

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1919-1944

BAND 60

PHÄNOMENOLOGIE DES RELIGIÖSEN LEBENS



VITTORIO KLOSTERMANN

FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

**PHÄNOMENOLOGIE
DES RELIGIÖSEN LEBENS**

1. EINLEITUNG IN DIE PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGION
2. AUGUSTINUS UND DER NEUPLATONISMUS
3. DIE PHILOSOPHISCHEN GRUNDLAGEN
DER MITTELALTERLICHEN MYSTIK



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

1. Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1920/21
herausgegeben von Matthias Jung und Thomas Regehly

2. Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1921
herausgegeben von Claudius Strube

3. Ausarbeitungen und Entwürfe
zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19
herausgegeben von Claudius Strube

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1995

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder
unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen
und zu verbreiten.

Satz: Libro, Kriftel

Druck: Druckhaus Beltz, Hemsbach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier · Printed in Germany

ISBN 3-465-02845-7 kt · ISBN 3-465-02846-5 Ln

INHALT

EINLEITUNG IN DIE PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGION *Wintersemester 1920/21*

ERSTER TEIL METHODISCHE EINLEITUNG PHILOSOPHIE, FAKTISCHE LEBENSERFAHRUNG UND RELIGIONSPHÄNOMENOLOGIE

Erstes Kapitel

Philosophische Begriffsbildung und faktische Lebenserfahrung

§ 1. Die Eigentümlichkeit der philosophischen Begriffe	3
§ 2. Zum Titel der Vorlesung	5
§ 3. Faktische Lebenserfahrung als Ausgangspunkt	9
§ 4. Die Kenntnissnahme	14

Zweites Kapitel

Religionsphilosophische Tendenzen der Gegenwart

§ 5. Die Religionsphilosophie von Troeltsch	19
a) Psychologie	20
b) Erkenntnistheorie	21
c) Geschichtsphilosophie	23
d) Metaphysik	24
§ 6. Kritische Betrachtungen	26

Drittes Kapitel

Das Phänomen des Historischen

§ 7. Das Historische als Kernphänomen	31
a) Das »historische Denken«	33
b) Der Begriff des Historischen	34
c) Das Historische in der faktischen Lebenserfahrung	37

§ 8. Der Kampf des Lebens gegen das Historische	38
a) Der platonische Weg	39
b) Radikales Sich-Ausliefern	40
c) Kompromiß zwischen den beiden Positionen	44
§ 9. Sicherungstendenzen	45
a) Der Bezug der Sicherungstendenz	45
b) Der Sinn des Historischen selbst	49
c) Genügt die Sicherung?	51
§ 10. Die Bekümmernng des faktischen Daseins	52

Viertes Kapitel

Formalisierung und formale Anzeige

§ 11. Der allgemeine Sinn von »historisch«	55
§ 12. Generalisierung und Formalisierung	57
§ 13. Die »formale Anzeige«	62

ZWEITER TEIL

PHÄNOMENOLOGISCHE EXPLIKATION KONKRETER RELIGIÖSER
PHÄNOMENE IM ANSCHLUSS AN PAULINISCHE BRIEFE

Erstes Kapitel

Phänomenologische Interpretation des Galaterbriefes

§ 14. Einleitung	67
§ 15. Einzelbemerkungen zum Text	69
§ 16. Die Grundhaltung des Paulus	72

Zweites Kapitel

Aufgabe und Gegenstand der Religionsphilosophie

§ 17. Das phänomenologische Verstehen	75
§ 18. Phänomenologie der Religion und Religionsgeschichte	76
§ 19. Grundbestimmungen der urchristlichen Religiosität	78
§ 20. Das Phänomen der Verkündigung	80
§ 21. Vorgriffe der Betrachtung	81
§ 22. Das Schema der phänomenologischen Explikation	83

Drittes Kapitel
Phänomenologische Explikation
des ersten Briefes an die Thessalonicher

§ 23.	Methodische Schwierigkeiten	87
§ 24.	Die »Situation«	90
§ 25.	Das »Gewordensein« der Thessalonicher	93
§ 26.	Die Erwartung der Parusie	98

Viertes Kapitel
Der zweite Brief an die Thessalonicher

§ 27.	Die Erwartung der Parusie im zweiten Thessalonicherbrief	106
§ 28.	Die Antichrist-Verkündigung	110
§ 29.	Dogma und Vollzugszusammenhang	112

Fünftes Kapitel
Charakteristik der urchristlichen Lebenserfahrung

§ 30.	Faktische Lebenserfahrung und Verkündigung	116
§ 31.	Der Bezugssinn der urchristlichen Religiosität	118
§ 32.	Christliche Faktizität als Vollzug	121
§ 33.	Der Vollzugszusammenhang als »Wissen«	123

ANHANG

Aufzeichnungen und Entwürfe zur Vorlesung

Galater-Brief [zu § 16]		127
Religiöse Erfahrung und Explikation [zu § 17]		128
Methodisches zu Paulus (I) [zu den §§ 18 und 19]		129
Methodisches zu Paulus (II) [zu den §§ 20 und 21]		132
Methodisches zu Paulus (III) [zu § 22]		135
Die hermeneutischen Vorgriffe [zu § 22]		137
Phänomenologie der paulinischen Verkündigung (I) (I Thess) [zu den §§ 23-26]		137
Phänomenologie der paulinischen Verkündigung (II) (I Thess) [zu den §§ 23-26]		140
Phänomenologie der paulinischen Verkündigung (III) (I Thess) [zu den §§ 23-26]		141

Phänomenologie der paulinischen Verkündigung (IV) [zu den §§ 23-26]	142
Phänomenologie der paulinischen Verkündigung (V) [zu den §§ 23-26]	143
Vollzugsgeschichtliches Verstehen [zu § 24]	147
Eschatologie I (I Thess) [zu § 26]	149
Eschatologie II (I Thess) [zu § 26]	151
Eschatologie III (II Thess) [zu den §§ 27 und 28]	153
Eschatologie IV (II Thess) [zu den §§ 28 und 29]	156

AUGUSTINUS UND DER NEUPLATONISMUS

Sommersemester 1921

EINLEITENDER TEIL

AUGUSTINUS-AUFASSUNGEN

§ 1.	Die Augustinus-Auffassung von Ernst Troeltsch	160
§ 2.	Die Augustinus-Auffassung von Adolf v. Harnack	162
§ 3.	Die Augustinus-Auffassung von Wilhelm Dilthey	163
§ 4.	Das Problem der historischen Objektivität	165
§ 5.	Diskussion der drei Augustinus-Auffassungen nach ihrem Zugangssinn	166
§ 6.	Diskussion der Augustinus-Auffassungen nach ihrer Motiva- tionsbasis für den Zugangsansatz und Zugangsvollzug	168
	a) Die Motivationszentren der drei Auffassungen	168
	b) Abgrenzung gegen objektgeschichtliche Betrachtungen	169
	c) Abgrenzung gegen historisch-typologische Betrachtungen	172

HAUPTTEIL

PHÄNOMENOLOGISCHE INTERPRETATION

VON CONFSSIONES LIBER X

§ 7.	Vorbereitungen zur Interpretation	175
	a) Augustins retractatio der Confessiones	175
	b) Die Gruppierung der Kapitel	176
§ 8.	Die Einleitung in das 10. Buch. Erstes bis siebentes Kapitel	177
	a) Das Motiv des confiteri vor Gott und vor den Menschen	177
	b) Das Wissen um sich selbst	178
	c) Die Gegenständlichkeit Gottes	179
	d) Das Wesen der Seele	180
§ 9.	Die memoria. Achtes bis neunzehntes Kapitel	182
	a) Das Staunen über die memoria	182
	b) Sinnliche Gegenstände	183
	c) Unsinnliche Gegenstände	184
	d) Das discere und die theoretischen Akte	185
	e) Die Affekte und ihre Gegebenheitsweisen	186
	f) Ipse mihi occurro	187

	g) Die Aporie bezüglich der oblivio	188
	h) Was heißt Suchen?	189
§ 10.	Von der beata vita. Zwanzigstes bis dreiundzwanzigstes Kapitel .	192
	a) Das Wie des Habens der vita beata	192
	b) Das gaudium de veritate	198
	c) Die veritas in der Abfallsrichtung	199
§ 11.	Das Wie des Fragens und Hörens. Vierundzwanzigstes bis siebenundzwanzigstes Kapitel	202
§ 12.	Das curare (Bekümmertsein) als Grundcharakter des faktischen Lebens. Achtundzwanzigstes und neunundzwanzigstes Kapitel .	205
	a) Die Zerstreung des Lebens	205
	b) Die Zwiespältigkeit des Lebens	206
§ 13.	Die erste Form der tentatio: concupiscentia carnis. Dreißigstes bis vierunddreißigstes Kapitel	210
	a) Die drei Richtungen der Defluxionsmöglichkeit	210
	b) Das Problem des »Ich bin«	212
	c) Voluptas	214
	d) Illecebra odorum	216
	e) Voluptas aurium	217
	f) Voluptas oculorum	218
	g) Operatores et sectatores pulchritudinum exteriorum	219
§ 14.	Die zweite Form der tentatio: concupiscentia oculorum Fünfunddreißigstes Kapitel	222
	a) Videre in carne und videre per carnem	222
	b) Das neugierige Sich-Umsehen in der Welt	224
§ 15.	Die dritte Form der tentatio: ambitio saeculi. Sechsenddreißigstes bis achtunddreißigstes Kapitel	227
	a) Vergleich der beiden ersten Formen der Versuchung	227
	b) Timeri velle und amari velle	228
	c) Amor laudis	232
	d) Die echte Richtung des placere	234
§ 16.	Die Selbstwichtignahme vor sich selbst. Neununddreißigstes Kapitel	237
§ 17.	Molestia – die Faktizität des Lebens	241
	a) Das Wie des Seins des Lebens	241
	b) Molestia – die Gefährdung des Sichselbsthabens	244

ANHANG I

Notizen und Entwürfe zur Vorlesung

Augustinus »Confessiones« – »confiteri«, »interpretari« [zu § 7 b]	247
Zur Destruktion von Confessiones X [zu § 7 b]	247
Fragevollzugszusammenhang [zu § 8 b]	248
Tentatio [zu § 12 a]	248
[Oneri mihi sum] [zu § 12 a]	249
[zu § 13 a]	252
Tentatio [zu § 13 a, b]	253
Das Phänomen der tentatio [zu § 13 c]	255
Licht [zu § 13 f]	256
Deus lux [zu § 13 g]	257
Tentatio: in carne – per carnem [zu § 14 a]	258
[Vergleich der drei Formen der tentatio] [zu § 15 a]	258
Axiologisierung [zu § 15 b-d]	259
[Agnoscere ordinem] [zu § 15 c]	260
[zu § 15 c]	261
[Vier Problemgruppen]	263
Sünde	264
Axiologisierung [zu § 17]	265
[Molestia] [zu § 17]	266
[Exploratio]	266
[Angst]	268
[Das Wider-wärtige, die Versuchung, die Anfechtung]	269
Zur Destruktion Plotins	269

