicht das wahre und definitive Gottesvolk, sondern eine Zwischenlösung, usw.

Mit dem Verzicht auf den metaphysischen Hintergrund wird aber noch etwas anderes problematisch: nämlich der Bezug der jeweiligen Weisen des Anwesens und Abwesens auf einunddieselbe, immerwährend

⁵⁶ Es wäre hier noch anzufügen, daß Offenbarung auf Bezeugung angewiesen ist. Denn der normale Fall der Glaubens ist der Glaube des „Jüngers zweiter Hand“, nicht der Glaube des unmittelbaren Offenbarungsempfängers. Denn die wenigen Offenbarungsträger gibt es wegen der vielen Gläubigen, die auf ihr Wort hin glauben, und nicht umgekehrt, so daß es im Sinne der biblischen Offenbarung ein Unsinn ist, darüber zu klagen, daß man nicht selbst unmittelbar Offenbarung bekommen hat, – was doch auch der Wunsch jedes religiös gestimmten Phänomenologen sein müßte. Denn es gehört zum Sinn der Offenbarung, Gemeinschaft zu stiften und nicht private Gottessucht zu stillen.

⁵⁷ Siehe Anm. 10.

seiende Gottheit. Dieser Einschnitt geht tiefer und hängt auch nicht notwendig mit dem ersten Verzicht zusammen. Heidegger scheint nämlich die Ewigkeit nicht nur vom Augenblick her, sondern *als* Augenblick⁵⁸ zu denken; für ihn „währt“ nicht nur die *Anwesenheit* des Gottes, sondern dieser *selbst* „nur einen Augenblick“⁵⁹.

Diese Aussagen schockieren, da sie nicht nur grundlegenden metaphysischen Überzeugungen widersprechen, sondern auch das Selbstverständnis des gott-bezogenen Menschen verletzen. Man kann versuchen, ihnen einen Sinn abzugewinnen, indem man darauf hinweist, daß bei den Griechen gelegentlich göttliche Namen nicht so sehr auf definite personale Gestalten, sondern auf bestimmte Ereignisse bezogen wurden. Heidegger würde sich an dieser Auffassung des „Seins“ des Göttlichen orientieren. Eine andere Verständnismöglichkeit ergibt sich, wenn man bedenkt, daß für Heidegger die Welt der griechischen Götter versunken, die geschichtsprägende Macht des jüdisch-christlichen Glaubens aber erschöpft war. So war es für ihn nicht mehr möglich, das Göttliche an die Identität eines bestimmten Gottes-Namens (JHVH) oder die Identität des Namens eines Mittlers oder einer Folge von Mittlern zu binden. Was bleibt, ist so nur noch die Identität eines Göttlichen überhaupt, die zwar mehr sein soll als die Identität einer bloßen Kategorie des Göttlichen, wobei dieser Überschuß aber nicht nur inhaltlich, sondern auch ontologisch unbestimmt bleibt. Im Hinblick auf dieses Göttliche überhaupt könnte man dann sagen, daß ein wirklicher Gott (in dem das Göttliche so gestalthaft da ist, daß sich um seine „Anwesenheit“ herum je eine sinnerfüllte „Welt“ entfaltet) nur eine beschränkte Zeit „währt“. Aber beide Auskünfte können nicht befriedigen. Sie lassen Heideggers Aussagen über die Ewigkeit zu sehr von fragwürdigen Meinungen abhängen und beschränken so von vornherein ihren rein philosophischen Sinn.

Worin liegt dieser? Weiter oben wurden zwei Modi der Gegenwart unterschieden. Dabei zeigte sich: die Gegenwart, die zum distanzlosen Besorgen und Anschauen gehört, ist eine Gegenwart, die in der Gegenwärtigkeit des Besorgten und Angeschauten gewissermaßen auf- und damit untergeht. Gegenwart als solche, und d. h. in ihrem „Volumen“, in ihrer Lebendigkeit, in ihrem ekstatischen Charakter entfaltet sich erst im Augenblick. Erst hier tritt sie als ein eigenes Phänomen hervor. Gewiß darf die Gegenwart nicht völlig losgelöst werden von der jeweiligen Gegenwärtigkeit von Seiendem, auch nicht dann, wenn sie als Situation verstanden wird. Dennoch kann so etwas wie „Situation“, „Heute“, nicht vom gegenwärtigen Seienden her verstanden werden.

Mir scheint, daß man hier noch einen Schritt weiter machen darf. Die Gegenwart als solche entfaltet sich zwar überhaupt erst im augenblickli-

⁵⁸ Siehe den weiter oben zitierten Text aus *Nietzsche* II [Anm. 54] 335.

⁵⁹ Siehe den weiter oben zitierten Text aus GA 39 [s. Anm. 37] 111.

chen Aufgang der Situation oder jedenfalls mehr als im Verfallen an das Gegenwärtige. Fällt sie aber damit schlechthin zusammen? Versenkt man sich in den inneren Sinn des Gegenwarts-Phänomens, so legt sich nahe zu sagen: nein. Vielmehr ist die Situation eher als das konkrete Da-sein der Gegenwart zu kennzeichnen. In ihr liegt eine Möglichkeit der Erfahrung von Gegenwart als solcher. Wie aber kommt es zu dieser Erfahrung? Sicher nur selten. Wenn Gegenwart als solche gegenwärtig wird – nicht in der Reflexion, sondern in der Erfahrung und von sich her, geschieht etwas, was man in der Sprache der Tradition ein Berührtwerden der Zeit durch die Ewigkeit nennen kann und was Heidegger letztlich mit seinem „Augenblick“ anzielt.