ANHANG II

Ergänzungen aus der Nachschrift von Oskar Becker

1. Continentia [Ergänzung zu § 12 a]	270
2. Uti und frui [Ergänzung zu § 12 b]	271
3. Tentatio [Ergänzung im Anschluß an § 12 b]	273

4. Das confiteri und der Begriff der Sünde [Ergänzung im Anschluß an § 13 b]	283
5. Augustins Stellung zur Kunst («De musica») [Ergänzung im Anschluß an § 13 e]	284
6. Videre (lucem) Deum [Ergänzung im Anschluß an § 13 g]	286
7. Zwischenbetrachtung über timor castus [Ergänzung im Anschluß an § 16]	293
8. Das Sein des Selbst [Schlußstück der Vorlesung]	298

DIE PHILOSOPHISCHEN GRUNDLAGEN
DER MITTELALTERLICHEN MYSTIK

*[Ausarbeitungen und Entwürfe
zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19]*

Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik	303
Mystik im Mittelalter	306
Mystik (Direktiven)	308
Aufbau (Ansätze)	309
Glaube und Wissen	310
Irrationalismus	311
Historische Vorgegebenheit und Wesensfindung	311
[Religiöse Phänomene]	312
Das religiöse Apriori	312
Irrationalität bei Meister Eckhart	315
Zu Schleiermachers zweiter Rede »Über das Wesen der Religion«	319
Phänomenologie des religiösen Erlebnisses und der Religion	322
Das Absolute	324
Hegels ursprüngliche, früheste Stellung zur Religion – und Konsequenzen	328
Probleme	328
Glaube	329
Frömmigkeit – Glaube	329
Zu: Schleiermacher, »Der christliche Glaube« – und Religions- phänomenologie überhaupt	330
Das Heilige	332
Zu den Sermones Bernardi in canticum canticorum (Serm. III)	334

* * *

<i>Nachwort der Herausgeber der Vorlesung Wintersemester 1920/21</i>	339
<i>Nachwort des Herausgebers der Vorlesung Sommersemester 1921 und der Ausarbeitungen und Entwürfe 1918/19</i>	345

EINLEITUNG IN DIE PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGION

Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1920/21

ERSTER TEIL

METHODISCHE EINLEITUNG PHILOSOPHIE, FAKTISCHE LEBENSERFAHRUNG UND RELIGIONSPHÄNOMENOLOGIE

ERSTES KAPITEL .

Philosophische Begriffsbildung und faktische Lebenserfahrung

§ 1. Die Eigentümlichkeit der philosophischen Begriffe

Es ist notwendig, die Bedeutung der Worte der Ankündigung der Vorlesung vorläufig zu bestimmen. Dies ist in der Eigentümlichkeit der philosophischen Begriffe begründet. In den Einzelwissenschaften sind die Begriffe bestimmt durch die Einordnung in einen Sachzusammenhang und dadurch um so genauer festgelegt, je besser jener Zusammenhang bekannt ist. Philosophische Begriffe dagegen sind schwankend, vag, mannigfaltig, fließend, wie sich das auch in dem Wechsel der philosophischen Standpunkte zeigt. Aber jene Unsicherheit der philosophischen Begriffe ist nicht ausschließlich in dem Wechsel der Standpunkte begründet; es gehört vielmehr zum Sinn der philosophischen Begriffe selbst, daß sie immer unsicher bleiben. Die Zugangsmöglichkeit zu den philosophischen Begriffen ist eine ganz andere als die zu den wissenschaftlichen Begriffen. Die Philosophie hat keinen objektiv ausgeformten Sachzusammenhang zur Verfügung, in den die Begriffe eingeordnet werden können, um so ihre Bestimmung zu erhalten. Es besteht ein prinzipieller Unterschied zwischen Wissenschaft und Philosophie. Das ist vorläufig eine These, die sich im Laufe der Betrachtung erweisen

wird. (Es liegt bloß an der Notwendigkeit der sprachlichen Formulierung, daß es eine These, ein Satz ist.)

Wir können aber einen bequemeren Weg einschlagen, um die Notwendigkeit einer Vorverständigung über die Begriffe der Überschrift einzusehen. Wir reden von philosophischen und wissenschaftlichen »Begriffen«, von »Einleitungen« in die Wissenschaften und in die Phänomenologie. Es zeigt sich also trotz des prinzipiellen Unterschieds zwischen Wissenschaft und Philosophie eine gewisse Gemeinsamkeit. Woher kommt das? Philosophie, so könnte man denken, ist ebenso ein rationales, erkennendes Verhalten wie das wissenschaftliche Verhalten. Von da aus ergibt sich die Idee des »Satzes überhaupt«, des »Begriffs überhaupt« u.s.w. Doch ist diese Auffassung nicht frei von dem Vorurteil einer Philosophie als Wissenschaft. Die Idee der wissenschaftlichen Erkenntnisse und Begriffe darf nicht auf Grund einer Ausweitung des Begriffes vom wissenschaftlichen Satz zu dem des Satzes überhaupt in die Philosophie hineingetragen werden, als ob die rationalen Zusammenhänge in Wissenschaft und Philosophie dieselben wären. Immerhin: es gibt ein »nivelliertes« Auffassen der philosophischen und der wissenschaftlichen »Begriffe« und »Sätze«. Sie begegnen sich im »faktischen Leben« in der Sphäre der sprachlichen Darstellung und Mitteilung als »Bedeutungen«, die »verstanden« werden. Sie sind zunächst gegeneinander gar nicht signalisiert. Wir müssen dieser »nivellierten« Auffassung nachgehen. Denn wir müssen einsehen, daß das Verstehen philosophischer Begriffe ein anderes ist als das der wissenschaftlichen Begriffe.

Ist diese ganze Betrachtung nicht ein fortwährendes Behandeln von Vorfragen? Man drückt sich scheinbar in der einleitenden Sphäre herum; aus der Not der Unfähigkeit zu positiven Schöpfungen macht man eine Tugend. Der Vorwurf, sich ständig in Vorfragen zu drehen, ist der Philosophie nur dann zu machen, wenn man den Maßstab zu ihrer Beurteilung aus der Idee der Wissenschaften entnimmt und von ihr die Lösung konkreter Probleme und den Aufbau einer Weltanschauung for-

dert. Ich will diese Not der Philosophie, sich immer in Vorfragen zu drehen, so sehr steigern und so sehr wach erhalten, daß sie in der Tat zu einer Tugend wird. Über das Eigentliche in der Philosophie selbst habe ich Ihnen nichts zu sagen. Ich werde nichts bringen, was stofflich interessant wäre oder zu Herzen ginge. Unsere Aufgabe ist viel beschränkter.

§ 2. Zum Titel der Vorlesung

Der Titel dieser Vorlesung lautet: »Einleitung in die Phänomenologie der Religion«. Man kann ihm einen dreifach nuancierten Sinn geben, je nachdem, welches Hauptwort man in ihm betont. Wir müssen uns über die drei Begriffe »Einleitung«, »Phänomenologie« – dies soll uns dasselbe bedeuten wie »Philosophie« – und »Religion« vorläufig verständigen. Dabei treffen wir bald auf ein eigenartiges Kernphänomen, das Problem des Historischen. Daraus ergibt sich dann die Begrenztheit unserer Aspirationen.

Wir beginnen mit der Aufklärung von Wortbedeutungen; aber wir weisen sofort auf die in ihnen angezeigten Gegenstandszusammenhänge hin und zwar so, daß diese Zusammenhänge fraglich werden.

1. Was bedeutet »Einleitung«?

Eine »Einleitung« in eine Wissenschaft pflegt etwas Dreifaches zu umfassen:

- a) die Umgrenzung des Sachgebiets;
- b) die Lehre von der methodischen Bearbeitung des Sachgebiets (a und b kann man zusammenfassen: Feststellung des Begriffs, des Ziels und der Aufgabe der Wissenschaft);
- c) die historische Betrachtung der bisherigen Versuche, die wissenschaftlichen Aufgaben zu stellen und zu lösen.

Kann man in dieser Weise auch in die Philosophie einleiten? Eine Einleitung in die Wissenschaften gibt das Sachgebiet und die methodische Bearbeitung des Sachgebiets (Ziel und Aufga-

be) und einen historischen Überblick über die verschiedenen Lösungsversuche. Wenn Wissenschaften und Philosophie verschieden sind, ist es fraglich, ob der Philosoph dieses Schema der Einleitung einfach übernehmen darf, wenn er das eigentlich Philosophische zu seinem Recht kommen lassen will. Man erkennt den Philosophen an seiner Einleitung in die Philosophie. Eine Einleitung nach dem üblichen Schema verdeckt die philosophischen Zusammenhänge. Eine Einleitung in die Biologie, die Chemie, die Literaturgeschichte sind sachhaltig sehr verschiedenartig, aber sie besitzen eine große formale Ähnlichkeit; sie befolgen alle dasselbe Schema. In der Idee der *Wissenschaft*, – nicht logisch-abstrakt, sondern konkret genommen als *Wissenschafts-Vollzug*, als wirkliche Forschung, Mitteilung, nicht etwa als reines rationales System verstanden – ist der Sinn des Einleitungsschemas verständlich motiviert. Die Wissenschaften entspringen nun historisch aus der Philosophie – und auch ihrem *Sinn* nach. »Entspringen« hat hier einen ganz bestimmten Sinn. Meist faßt man es so auf, daß aus einer allgemeinen Wissenschaft sich bestimmte Einzel-Disziplinen abgesplittert, d. h. sich verselbständigt haben. Hier ist gemeint: Entspringen als Determinieren eines bestimmten, von der Philosophie zuvor bearbeiteten Sachgebietes in selbständiger Methode. Dabei setzt man voraus, daß die Philosophie auch selbst eine Wissenschaft ist. Diese Auffassung des Entspringens der Wissenschaften aus der Philosophie als der »erkenntnismäßigen Befassung mit der Welt«, in der die Wissenschaften schon embryonal angelegt wären, ist ein Vorurteil, daß die heutige Auffassung der Philosophie in die Geschichte zurückprojiziert hat. *Nur eine bestimmte ausformende Modifikation eines in der Philosophie angelegten Momentes*, das aber in der Philosophie noch in seiner ursprünglichen Gestalt, also noch unmodifiziert liegt, *macht die Wissenschaften im Entspringen aus der Philosophie und durch die bestimmte Eigenart des Entspringens zu Wissenschaften*. In der Philosophie liegen die Wissenschaften also nicht. Das führt uns zur Frage: 2. Was heißt *Philosophie*?

Den Wissenschaftler interessieren die Einleitungsfragen nie so sehr wie die eigentlichen, konkreten wissenschaftlichen Probleme. Und es zeigt sich in der Einleitung, besonders wo sie auf's Philosophische kommt, eine gewisse, begründete Unsicherheit: Durch solche Urteile lassen wir uns nicht beirren. Vielleicht hat »Einleitung« in die Philosophie einen so wichtigen Sinn, daß die Einleitung bei jedem Schritt in die Philosophie mitbeachtet werden muß. Sie ist nicht nur Technik. Die Frage nach dem Wesen der Philosophie erscheint unfruchtbar und »akademisch«. Aber auch dies ist nur die Folge der üblichen Auffassung der Philosophie als einer Wissenschaft. Einen Philologen z. B. interessiert nicht das »Wesen« der Philologie. Aber den Philosophen beschäftigt ernstlich das Wesen der Philosophie, ehe er sich an die positive Arbeit macht. Es ist für die Philosophie nur dann ein Mangel, daß sie sich *immer* wieder über ihr Wesen klar werden muß, wenn die Idee der Wissenschaft als Norm angeführt wird. Wenn ein prinzipieller Unterschied besteht zwischen Philosophie und Wissenschaft, dann erst kann man die Geschichte der Philosophie wirklich philosophisch verstehen. Dann kann man nämlich die großen philosophischen Systeme unter der Leitung dieses Problems nach folgenden Gesichtspunkten betrachten:

1. Worin liegt das ursprüngliche Motiv der betreffenden Philosophie?
2. Welches sind die begrifflichen, erkenntnismäßigen Mittel der Realisierung dieses Motivs?
3. Sind diese Mittel aus dem Motiv der betreffenden Philosophie ursprünglich entsprungen, also nicht von anderen und gerade wissenschaftlichen Idealen übernommen?
4. Zeigen sich – wie in allen bisherigen Philosophien – bestimmte Bruchstellen, wo die Philosophie in das wissenschaftliche Fahrwasser einmündet?
5. Ist das Motiv der betreffenden Philosophie selbst ursprünglich oder ein aus anderen Lebensmotiven und Idealen abgenommenes?

In dieser Tendenz werden wir philosophiegeschichtliche Überlegungen anstellen. Wenn man Geschichte der Philosophie anders betrachtet, wird sie nur ein schönes Reden oder eine registrierende Beschäftigung.

Wie gelangen wir zum Selbstverständnis der Philosophie? Nur durch Philosophieren selbst, nicht durch wissenschaftliche Beweise und Definitionen, d. h. nicht durch Einordnung in einen allgemeinen, objektiv geformten Sachzusammenhang läßt sich das erreichen. Dies liegt im Begriff »Selbstverständnis«. Was Philosophie selbst ist, läßt sich wissenschaftlich nie zur Evidenz bringen, sondern nur im Philosophieren selbst klar machen. Man kann nicht Philosophie in der üblichen Weise definieren, nicht durch Einordnung in einen Sachzusammenhang charakterisieren, so wie man sagt: Chemie ist eine Wissenschaft und Malerei ist eine Kunst. Man hat auch versucht, die Philosophie in ein Begriffssystem einzuordnen, indem man sagt, daß Philosophie sich mit einem bestimmten Gegenstand in bestimmter Weise beschäftigt. Aber auch hier spielt bereits die wissenschaftliche Auffassung der Philosophie hinein. Die Prinzipien von Denken und Erkennen bleiben in ihnen ständig ungeklärt. Aber man kann doch auch von der Malerei, obwohl sie nicht Wissenschaft ist, in dieser Weise sprechen, z. B. sagen, sie sei eine Kunst! Dies ist in der Tat auch bei der Philosophie in einem *ganz formalen* Sinn berechtigt, welche Art des »Formalen« noch aufzuklären ist.

Das Problem des Selbstverständnisses der Philosophie wurde immer zu leicht genommen. Faßt man dies Problem radikal, so findet man, daß die Philosophie der faktischen Lebenserfahrung entspringt. Und dann springt sie in der faktischen Lebenserfahrung in diese selbst zurück. Der Begriff der faktischen Lebenserfahrung ist fundamental. Mit der Bezeichnung der Philosophie als erkennendes, rationales Verhalten ist gar nichts gesagt; man verfällt so dem Ideal der Wissenschaft. Es wird hierdurch gerade die Hauptschwierigkeit verdeckt.

§ 3. *Faktische Lebenserfahrung als Ausgangspunkt*

Was heißt »faktische Lebenserfahrung«? »Erfahrung« bezeichnet: 1. die erfahrende Betätigung, 2. das durch sie Erfahrene. Wir brauchen aber mit Absicht das Wort in seiner doppelten Bedeutung, weil das gerade das Wesentliche der faktischen Lebenserfahrung ausdrückt, daß das erfahrende Selbst und das Erfahrene nicht wie Dinge auseinandergerissen werden. »Erfahren« heißt nicht »zur Kenntnis nehmen«, sondern das Sich-Auseinander-Setzen mit, das Sich-Behaupten der Gestalten des Erfahrenen. Es hat sowohl einen passiven wie einen aktiven Sinn. »Faktisch« bedeutet nicht naturwirklich, nicht kausalbestimmt, und nicht dingwirklich. Der Begriff »faktisch« darf nicht von bestimmten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus gedeutet werden; er wird nur vom Begriff des »Historischen« her verständlich. Zugleich aber ist die »faktische Lebenserfahrung« eine Gefahrzone der selbständigen Philosophie, weil sich bereits in dieser Zone die Ambitionen der Wissenschaften geltend machen.

Die Auffassung, als seien Philosophie und Wissenschaft objektive Sinngebilde, abgelöste Sätze und Satzzusammenhänge, muß beseitigt werden. Werden die Wissenschaften im allgemeinen philosophisch problematisch genommen, so werden sie *wissenschaftstheoretisch* auf ihren *abgelösten* Wahrheits- und Satzzusammenhang hin untersucht. Man muß die konkreten Wissenschaften selbst in ihrem *Vollzug* erfassen; der Wissenschaftsprozeß als historischer muß selbst zugrunde gelegt werden. Dies wird in der gegenwärtigen Philosophie nicht nur übersehen, sondern absichtlich abgewiesen; es darf in ihr keine Rolle spielen. Wir vertreten die These: Wissenschaft ist prinzipiell verschieden von Philosophie. Dies muß überlegt werden.

Alle großen Philosophen wollten die Philosophie zum Rang einer Wissenschaft erheben, wodurch ein Mangel der jeweiligen Philosophie (daß sie eben noch nicht Wissenschaft ist) eingestanden ist. Man ist deshalb gerichtet auf eine strenge

wissenschaftliche Philosophie. *Ist Strenge ein überwissenschaftlicher Begriff?* Der Begriff und Sinn von *Strenge* ist ursprünglich ein philosophischer, *nicht* ein wissenschaftlicher; nur die Philosophie ist ursprünglich streng; sie besitzt eine Strenge, der gegenüber alle Strenge der Wissenschaft eine bloß abgeleitete ist.

Die ständige Bemühung der Philosophie, ihren eigenen Begriff zu bestimmen, gehört zu ihrem eigentlichen Motiv. Dagegen ist es einer wissenschaftlichen Philosophie nie möglich, den Vorwurf des ewigen Verharrens in »erkenntnistheoretischen« Vorüberlegungen zurückzuweisen. Die Philosophie ist von der »Säkularisierung« zur Wissenschaft, auch zur wissenschaftlichen Weltanschauungslehre zu befreien. Positiv ist das Abkunftverhältnis der Wissenschaft von der Philosophie zu bestimmen. Man nimmt heute meist einen Standpunkt des Kompromisses ein: Philosophie sei im Einzelnen Wissenschaft, ihre Gesamt Tendenz sei aber, Weltanschauung zu geben. Aber die Begriffe »Wissenschaft« und »Weltanschauung« bleiben dabei vage und ungeklärt. Wie kann man zum Selbstverständnis der Philosophie kommen? Offenbar ist durch die These von vorneherein der Weg der wissenschaftlichen Deduktion abgeschnitten. Auch nicht durch Angabe des »Gegenstands« der Philosophie; vielleicht beschäftigt sich Philosophie gar nicht mit einem Objekt. Man darf vielleicht gar nicht nach ihrem Gegenstande fragen. Durch mystische Intuitionen würden wir das Problem von vorneherein abschneiden.

Der Ausgangspunkt des Weges zur Philosophie ist die *faktische Lebenserfahrung*. Aber es scheint, als ob die Philosophie aus der faktischen Lebenserfahrung wieder hinausführt. In der Tat führt jener Weg gewissermaßen nur *vor* die Philosophie, nicht *bis* zu ihr hin. Die Philosophie selbst ist nur durch eine Umwendung jenes Weges zu erreichen; aber nicht durch eine einfache Umwendung, so daß das Erkennen dadurch lediglich auf andere Gegenstände gerichtet würde; sondern, radikaler, durch eine eigentliche *Umwandlung*. Der Neukantianismus

(*Natorp*) kehrt den Prozeß der »Objektivierung« (der Gegenstandserkenntnis) einfach um, und gelangt so zur »Subjektivierung« (die den philosophisch-psychologischen Prozeß darstellen soll). Dabei wird nur der Gegenstand vom Objekt ins Subjekt gezogen, das Erkennen qua Erkennen bleibt aber dasselbe ungeklärte Phänomen.

Die faktische Lebenserfahrung ist etwas ganz Eigentümliches; es wird in ihr der Weg zur Philosophie ermöglicht, in ihr vollzieht sich auch die Umwendung, die zur Philosophie führt. Diese Schwierigkeit ist zu verstehen durch vorläufige Charakteristik des Phänomens der faktischen Lebenserfahrung. Lebenserfahrung ist mehr als bloße kenntnisnehmende Erfahrung, sie bedeutet die ganze aktive und passive Stellung des Menschen zur Welt: Sehen wir die faktische Lebenserfahrung nur nach der Richtung des erfahrenen Gehalts an, so bezeichnen wir das, was erfahren wird – das Erlebte –, als »Welt«, nicht als »Objekt«. »Welt« ist etwas, worin man *leben* kann (in einem Objekt kann man nicht leben). Die Welt kann man formal artikulieren als *Umwelt* (Milieu), als das, was uns begegnet, wozu nicht nur materielle Dinge, sondern auch ideale Gegenständlichkeiten, Wissenschaften, Kunst etc. gehören. In dieser Umwelt steht auch die *Mitwelt*, d. h. andere Menschen in einer ganz bestimmten faktischen Charakterisierung: als Student, Dozent, als Verwandte, Vorgesetzte etc. ÷ *nicht* als Exemplare der naturwissenschaftlichen Gattung homo sapiens u. ä. Endlich steht auch das *Ich-Selbst*, die *Selbstwelt*, in der faktischen Lebenserfahrung. Sofern es möglich ist, daß ich in Kunst und Wissenschaft aufgehen kann, so daß ich ganz in ihnen lebe, sind Kunst und Wissenschaft als *genuine Lebenswelten* zu bezeichnen. Aber auch sie sind in der Weise der Umwelt erfahren. Man kann aber die Phänomene nicht schroff voneinander abgrenzen, als losgelöste Gebilde betrachten, nach ihrem gegenseitigen Verhältnis fragen, sie in Gattungen und Arten einteilen usw. Das wäre schon eine Verunstaltung, ein Abgleiten in Erkenntnistheorie. Eine erkenntnistheoretisch betreffbare Schichtung und

Rangordnung dieser drei Welten wäre schon Vergewaltigung. Über das Verhältnis der Lebenswelten wird hier nichts ausgesagt. Hauptsache ist, daß sie der faktischen Lebenserfahrung *zugänglich* werden. Man kann nur die Art und Weise, das *Wie* des Erfahrens jener Welten charakterisieren. D. h. man kann nach dem *Bezugssinn* der faktischen Lebenserfahrung fragen. Es ist fraglich, ob das *Wie*, der Bezug, das, *was* erfahren wird, den *Gehalt*, bestimmt und wie dieser sich charakterisiert. Ferner werden wir die *Kenntnisnahme* oder das *erkennende Erfahren* herausheben, da ja Philosophie erkennendes Verhalten sein soll. Zunächst muß der Sinn der Kenntnisnahme verstanden sein aus dem Motiv des Erfahrens selbst.