Dieser Augenblick ereignet sich für gewöhnlich nur, wenn mannigfache Vorbedingungen von Seiten des Menschen erfüllt sind. Diese Bedingungen aber genügen von sich her nicht, ihn hervorzubringen. Vielmehr ereignet sich der Augenblick je von sich her. In diesem „Von sich her“ liegt ein Verweis auf etwas, was *im* Menschen diesen übersteigt. Es ist die Selbstzeitigung endlicher Gegenwart. Gegenwart ist einerseits wesentlich Zeit-Spielraum für das Besorgen und Handeln, andererseits aber ihrem Sinne nach mehr als nur Spielraum. Die Selbstzeitigung der Gegenwart gestattet keinen Blick in ein Jenseits ihrer, wohl aber einen Einblick in ihr inneres Gefüge. Gerade in ihrem „von sich her“ kann sie ein neues Verständnis des Ewigen mit sich bringen. In ihrer Ursprünglichkeit liegt ein Wink in die „ursprüngliche Zeitlichkeit“, als die Heidegger die Ewigkeit Gottes zu deuten versuchte, insofern diese „nichts als Zeit“⁶⁰ ist, d. h. nicht neben oder über der Zeitlichkeit, sondern in dieser angesiedelt werden muß.

Der Mensch sucht zwar einen Weg aus der Vergänglichkeit und dem Wechsel in das Bleibende, aus dem Schmerz der Zeitlichkeit hinüber in ein Ewiges. Die Ewigkeit selbst aber entzieht sich auf diesem Weg. Denn ihr Da-sein ist gerade die Zeitlichkeit.

⁶⁰ So Heidegger in GA 39 [s. Anm. 37] 54 und 55, wo er eine Formulierung Hölderlins am Ende seiner „Anmerkungen zum Ödipus“ (Hellingrath V, 181; Beißner/Schmidt II, 736) auf einen prinzipiellen Sinn hin interpretiert.

Ferrara/Florenz (1438/9) und vier weitere konziliare Reunionsversuche

VON HERMANN JOSEF SIEBEN S. J.

Vor genau 550 Jahren, am 6. Juli 1439, kam es in der Kathedrale von Florenz mit der Verlesung der Unionsbulle *Laetentur coeli* in lateinischer und griechischer Sprache zu einer leider nur kurzfristigen Wiedervereinigung der Ost- und Westkirche. Dem feierlichen Akt waren über ein Jahr dauernde intensive Reunionsverhandlungen vorausgegangen. Ab 1433 hatte es, mit Pausen dazwischen, schon ähnliche Einigungsgespräche mit den Hussiten auf dem Konzil von Basel gegeben. Die Geschichte bezeugt noch eine Reihe weiterer Versuche, im Rahmen eines Konzils Reunionsgespräche mit getrennten Kirchen zu führen. Wir nehmen die 550-Jahr-Feier des Konzils von Ferrara-Florenz zum Anlaß, einige solcher konziliarer Reunionsverhandlungen im Zusammenhang zu behandeln. Was uns besonders dabei interessiert, ist ihr äußerer Ablauf, der nähere *modus procedendi*. Wir berichten anderswo über die Hindernisse, die der Anwendung der *via concilii* zur Wiedervereinigung der Kirchen im Wege standen und wie man diese Hindernisse aus dem Wege geräumt hat¹. Im vorliegenden Beitrag knüpfen wir unmittelbar an diese Ausführungen an, indem wir fünf Fälle von Reunionsverhandlungen im Rahmen von Konzilien näher beleuchten. Wegen der besseren Quellenlage beschränken wir uns dabei auf Konzilien des zweiten Jahrtausends, die freilich ihrer Natur und Bedeutung nach sehr verschieden sind.

Wir beginnen mit einem sehr wenig bekannten Konzil, dem von Nympha² in Kleinasien aus dem Jahre 1234, einem griechischen Konzil, das Wiedervereinigungsverhandlungen mit Vertretern des Papstes führte. Es folgt ein Blick auf die eben genannten Verhandlungen des Konzils von Basel mit den Böhmen (1433) und des Konzils von Florenz (1438/9) mit den Griechen. Auf dem Konzil von Trient gab es in der zweiten Sitzungsperiode 1551 Ansätze zu Verhandlungen mit den Protestanten, auf dem französischen Nationalkonzil von Poissy, 10 Jahre später, schließlich den Versuch einer Verständigung mit den französischen Calvinisten. Die Auswahl gerade dieser fünf konziliaren Unionsverhandlungen ist durch die Quellenlage nahegelegt. Die auf uns gekommenen Protokolle und Aufzeichnungen sind von einer Vollständigkeit und Qualität, wie wir sie sonst nicht finden.

¹ Vgl. „Die *via concilii* zur Wiedervereinigung der Kirchen. Befürwortende Stimmen, Hindernisse, konkrete Projekte. Ein historischer Exkurs (13.–17. Jhd.)“ (im Druck).

² Auch Nymphaea, 28 km östlich von Smyrna, heute Nymphi oder türkisch Nif. Nympha war im 13. und 14. Jahrhundert eine recht wohlhabende Stadt, eine der bevorzugten Sitze der griechischen Kaiser.