Das Eigentümliche der faktischen Lebenserfahrung ist, daß das »wie ich mich zu den Dingen stelle«, die Art und Weise des Erfahrens, *nicht* mit erfahren wird. Vor aller Dekretierung, daß Philosophie Erkenntnis sei, muß an der faktischen Lebenserfahrung phänomenologisch herausgehoben werden, was dem Sinne des Erkennens nach zu diesem gehört. Die faktische Lebenserfahrung legt sich ganz in den *Gehalt*, das *Wie* geht höchstens in diesen mit ein. In diesem spielt sich aller Wechsel des Lebens ab. Im Laufe eines faktisch erlebten Tages beschäftige ich mich mit ganz verschiedenartigen Dingen, aber im faktischen Zuge des Lebens kommt mir das verschiedene *Wie* meines Reagierens auf jenes Verschiedenartige gar nicht zum Bewußtsein, sondern es begegnet mir höchstens in dem Gehalt selbst, den ich erfahre: Die faktische Lebenserfahrung zeigt eine *Indifferenz* in Bezug auf die Weise des Erfahrens. Sie kommt gar nicht auf den Gedanken, ihr könne etwas nicht zugänglich werden. Dieses faktische Erfahren bestreitet gleichsam alle Angelegenheiten des Lebens. Die Unterschiede und Akzentwechsel liegen ganz im Gehalt selbst. Diese Indifferenz begründet also die *Selbstgenügsamkeit* der faktischen Lebenserfahrung. Diese breitet sich auf alles aus; sie entscheidet auch die höchsten Dinge in dieser Selbstgenügsamkeit. Achten wir also auf die eigentümliche Indifferenz des faktischen Erfahrens zu allem fakti-

sehen Leben, so wird uns ein bestimmter durchgehender Sinn der Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt klar: Alles, was in der faktischen Lebenserfahrung erfahren wird, trägt den Charakter der *Bedeutsamkeit*; aller Gehalt trägt in ihr diesen Charakter. Damit ist aber noch gar nichts Erkenntnistheoretisches entschieden, weder im Sinn eines Realismus noch im Sinn eines Idealismus. In dieser Weise der Bedeutsamkeit, die den Gehalt des Erfahrens selbst bestimmt, erfahre ich alle meine faktischen Lebenssituationen. Das wird klar, wenn ich frage, wie ich *mich selbst* in der faktischen Lebenserfahrung erfahre: – keine Theorien!

Man pflegt meistens nur theoretisch ausgeformte Begriffe des Seelischen zu analysieren, aber das Selbst wird nicht Problem. Begriffe wie »Seele«, »Zusammenhang von Akten«, »transzendentes Bewußtsein«; Probleme wie das des »Zusammenhangs von Leib und Seele« – alles dies spielt für uns keine Rolle. Ich erfahre mich selbst im faktischen Leben weder als Erlebniszusammenhang, noch als Konglomerat von Akten und Vorgängen, nicht einmal als irgendein Ichobjekt in einem abgegrenzten Sinn, sondern in *dem, was* ich leiste, leide, was mir begegnet, in meinen Zuständen der Depression und Gehobenheit u. ä. Ich selbst *erfahre nicht einmal mein Ich in Abgesetztheit, sondern* bin dabei immer der Umwelt verhaftet. Dies Sich-Selbst-Erfahren ist nicht theoretische »Reflexion«, ist nicht »innere Wahrnehmung« u. ä., sondern selbstweltliche Erfahrung, weil das Erfahren selbst einen weltlichen Charakter hat, bedeutsamkeitsbetont ist, so zwar, daß die eigene erfahrene Selbstwelt faktisch gar nicht mehr von der Umwelt abgehoben ist. Diese Selbsterfahrung ist der einzig mögliche Ausgangspunkt für eine philosophische Psychologie, sofern man überhaupt eine solche ansetzen kann. Von vorgefaßten psychologischen Theorien zu dem Faktischen zurückkehren zu wollen, das ist ein verfehltes Unternehmen, weil alle diese Theorien gar nicht philosophisch motiviert sind. Man könnte einwenden: aber ich erfahre mich selbst doch auch faktisch, ohne besondere

Reflexion, *wie mir* zu Mute ist; ich weiß, daß *ich mich* jetzt ungeschickt benommen habe usw. Aber auch dieses *Wie* ist keine ausgeformte Weise des Verhaltens zu etwas, sondern eine umweltliche, faktisch in der Umwelt verhaftete Bedeutsamkeit. Das Faktische, von dem Kenntnis genommen wird, hat nicht Objekts-, sondern nur Bedeutsamkeitscharakter, der sich freilich zu einem ausgeformten Objektszusammenhang auswachsen kann.

Es ist in keiner Weise zu hoffen, daß das alles unmittelbar verstanden wird, sondern alle diese Dinge werden nur in einem beständigen Prozeß des Philosophierens, beständig neu wachsend, zugänglich. Es handelt sich hier nur darum, den Ansatz für das Verständnis der Philosophie selbst zu gewinnen.

§ 4. Die Kenntnisnahme

Betrachten wir nun das faktische Erkennen, die *Kenntnisnahme!* Das Erkannte hat in ihr keinen Objektcharakter, sondern ist als Bedeutsamkeit erfahren. Es zeigt sich nun ein Beziehen, ein Zusammenordnen, wobei sich ein Objektszusammenhang herausbildet, der eine bestimmte Logik trägt, eine Sachlogik, eine den bestimmten Sachverhalten eigentümliche Struktur. Faktisch höre ich in einer bestimmten Situation wissenschaftliche Vorträge, rede dann über alltägliche Dinge, im selben Zuge. Die Situation ist wesentlich dieselbe, gewechselt hat nur der Gehalt, ein bestimmter Einstellungswechsel kommt mir dabei nicht zu Bewußtsein. Auch die wissenschaftlichen Objekte sind stets zunächst im Charakter der faktischen Lebenserfahrung erkannt. Aber man kann die beziehende Tendenz bis zum Extrem treiben und sich richten auf den letzten Strukturzusammenhang der Gegenständlichkeit überhaupt (*Husserls* Idee einer apriorischen Gegenstandslogik). Sofern sich das Philosophieren aus dem faktischen Erfahren heraushebt, ist es dadurch charakterisiert, daß es sich mit höheren und höchsten Objekten beschäf-

tigt, mit den »ersten und letzten Dingen«. Außerdem wird in der Philosophie alles auf den Menschen und das für ihn Wichtige bezogen (Tendenz zur Weltanschauung). Auch im Subjekt-erfassen bleibt der Stil derselbe, auch dabei wird das Subjekt als Objekt betrachtet. So müßte freilich die Philosophie durch ihre wissenschaftliche Objektsbeziehung auch als Wissenschaft im Sinne des ausgeformten Erkennens bezeichnet werden.

Durch unsere Betrachtungen hat sich also die Schwierigkeit des Selbstverständnisses der Philosophie nur noch vergrößert. Wie ist eine andere Weise des Erfassens als die Kenntnisnahme zu motivieren? Die faktische Lebenserfahrung verdeckt immer wieder selbst eine etwa auftauchende philosophische Tendenz durch ihre Indifferenz und Selbstgenügsamkeit. In dieser selbstgenügsamen Bekümmernng fällt die faktische Lebenserfahrung ständig *ab* in die Bedeutsamkeit. Sie strebt ständig der Artikulation zur Wissenschaft und schließlich einer »wissenschaftlichen Kultur« zu. Daneben aber liegen in der faktischen Lebenserfahrung Motive rein philosophischer Haltung, die nur durch eine eigentümliche Umwendung des philosophischen Verhaltens herausgestellt werden können. Nicht nur dem Objekt und der Methode nach besteht der Unterschied zwischen Philosophie und Wissenschaft, sondern dieser ist prinzipiell radikaler Natur. Eine Selbstverständigung der Philosophie ist auch dann geboten, wenn man kein Abstammungsverhältnis der Wissenschaft aus der Philosophie annimmt. Bisher waren die Philosophen bemüht, gerade die faktische Lebenserfahrung als selbstverständliche Nebensächlichkeit abzutun, obwohl doch aus ihr gerade das Philosophieren entspringt, und in einer – allerdings ganz wesentlichen – Umkehr wieder in sie zurückspringt.

Wenn diese These zu Recht besteht, dann verschwindet jeder Kompromiß und jede Angleichung von Philosophie und Wissenschaft, mit deren Hilfe die Philosophie durch Jahrhunderte ihr Dasein gefristet hat. Ausgang sowohl wie Ziel der Philosophie ist die faktische Lebenserfahrung. Wenn die faktische

Lebenserfahrung Ausgangspunkt der Philosophie ist und wenn wir faktisch zwischen philosophischem und wissenschaftlichem Erkennen einen prinzipiellen Unterschied sehen, so muß die faktische Lebenserfahrung nicht nur Ausgangspunkt des Philosophierens sein, sondern gerade das, was das Philosophieren selbst wesentlich behindert.

Ich möchte behaupten, daß sämtliche von Ihnen, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, die sämtlichen Begriffe und Bestimmungen, die ich Ihnen gebe, beständig mißverstehen, und das muß so sein, das schadet zunächst gar nichts, sondern leistet für das Weiterkommen das, daß, wenn auch mißverständlich, bestimmte Phänomenzusammenhänge angezeigt sind, die in der späteren Betrachtung so angezeigt werden, daß ihr klarer Sinn verständlich wird.

Faktische Lebenserfahrung ist die »einstellungsmäßige, abfallende, bezugsmäßig-indifferente, selbstgenügsame Bedeutsamkeitsbekümmerung«. Achten wir zunächst auf den Bezugsinn. Da zeigt sich, daß der Verlauf dieses Erfahrens einen durchgehend indifferenten Charakter trägt, daß sich die Unterschiede dessen, was ich erfahre, in dem Gehalt abspielen. Daß ich mich in einem Konzert anders gestimmt fühle als in einer trivialen Unterhaltung, diesen Unterschied erfahre ich lediglich aus den Gehalten. Die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen kommt mir nur im erfahrenen Gehalte zum Bewußtsein. Die Weise des Dabeiseins und von der Welt Mitgenommenwerdens des Ich ist also eine indifferente; so indifferent, daß sie alles bestreitet, d. h. alle Aufgaben ohne Hemmung erledigt. Diese Auffassungsweise tendiert aber auf Abfall in die Bedeutsamkeit.

Bedeutsamkeit scheint dasselbe wie Wert zu sein, aber Wert ist schon das Produkt einer Theoretisierung und hat wie alle Theoretisierung aus der Philosophie zu verschwinden. Die reine Kenntnisnahme nimmt keine ausgeformten Objekte, sondern nur Bedeutsamkeitszusammenhänge zur Kenntnis. Diese tendieren aber zu einer Verselbständigung, die man geradezu in einer »Logik der Objekte«, der Objektszusammenhänge und

-beziehungen, darstellen kann. Eine entscheidende Rolle spielt die kenntnisnehmende Erfahrung in ihrer nicht abgehobenen Weise. In der abfallenden Tendenz der Lebenserfahrung formt sich immer mehr ein Objektszusammenhang heraus, der sich immer mehr stabilisiert. So kommt man zu einer *Logik der Umwelt*, sofern die Bedeutsamkeit in dem Objektszusammenhang spielt. Alle Wissenschaft ist bestrebt, darüber hinausgehend eine immer strengere Ordnung der Objekte auszubilden, d. h. eine *Sachlogik*, einen Sachzusammenhang, eine Logik, die in den Sachen selbst gelegen ist (eine andere für Kunstgeschichte z. B. als für Biologie etc.). Die wissenschaftliche Philosophie ist nichts als eine noch strengere Ausformung eines Gegenstandsgebiets. Es werden da Gegenstandsgebiete gebildet, die »über die sinnliche Erfahrung hinausgehen« etc. (*Platos Ideenwelt*). Aber die Einstellung zu den Gegenständen bleibt identisch dieselbe wie in den einzelnen Wissenschaften; der *Bezugssinn* bleibt derselbe. Nur eine andere Dimension von Gegenständen tritt auf, sofern sie befähigt sind, einen Zusammenhang tiefer zu erklären.

Die neuere Philosophie rückt das Bewußtsein in den Mittelpunkt (*Kant*). Das »Subjekt« ist, besonders in *Fichtes* Behandlung des Sachproblems, eine neue Form der Gegenständlichkeit gegenüber den anderen »Objekten«. Doch liegt auch hier, im Ausgang *Fichtes* von *Kants* praktischer Philosophie und unter Benutzung *Kantscher* Vorgriffe, eine im Grunde einstellungshafte Tendenz vor. Philosophie ist also (nach ihrer Geschichte zu schließen) immer eine möglichst strenge Ausformung von Objektszusammenhängen – obwohl der deutsche Idealismus die eigentümliche Schwierigkeit der Subjektserkenntnis gesehen hat.

Jetzt sehen wir gar nicht mehr ein, wie eine radikale Verschiedenheit von Philosophie und Wissenschaft bestehen soll. Die abfallende Tendenz der faktischen Lebenserfahrung, ständig in die Bedeutungszusammenhänge der faktisch erfahrenen Welt hinein zu tendieren, ihre Schwere gleichsam, bedingt eine

Tendenz auf einstellungshafte Objektbestimmung und Objektregulierung des faktisch gelebten Lebens. Der Sinn der faktischen Lebenserfahrung läuft also dem Sinn unserer These zuwider. Wir müssen uns in der faktischen Lebenserfahrung umsehen, um ein Motiv für ihre Umwendung zu gewinnen. Dieses Motiv zu finden ist zwar möglich, aber sehr schwierig. Wir wählen daher einen bequemeren Weg. Wir haben ja Kenntnis von der vergangenen und gegenwärtigen Philosophie. Das faktische Bestehen der Geschichte der Philosophie ist zwar an sich noch kein Motiv zum Philosophieren, aber man kann doch von ihr als einem Bildungsbesitz ausgehen und kann sich an ihr Motive zum Philosophieren klar machen. Um möglichst lebendig zu verstehen und streng dem Sinn der faktischen Lebenserfahrung folgend, sehen wir uns um in der Gegenwart und ihren philosophischen Tendenzen, nicht um sie philosophierend zu verstehen, sondern lediglich im Sinne der Kenntnisnahme, des faktischen Kenntnisnehmens. Der Kürze halber betrachten wir konkrete religionsphilosophische Tendenzen in ihren typischsten Vertretern.

ZWEITES KAPITEL

Religionsphilosophische Tendenzen der Gegenwart

§ 5. Die Religionsphilosophie von Troeltsch

Das Interesse für Religionsphilosophie ist gegenwärtig im Steigen begriffen. Selbst Damen schreiben Religionsphilosophie, und Philosophen, die ernst genommen sein wollen, begrüßen sie als die wichtigsten Erscheinungen seit Jahrzehnten! Man vergleiche z. B. die beiden in den »Vorträgen der Kantgesellschaft Heft 24« veröffentlichten Aufsätze: 1. Radbruch, »Zur Religionsphilosophie des Rechts« und 2. Tillich, »Über die Idee einer Theologie der Kultur«¹. Beide sind von *Troeltsch* beeinflusst. Im Folgenden wollen wir Troeltschs religionsphilosophische Position charakterisieren, da er der bedeutendste Vertreter der gegenwärtigen Religionsphilosophie ist. Sonstiges spielt sich unselbständig in der Theologie ab. Troeltsch besitzt eine große Kenntnis konkreten religionsphilosophischen Materials und auch der historischen Entwicklung der religionsphilosophischen Problematik. Er kommt von der Theologie her. Erschwert wird die Darstellung seiner Ansichten durch den öfteren Wechsel seines prinzipiellen philosophischen Standpunkts, wobei aber bemerkenswerterweise seine religionsphilosophische Position durchgehalten wird. Als Theologe aus *Ritschls* Schule war sein philosophischer Standpunkt zunächst von *Kant*, *Schleiermacher* und *Lotze* bestimmt. Geschichtsphilosophisch ist er abhängig von *Dilthey*. In den neunziger Jahren wandte sich Troeltsch der *Windelband-Rickertschen* »Wertphi-

¹ beide in: Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe von Gustav Radbruch und Paul Tillich. (Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft Nr. 24) Berlin 1919.

losophie« zu. In den letzten Jahren endlich ging er zu der *Bergson-Simmelschen* Position über. Von Bergson und Simmel aus verstand er Hegel und orientierte an ihm letztlich seine Geschichtsphilosophie. Welche Ziele stellt Troeltsch für die Religionsphilosophie auf? Sein Ziel ist die Erarbeitung einer wissenschaftlich gültigen Wesensbestimmung der Religion.

a) Psychologie

Es ist zunächst gefordert, die religiösen Phänomene zu *beschreiben* (»Positivismus«): unmittelbar, frei von Theorien, die Phänomene in sich selbst (vgl. die ähnliche Forderung *Max Webers* für die Soziologie)². Die religiösen Phänomene sind naiv, noch nicht abgeschliffen, zu betrachten (die Gebete, Kulte, Liturgien, und zwar im Verhalten großer religiöser Persönlichkeiten, Prediger, Reformatoren) und dann in (ihren) transzendentalen Urbedingtheiten zu kennzeichnen. Troeltsch unterscheidet zentrale und periphere religiöse Phänomene. Das Zentralphänomen ist der Glaube an die Gewinnung der Präsenz Gottes, wodurch prinzipiell das Sittengebot mitgegeben ist. Periphere Formen sind die Soziologie und Wirtschaftsethik der Religion, also ihre faktische Ausprägung in der geschichtlichen Welt (wie sie etwa Max Weber studiert hat). Zur Erreichung dieses Ziels hat sich die Religionsphilosophie der individual- und der völkerpsychologischen Methode zu bedienen, ferner der Psychopathologie, der Prähistorie, der Ethnologie und der amerikanischen Methode der Umfrage und der Statistik. Am besten wurde (nach Troeltsch) bisher die Beschreibung der religiösen Phänomene von *William James* (»Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit«)³ durchgeführt. (Hier steht Troeltsch unter

² Vgl. Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie. Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20. Gesamtausgabe Bd. 58, hrsg. von Hans-Helmuth Gander, Frankfurt a. M. 1993, S. 189-196.

³ William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York 1902. Dt.: *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltig-*

dem Einfluß der Jamesschen und Diltheyschen descriptiven Psychologie.) Troeltsch hat also alle psychologischen Grundtendenzen in sich aufgenommen.

b) Erkenntnistheorie

Auf diese psychologische Beschreibung folgt als zweite Aufgabe die *Erkenntnistheorie* der Religion und *des in den psychischen Vorgängen enthaltenen Gültigkeitsmomentes*. (Troeltsch, »Psychologie und Erkenntnistheorie«. Vortrag auf dem amerikanischen Kongreß für Religionsphilosophie 1904.)⁴ Es handelt sich darum, die vernunftmäßige Gesetzlichkeit der religiösen Ideenbildungen zu erforschen. Es sind bei diesen immer bestimmte *apriorische* Gesetzmäßigkeiten wirksam, die den religiösen Erscheinungen zu Grunde liegen. Die allgemeine *Erkenntnistheorie* hat die Problematik des Apriori im Allgemeinen schon festgelegt. (Troeltsch stützt sich hier auf die Windelband-Rikkertsche Erkenntnistheorie.) Es gibt ein synthetisches Apriori des Religiösen ähnlich wie ein logisches, ethisches oder ästhetisches Apriori. Diese Herausstellung dieses religiösen Apriori bedeutet die Fixierung der religiösen »Wahrheit« überhaupt, des *rationalen* Elementes im Religiösen. Troeltsch meint (besonders später) nicht rational im Sinne des Theoretisch-Rationalistischen, sondern rational heißt nur soviel als allgemeingültig oder vernunftnotwendig. Früher hat Troeltsch es als rationales Apriori bestimmt, später ist er von dieser Fassung abgerückt und sagt ohne jede inhaltliche Bestimmung, es sei kein rationales, sondern ein irrationales Apriori und es komme darauf an, das logische, ethische und ästhetische Apriori in Zusammenhang mit diesem religiösen zu bringen und zu sehen,

keit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens. Übersetzt von Georg Wobbermin. Leipzig 1907.

⁴ Vgl. Ernst Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft. Tübingen 1905, S. 18.

wie diese drei Apriori vom religiösen Apriori her ihre Verfestigung erhalten. Die Arbeit der Erkenntnistheorie der Religion ist *kritisch*, sie will das Faktisch-Psychologische vom Apriorisch-Gültigen trennen.

Faktische Lebenserfahrung hat (in diesem Zusammenhang) *nicht* die Funktion eines Bereichs oder Gebiets, in dem Objekte vorkommen. Mit Erfahrungsmonismus oder Monismustheorie hat sie nichts zu tun; *hier* wird nichts »erklärt«. Bei der Aufnahme und Klärung von vorliegenden Bedeutungszusammenhängen fragt die gegenwärtige Phänomenologie nicht streng genug nach dem Gültigkeitsrecht der faktischen Gegebenheiten. Die faktische Lebenserfahrung ist aber doch das Vorgegebene, aus dem freilich nicht »erklärt« werden darf. Phänomenologie ist keine Vorwissenschaft der Philosophie, sondern sie ist Philosophie selbst.

Die religionsphilosophische Arbeit der Gegenwart vollzieht sich vorwiegend in der Theologie selbst, und zwar hauptsächlich in der protestantischen Theologie; die katholische faßt die Probleme unter dem Aspekt der spezifisch katholischen Auffassung des Christentums. Die protestantische Theologie ist wesentlich abhängig von den jeweiligen philosophischen Hauptströmungen, an die sie sich jeweils anhaftet. Es ist ein Vorurteil der Religionsphilosophen, das Problem der Theologie mit einer kurzen Handbewegung erledigen zu können. Neben diesen Arbeiten kommt die Arbeit der *Religionspsychologie* in Betracht, über deren Ertrag wir später zu entscheiden haben. Sofern innerhalb der Philosophie das religionsphilosophische Problem angefaßt wird, ist zu vermuten, daß die jetzt ständig wachsende Annäherung an Fichte und Hegel ohne Zweifel zu einer Erneuerung der religionsphilosophischen Spekulation führen wird⁵. Mit dem Herantragen dieser Prinzipien wird das religi-

⁵ [Einschub aus der Nachschrift von Helene Weiß: cf. Ueberweg IV. § 43: Im Anschluß an Kant erkannte die moderne Theologie die Unbeweisbarkeit der christlichen Dogmen und baute daher die Dogmatik auf die persönliche Gewißheit des religiösen Erlebens auf unter Verzicht auf einen wissenschaft-

onsphilosophische Problem in eine bestimmte Richtung gedrängt, die wir später kritisch ablehnen werden. Aber jedenfalls hat diese spekulative Tendenz eine besondere Bedeutung für die Steigerung der religionsphilosophischen Arbeit, die ja zweifellos kommen wird. Daß die Literaten sich heute der Religionsphilosophie bemächtigt haben, dürfte Ihnen allen bekannt sein, soll Sie aber nicht weiter kümmern.

c) Geschichtsphilosophie

Auf Grund der Trennung des Psychologischen vom Apriorischen kann man erst die *geschichtliche* Notwendigkeit im Religiösen verfolgen. Die Religionsgeschichte betrachtet die Verwirklichung des religiösen Apriori im faktischen Verlaufe der Geistesgeschichte; aber nicht die bloßen Fakta, sondern die *Gesetze*, nach denen Religion sich historisch entwickelt. Zuerst hat *Hegel* dieses Ziel ins Auge gefaßt; aber seine konstruktive Methode ist zu verwerfen. Zwar wird es ohne Metaphysik nicht abgehen, aber nur eine »induktive« Metaphysik kann zugelassen werden. Die Geschichtsphilosophie der Religion hat dann auch die Gegenwart zu verstehen und die zukünftige Entwicklung der Religion vorauszubestimmen. Sie hat zu entscheiden, ob es zu einer allgemeinen Vernunftreligion kommen wird, in synkretistischer Weise aus den gegenwärtigen Weltreligionen entstanden (zu einem *evangelischen Katholizismus* nach *Söderblom*), – oder ob eine der positiven Religionen (Christentum, Buddhismus, Islam) in Zukunft allein herrschen wird.

lichen Beweis. So entsteht (ähnlich wie in Schleiermachers Glaubenslehre) lediglich eine psychologische Selbstbeobachtung des christlichen Glaubens, wobei im Sinne Lotzes die Werthöhe des Christentums als Garantie der Wahrheit und im Sinne des Pragmatismus sein »praktischer Lebenswert« geltend gemacht wird.]

d) Metaphysik

Diese ist eine Metaphysik der Gottesideen auf Grund sämtlicher unserer Erfahrungen von der Welt. Auch die kritische Erkenntnistheorie (Kant etc.) kann zu einer solchen Metaphysik kommen. Denn man kommt von dem teleologischen Zusammenhang des (transzendentalen) Bewußtseins zu einem letzten Sinn, der die Existenz Gottes fordert.

Die Religionsphilosophie hat *Troeltsch* eigentlich aus der Theologie herausgetrieben. Er zentrierte die Religionsphilosophie um das Problem einer Verbindung von Religionsgeschichte und -systematik (vgl. Albrecht Ritschl 1822-89). Dann versuchte er im Anschluß an Rickerts »Bewußtsein überhaupt« eine Verarbeitung und rationale Kritik des religionsgeschichtlichen Materials. Das Mißlingen dieses Versuchs trieb ihn zu dem Bruch mit der Theologie. Die neuere Religionsphilosophie will er durch eine »vorläufige Phänomenologie«, d. h. eine vorläufige Typenlehre der historischen Religionen stützen. Diese Beschreibung nennt er Religionspsychologie. Das zentrale Phänomen ist der Glaube an die Erlebbarkeit der Präsenz Gottes, peripher sind Mythologie, Ethos, Soziologie der Religion. Psychopathologie und Ethnologie zeigen, daß das Urphänomen aller Religionen die Mystik, das Einheitserlebnis in Gott ist. Wo immer Religion seelisch sich verwirklicht, sind apriorische Grundlagen notwendig, die dann eben die einzelnen psychischen Vorgänge als religiös kennzeichnen. Die Erkenntnistheorie der Religion soll analog dem theoretischen Apriori ein religiöses Apriori herausarbeiten, das eine Fixierung des Wahrheitsgehaltes, des »rationalen Momentes« der Religion bedeutet, durch das Religion erst möglich wird (vgl. Rickert). Ratio bedeutet später bei Troeltsch eine Normgemäßheit nicht nur im Logischen, sondern auch im Ethischen usw. Die Wiedervereinigung des so gefundenen und herausgehobenen Apriori mit den psychischen Erscheinungsweisen der Religion fällt der religiösen Metaphysik zu. Dem religiösen Apriori steht bei

Troeltsch eine höhere Geisteswelt gegenüber, deren Erfahrung das religiöse Grundphänomen ist. Religiöse Metaphysik ist etwas prinzipiell anderes bei Troeltsch als philosophische Metaphysik, ebenso wie religiöses Apriori etwas anderes ist als theoretisches Apriori. Alsdann kann eine historische Darstellung auf Grund eines geschichtsphilosophisch gewonnenen teleologischen Entwicklungsprinzips stattfinden. Dabei wird die Metaphysik mitwirken, aber nicht eine konstruktiv-dialektische Metaphysik wie die Hegels, sondern eine induktive Metaphysik der Religion. Ferner soll die Religionsphilosophie die weitere Entwicklung der Religion umgestalten und z. B. die Frage der reinen Vernunftreligion oder Synkretismus oder eine bevorzugte der großen Religionsformen (vgl. Söderblom) usw. lösen oder diskutieren. Die Metaphysik der Religion hat die Realität Gottes in den Weltzusammenhang einzuordnen. Sogar innerhalb einer erkenntnistheoretischen Philosophie wird die theologische Grundlage und der Sinn der Faktizität des Bewußtseins zu einem Gottesglauben führen.

Wir haben also vier religionsphilosophische Disziplinen: 1. Psychologie, 2. Erkenntnistheorie, 3. Geschichtsphilosophie, — diese drei zusammengefaßt bilden die *Religionswissenschaft* — und 4. *Metaphysik*, dies ist die eigentliche Religionsphilosophie. Die Religionswissenschaft ist eine philosophische Disziplin wie Logik, Ethik, Ästhetik, die Metaphysik ist auf diese als letztes Gebiet fundiert. Troeltsch selbst hat neben Einzeluntersuchungen (»Soziallehren des Christentums« etc.⁶) vor allem die Geschichtsphilosophie gepflegt. In ihrer prinzipiellen Begründung hat er sich gewandelt. Früher verstand er die Geschichte teleologisch, als Hinaufentwicklung. Neuerdings vindiziert er jeder religionsgeschichtlichen Epoche ihren eigenen Sinn; sie ist nicht mehr nur als bloßer Durchgangspunkt zu betrachten. Von der Erregtheit des Lebens gehen immer neue, rational nicht mehr

⁶ Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912.

faßbare Motive für die folgende Epoche aus. Die Religionen entspringen rationalen Momenten und spontanen Kräften des Lebens, sie haben ihren eigenen Sinn, der sich verselbständigt und so zum Antrieb einer Entwicklung wird. Ein logisch-dialektischer Zusammenhang ist nicht festzustellen; ein logisches Entwicklungsschema ist Vergewaltigung (vgl. Simmel und Bergson). Troeltsch stellt sich das Problem einer »historischen Dialektik« (vgl. seinen Aufsatz in der »historischen Zeitschrift«⁷). Er rückt damit von Rickerts Geschichtsphilosophie ab und kommt zu Dilthey (vgl. dessen »Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften«⁸) zurück. Seine Grundbegriffe sind »individuelle Totalität« und »Werdekontinuität«, nicht mehr »Entwicklung« (vgl. Diltheys »Wirkungszusammenhang«). Die daraus folgende Modifikation seiner Apriori-Begrifflichkeit hat Troeltsch noch nicht entwickelt. Ob er jetzt noch im Sinne Rickerts (vgl. Simmel) am Begriff des religiösen Apriori festhält, ist zweifelhaft. (Vgl. seine Kritik des Buchs von Otto, »Das Heilige« in den »Kantstudien« 1917⁹.)

§ 6. Kritische Betrachtungen

Wir wollen Troeltschs Stellung nicht kritisieren, sondern seine Grundposition noch schärfer verstehen. Es handelt sich darum, das Wesen der Religion wissenschaftlich gültig zu bestimmen. Troeltsch hat einen vierfachen Wesensbegriff von Religion:

1. das *psychologische* Wesen der Religion; die Gattungen ihrer Formbestimmtheit.

⁷ Ernst Troeltsch, Über den Begriff einer historischen Dialektik: I./II. Windelband, Rickert und Hegel. III. Der Marxismus. In: Historische Zeitschrift 119 und 120 (1919) und 120 (1919).

⁸ Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Erste Hälfte. In: Abhandlungen der Königl.-Preuss. Ak. d. Wiss. Jahrg. 1910. Phil.-hist. Kl.

⁹ Ernst Troeltsch, Zur Religionsphilosophie (aus Anlaß des Buches von R. Otto über »Das Heilige« 1917). In: Kantstudien 23 (1918).

2. das *erkenntnistheoretische* Wesen der Religion; das Apriori der religiösen Vernunft.

3. das *geschichtliche* Wesen der Religion, aufgefaßt als allgemeine Typologie; die Verwirklichung von (1) und (2) in der Geschichte.

4. das *metaphysische* Wesen der Religion: das Religiöse als Prinzip *alles* Apriori. (Stellung der Religion im ganzen Zusammenhang der Vernunft.)

Erst alle vier Begriffe geben einen Gesamtaspekt der Religionsphilosophie. Wir müssen nun verstehen, in welcher Weise sich diese Religionsphilosophie auf Religion bezieht, ob sie aus dem Sinn der Religion herauswächst oder ob nicht die Religion sogleich *gegenständlich* gefaßt wird und in philosophische Disziplinen eingezwängt wird; – d. h. eingeordnet wird in *Sachzusammenhänge*, die schon vor der Religion an sich bestanden. Es gibt auch eine Psychologie, Erkenntnistheorie, Geschichtsphilosophie, Metaphysik der Wissenschaft und der Kunst. Diese religionsphilosophischen Disziplinen entspringen also nicht der Religion qua Religion selbst. Von vornherein wird das Religiöse als *Objekt* betrachtet und eingeordnet. Die Religionsphilosophie selbst ist Religionswissenschaft. So wird die ganze Problematik zurückgeworfen auf die Auffassung der Philosophie selbst. Der Begriff der Religion wird sekundär. Man könnte ebensogut an eine Soziologie oder Ästhetik der Religion denken.

Ein treibendes Motto von Troeltschs Religionsphilosophie liegt in seiner *Auffassung der Reformation*. Er sieht in der Reformation nichts Neues, sondern meint, sie sei innerhalb der mittelalterlichen Sinnstruktur verlaufen. Das Neue komme erst im 18. Jahrhundert und im Deutschen Idealismus auf. So hat auch Troeltsch viele mittelalterliche und katholische Elemente in seine Religionsphilosophie aufgenommen. Man wirft ihm mit Recht vor, daß er, ähnlich wie Dilthey, für *Luther* kein Verständnis hat. Letztlich kommt es Troeltsch auf die *Metaphysik der Religion*, auf den *Gottesbeweis* an. Aber der Gottesbeweis ist nicht ursprünglich christlich, sondern hängt von dem Zu-

sammenhang des Christentums mit der griechischen Philosophie ab. Diese metaphysische Auffassung bestimmt auch Troeltschs Geschichtsphilosophie.

Wir wollen keine Kritik inhaltlicher Art treiben. Wir wollen sehen, wie sich Religion und Philosophie verhalten, wie die Religion für die Philosophie Gegenstand wird. Von Troeltsch wird die Religion in den vier religionsphilosophischen Disziplinen in einen fertigen Sachzusammenhang hineingestellt. Sofern die philosophische Weltbetrachtung sich in verschiedenen Gebieten bewegt, wird die Religion in diese Gebiete hineingestellt und gesehen, wie sie sich in ihnen ausdrückt. Damit entspringen die vier Wesensbegriffe der Religion. Die vier Gebiete sind nicht nur methodisch, sondern auch ihrem Sachcharakter nach getrennt. Die psychische Wirklichkeit ist ihrer Struktur und ihrem Seinscharakter nach etwas anderes als das apriorische Gebiet der Vernunftgesetzlichkeit, und dieses ist etwas anderes als die Wirklichkeit der Geschichte, insbesondere der Universalgeschichte, und diese ist etwas anderes als die letzte metaphysische Wirklichkeit, in der Gott gedacht wird. Wie die Gebiete zusammenhängen, darauf kommt es nicht an. Also die Religionsphilosophie bestimmt sich hier nicht nach der Religion selbst, sondern nach einem bestimmten Begriff der Philosophie, und zwar nach einem wissenschaftlichen. Es möchte scheinen, es würde in der Metaphysik von Troeltsch etwas Neues geboten, hier würde die Religion nicht mehr als Objekt betrachtet, sofern hier das Urphänomen, der *Glaube* an die Existenz Gottes, behandelt würde. Denn die Existenz Gottes würde dann ja nicht erkenntnismäßig gewonnen. Aber Troeltsch sagt, trotzdem müsse das »Objekt« des Glaubens als reales Objekt im Zusammenhang mit anderen realen Objekten betrachtet werden, sofern die Vernunft eine Einheit sei. In einer letzten universalen Objektbetrachtung soll das gesamte menschliche Erfahren auf Begriffe gebracht werden, muß also auch Gott als reales Objekt betrachtet werden. Hier wird auch verständlich, wie Troeltsch seine religionsphilosophische Posi-

tion unverändert beibehalten konnte beim Wechsel seiner prinzipiellen philosophischen Auffassungen. Die Religion ist für ihn von vornherein Objekt und kann als solches in verschiedene Sachzusammenhänge (entsprechend den verschiedenen philosophischen »Systemen«) hineingesetzt werden. So ist also gerade die Möglichkeit der ständigen Wandlung bei Troeltsch mit das stärkste Zeichen dafür, daß er die Religion als Objekt ansetzt.

Der Zusammenhang zwischen Religion und Wissenschaft ist nach Troeltsch kein erzwungener. Sofern sich Religion historisch in einem Kulturzusammenhang befindet, muß sie sich mit der Wissenschaft auseinandersetzen: Defensiv und negativ in der Apologetik, aber auch positiv kann die Religionswissenschaft, durch Vorausbestimmung der künftigen Religionsentwicklung, zur Weiterbildung der Religion etwas leisten. Wissenschaft macht zwar die Religion nicht, stellt aber für ihre Weiterentwicklung einen fruchtbaren Faktor dar. Das zeigt nach Troeltsch die Geschichte des Christentums: Durch sein Bündnis mit der antiken Philosophie habe dieses seine starke geschichtliche Position errungen. Allerdings sind gegenwärtig die Möglichkeiten religionsphilosophischer Erzeugnisse erschöpft. Es handelt sich nur um eine Heraushebung der richtigen Möglichkeit.

Was haben wir nun für unsere Zwecke von der Betrachtung Troeltschs gewonnen? Zunächst eine konkrete Vorstellung von Religionsphilosophie. Dann vier Bestimmungen, die man der Religion zusprechen kann: die psychologische, die vernunftapriorische, die geschichtliche und die metaphysische. Endlich, daß sich Philosophie objekterkennend zur Religion verhält. Wir haben also gegen unsere These von der radikalen Verschiedenheit von Philosophie und Wissenschaft argumentiert. Da nämlich die Philosophie die Religion zum Objekt ihrer Erkenntnis machen muß, so ist nicht einzusehen, wie sich Philosophie mit der Religion beschäftigen soll, wenn zwischen Philosophie und Wissenschaft (d. i. Objekterkenntnis) ein grundlegender Unter-

schied des Bezugssinnes bestehen soll. Werden nicht in der »Phänomenologie der Religion« ebenso wie z. B. in der Phänomenologie des ästhetischen Genusses die »Phänomene« zu Gegenständen der Betrachtung? Zunächst ist es doch nötig, daß man sich die Religion in ihrer Tatsächlichkeit ansieht, bevor man eine bestimmte philosophische Betrachtung an sie heranbringt.

DRITTES KAPITEL

Das Phänomen des Historischen

§ 7. *Das Historische als Kernphänomen*

Wir wollen nun versuchen, ein *Kernphänomen* herauszustellen, das die Sinnzusammenhänge der drei Titelworte durchherrscht (»Einleitung in die Phänomenologie der Religion«). Dieses Kernphänomen ist das »Historische«. Sofern wir es also darauf absehen, in dem unter der Titelbedeutung Gemeinten das Historische als Kernphänomen anzusetzen, werden wir in unmittelbarer Erfahrung nachsehen, inwiefern die Phänomene, die uns beschäftigen, als historische charakterisiert werden können. Inwiefern sind »Einleitung«, »Philosophie«, »Religion« *historische* Phänomene? Es scheint selbstverständlich zu sein, daß die Einleitung in eine Wissenschaft historisch ist. Wissenschaft ist ein Zusammenhang von zeitlos gültigen Sätzen. Der Prozeß des Einleitens verläuft dagegen in der Zeit, ist abhängig von dem jeweiligen, faktisch-historischen Stande der Wissenschaft etc. Ähnliches gilt für Philosophie und Religion. Sie unterstehen auch der historischen Entwicklung. Aber ist das Historische nicht gerade für die Philosophie, die ewig Gültiges sucht, gleichgültig? Ferner: Paßt nicht die Charakterisierung als »historisch« auf jedes beliebige Phänomen? Wenn wir nun aber behaupten, daß die philosophische Problematik sich prinzipiell aus dem Historischen motiviert, so ist das nur möglich, insofern der Begriff des Historischen vieldeutig ist. Jedenfalls ergibt sich die Notwendigkeit, das Problem des Historischen prinzipiell zu fassen und sich nicht bei den Betrachtungen des gesunden Menschenverstandes zu beruhigen.

Wir haben Philosophie und Religion charakterisiert durch

Subsumption unter das Historische: »Philosophie und Religion sind historische Phänomene.« (So wie: »Der Feldberg und der Kandel sind Berge«, oder: »Die Universität, das Münster, der Bahnhof sind Gebäude«.) Wie eine solche Charakterisierung der Philosophie möglich ist, ist ein Problem; sie besteht jedenfalls in der faktischen Lebenserfahrung. Allgemeinbegriffe werden wie Objekte behandelt, so daß man sich bei der Charakterisierung durch Allgemeinbegriffe im Kreise bewegt und nicht aus dem Objektbereich herauskommt. Es ist nun die Frage, ob die Möglichkeit besteht, einen anderen Sinn von »historisch« überhaupt aufzudecken, der in dieser Weise den Objekten gar nicht zugesprochen werden kann. Vielleicht ist der heutige Begriff des Historischen nur eine Ableitung dieses ursprünglichen. Zu diesem Zweck sehen wir noch etwas schärfer nach, in welchem Sinn die Charakterisierung »historisch«, die wir eben vollzogen haben, aufzufassen ist. Historisch besagt hier: Werden, Entstehen, in der Zeit Verlaufen; eine Charakterisierung, die einer Wirklichkeit zukommt. Sofern man in der Erkenntnisbetrachtung der Objektszusammenhänge steht, ist jede Charakterisierung oder Verwendung des Sinns von »historisch« immer durch diesen *Vorgriff auf das Objekt* bestimmt. Das *Objekt* ist historisch; es hat die *Eigenschaft*, in der Zeit zu verlaufen, sich zu wandeln.

Wir gehen nicht von der üblichen Geschichtsphilosophie aus, die ex professo die Aufgabe hat, das Historische zu behandeln. Wir meinen das Historische, wie es uns im Leben begegnet; nicht in der Geschichtswissenschaft. »Historisch« besagt nicht nur Verlaufen in der Zeit, d. h. nicht nur eine Charakterisierung, die einem Objektszusammenhang zukommt. In der faktischen Lebenserfahrung und in der geradlinigen, einstellunghaften Fortbildung der Philosophie erhält aber in Anlehnung an diese Auffassung das Historische den Charakter der Eigenschaft eines sich zeitlich wandelnden Objektes. In einem viel weiteren Sinne als das nur im Gehirn eines Logikers bestehende historische Faktum, das nur aus einer wissenschaftstheoreti-

schen Entleerung des lebendigen Phänomens resultiert, ist das Historische unmittelbare Lebendigkeit.

a) Das »historische Denken«

Das »historische Bewußtsein« soll unsere gegenwärtige Kultur vor anderen auszeichnen. Das historische Denken bestimmt tatsächlich unsere Kultur, es beunruhigt unsere Kultur: erstens, indem es aufreizt, anregt, stimuliert; zweitens, indem es hemmt. Es bedeutet 1. eine Erfüllung; das Leben gewinnt seinen Halt an der Mannigfaltigkeit des Historischen, 2. eine Last. Das Historische ist also eine Macht, gegen die sich das Leben zu behaupten sucht. Man müßte die Entwicklung des historischen Bewußtseins in der lebendigen Geistesgeschichte betrachten. Ich verweise Sie auf Dilthey, der allerdings, meiner Überzeugung nach, den Kern des Problems nicht gefaßt hat. Was Troeltsch darüber sagt, ist wesentlich von Dilthey beeinflusst und nur inhaltlich näher bestimmt, auch was er über die Reformation sagt.

1. Die Verweltlichung und Selbstgenügsamkeit des faktischen Lebens, daß man mit innerweltlichen Mitteln das eigene Leben sichern will, führt zu einer Toleranz gegenüber fremden Auffassungen, durch die man neue Sicherung gewinnen will. Daher die heutige Wut, geistige Gestalten zu verstehen, die Wut des Typisierens von Lebensformen, Kulturzeitaltern, die bis zum Glauben geht, damit sei das Letzte gewonnen. Man ruht darin aus und freut sich an der Mannigfaltigkeit des Lebens und seiner Gestalten. In dieser Panarchie des Verstehens kommt das historische Bewußtsein der Gegenwart zu seinem schärfsten Ausdruck. In diesem Sinn erfüllt das Historische das (gegenwärtige) Leben. Was aber als Geschichtslogik und Methodologie der Geschichte sich auftut, hat mit dieser lebendigen Geschichtlichkeit, die sich in unser Dasein gleichsam eingefressen hat, keine Fühlung.

2. Die entgegengesetzte, hemmende Richtung liegt darin,

daß das Historische den Blick von der Gegenwart abzieht, daß es die Naivität des Schaffens zerstört und dieses damit lähmt. Daher der Ansturm des echten Aktivismus gegen das Historische.

b) Der Begriff des Historischen

Das Historische ist das Phänomen, das uns den Zugang zum Selbstverständnis der Philosophie eröffnen soll. Die phänomenologische Methodenfrage ist nicht eine Frage des methodischen Systems, sondern eine Frage des durch die faktische Lebenserfahrung führenden Zugangs. Für das Verständnis unserer Betrachtung ist die Beachtung des methodischen Zusammenhangs wichtig. Es ist ein methodischer Zusammenhang im Sinn des Zugangs zu den Problemen selbst, und daß der Zugang zu den Problemen eine entscheidende Rolle im Philosophieren spielt, werden wir sehen. Es kommt darauf an, aus der faktischen Lebenserfahrung Motive für das Selbstverständnis des Philosophierens zu gewinnen. Aus diesem Selbstverständnis ergibt sich für uns erst die ganze Aufgabe einer Phänomenologie der Religion. Dies ist durchherrscht von dem Problem des Historischen. Wenn man das Problemwort »Das Historische« unmittelbar faktisch hört, so sieht man sich, sofern man darüber philosophieren will, ohne weiteres an die Geschichtsphilosophie verwiesen und glaubt mit dieser Verweisung an eine fest umschriebene Disziplin schon die Hälfte der Aufgabe gelöst zu haben.

Wir können das Phänomen des Historischen aber nicht aus der Geschichtsphilosophie gewinnen, denn wir verwerfen die ganze Einteilung der Philosophie in Disziplinen. Damit ist das Historische gewissermaßen heimatlos geworden, es hat seinen systematischen Ort verloren. Wir müssen daher das Historische aus dem faktischen Leben entnehmen. Man sagt nie: »Etwas *ist* historisch«, etwas, ein Objekt, hat die Eigenschaft, historisch zu sein. Damit rückt das Historische in einen Objektzusammenhang. So sind auch Philosophie und Religion selbstverständlich

historische Phänomene. Mit einer solchen Charakterisierung ist allerdings nichts Auszeichnendes gesagt, auch Kunst und Wissenschaft sind in diesem Sinne historisch. Gerade bei der Philosophie scheint diese Charakterisierung nebensächlich zu sein. Denn es kommt gerade darauf an, was Philosophie ihrem *Sinn* nach ist, abgesehen davon, wie sie historisch verwirklicht ist. Nur wenn man sich die Geltung der wissenschaftlichen Sätze zum Problem macht, spielt das Historische eine gewisse (obschon negative) Rolle. Man sagt, daß die Geltung dieser Sätze unabhängig vom Historischen, »überzeitlich«, ist; die Betrachtung des Historischen dient nur dazu, gerade das herauszustellen. Aber dies wäre mehr eine sekundäre Rolle für das Historische; der Sinn der Philosophie und des Geltens ist dabei schon vorausgesetzt.

Wir behaupten aber die Wichtigkeit des Historischen für den Sinn des Philosophierens überhaupt, *vor* allen Geltungsfragen. Das liegt daran, daß der Begriff des Historischen vieldeutig ist und wir noch gar nicht den eigentlichen Sinn des Historischen erfaßt haben. Wir müssen den Sinn des Historischen phänomenologisch aufklären. Was ist damit gemeint, wenn man sagt, irgendein Vorgang, ein Unternehmen etc. sei »historisch«? Es ist gemeint, daß jedes raum-zeitliche Geschehen die Eigenschaft hat, in einem Zeit- und Werdenszusammenhang zu stehen. Es wird also einem *Objekt* die Eigenschaft zugesprochen, historisch zu sein.

Objekt und *Gegenstand* ist nicht dasselbe. Alle Objekte sind Gegenstände, aber nicht umgekehrt alle Gegenstände Objekte. Es liegt die Gefahr vor, Objektbestimmtheiten für Gegenstandsbestimmtheiten zu halten. Umgekehrt läßt man sich verleiten, manche Gegenstandsbestimmtheiten sogleich für Objektbestimmtheiten zu halten und formale Gesichtspunkte auf spezifische Gegenstandsbetrachtungen anzuwenden. Die Verwischung dieser Unterschiede seit Plato ist verhängnisvoll. Ein *Phänomen* ist nun weder *Objekt* noch *Gegenstand*. Allerdings ist ein Phänomen formaliter auch ein Gegenstand, d. h.

ein Etwas überhaupt. Aber damit ist nichts Wesentliches über das Phänomen gesagt; es ist damit in eine Sphäre gerückt, in die es nicht hineingehört. Das macht die Phänomenologie so eminent schwierig. Objekte, Gegenstände und Phänomene können nicht so nebeneinander gestellt werden wie auf einem Schachbrett, sondern auch diese Systematisierung der Gegenstände ist den Phänomenen selbst unangemessen und eine Kategorienlehre oder ein philosophisches System wird von der Phänomenologie aus sinnlos.

Wichtig ist für uns zunächst nur die Unterscheidung von *Objekt* und *Gegenstand*. Es kommt also einem Objekt zu, zeitlich bestimmt zu sein; damit ist es historisch. Ein allgemeinerer Begriff des Historischen als dieser scheint überhaupt nicht auffindbar zu sein. Die historische Wirklichkeit wird sich je nach dem Charakter des Objekts modifizieren, aber prinzipiell wird das Historische doch dasselbe sein. Auch die Anwendung des Historischen auf die menschliche Wirklichkeit wird eine Determinierung dieses *Objekts-Historischen* sein. Der Mensch selbst in seiner Wirklichkeit ist als Objekt in der Zeit, im Werden darin stehend. Historisch zu sein, ist eben eine seiner Eigenschaften. Diese Auffassung des Historischen verläuft noch ganz in der Bahn des gesunden Menschenverstandes. Aber die Philosophie ist nichts als ein Kampf gegen den gesunden Menschenverstand! So ist das Problem des Historischen nicht zu erledigen. Allerdings ist es heute schwer, eine andere Auffassung zu gewinnen.

Wenn wir von der heutigen Geschichtsphilosophie ausgehen und uns von ihr die Probleme vorgeben lassen, werden wir über jenen Objekts-Begriff des Historischen nie hinauskommen. Wir wollen daher von dem faktischen Leben ausgehen. Dabei kommt die gegenwärtige Geschichtsphilosophie nur als eine faktische Auffassung des historischen Problems zur Geltung. Wir stellen uns aber nicht auf ihren Boden, wir machen sie nicht mit, sondern versuchen nur zu verstehen, welches die eigentlichen Motive für jene Auffassung der Geschichtsphilosophie

sind. Man müßte sich zum Zwecke eines tiefgehenden Verständnisses in die ganze gegenwärtige Geistesverfassung hinein fühlen. Hier können wir nur einige Grundrichtungen betonen.

c) Das Historische in der faktischen Lebenserfahrung

Das Historische spielt nach *zwei* Hauptrichtungen eine Rolle in der heutigen faktischen Lebenserfahrung. 1. *Positiv* gibt die Mannigfaltigkeit der historischen Gestalten dem Leben eine *Erfüllung* und läßt es in der Mannigfaltigkeit der historischen Gestaltungen ausruhen. 2. *Negativ* ist das Historische für uns eine *Last*, eine Hemmung.

In beiden Hinsichten ist das Historische beunruhigend; das Leben sucht sich dagegen zu behaupten und zu sichern. Aber fraglich ist, ob das, wogegen sich das faktische Leben behauptet, noch wirklich das Historische ist. Wichtig sind hier die Untersuchungen von Dilthey: »Einleitung in die Geisteswissenschaften«¹, »Die Aufklärung und die geschichtliche Welt« (Deutsche Rundschau)², »Analyse und Auffassung des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert« (Gesammelte Werke II.)³.

Der Ausdruck des historischen Bewußtseins ist zunächst vieldeutig. Es gibt Geschichtswissenschaft, weil das Historische in unserem heutigen Leben eine Rolle spielt, nicht umgekehrt. »Historisches Denken« kann vielerlei heißen: Ich brauche bei einem historischen Objekt gar nicht historisch zu denken, andererseits kann ich historisch denken, ohne ein historisches Objekt vor mir zu haben. Das Problem des Historischen hat

¹ Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band. Leipzig 1883.

² [Der richtige Titel lautet:] Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt. In: Deutsche Rundschau 108 (1901).

³ [Der richtige Titel lautet:] Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert. In: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (Gesammelte Schriften Bd. II). Leipzig und Berlin 1914.

darin seine Bedeutung, daß das Historische durch die Loslösung von einem bestimmten – gegenwärtigen – weltanschaulichen Standpunkt die Augen öffnet für andere Lebensformen und Kulturzeitalter. Man erblickt nun *entweder* in diesem allumfassenden Verstehen dieser Steigerung der Zugänglichkeit und Aufgeschlossenheit selbst das Höchste, was uns unsere heutige mit enormer Fühlfähigkeit begabte Zeit zu bieten hat, *oder* man stellt die verschiedenen in der Geschichte aufgetretenen Typen gleichsam zur Wahl und zur Entscheidung zwischen ihnen auf, die auf ihren Vergleich sich gründen soll.

Stärker noch wird aber das Historische heute als eine Last empfunden. Es hemmt unsere Naivität des Schaffens. Das geschichtliche Bewußtsein begleitet ständig wie ein Schatten jeden Versuch zu einer neuen Schöpfung. Sofort regt sich das Bewußtsein der Vergänglichkeit und nimmt uns den Enthusiasmus für das Absolute. Sofern nun alles darauf drängt, zu einer neuen geistigen Kultur zu kommen, muß das historische Bewußtsein in diesem belastenden Sinn ausgetilgt werden und so ist eigentlich das Sich-Behaupten gegen das Historische ein mehr oder minder lauter Kampf gegen die Geschichte.

§ 8. Der Kampf des Lebens gegen das Historische

Wir können in diesem Versuch, sich gegen das Historische zu behaupten, drei Wege unterscheiden. Das ist vielleicht eine etwas gewaltsame Unterscheidung, auch insofern, als sich das geistige Leben heute nicht mehr klar bewußt ist, daß es sich ständig mit der Geschichte auseinandersetzt:

a) Der *platonische* Weg: Das Historische ist etwas, demgegenüber eine *Abkehr* gewonnen werden muß. Das Sich-Behaupten ist eine Abkehr gegen das Historische selbst.

b) Der Weg des *radikalen Sich-Ausliefern*s an das Historische (*Spengler*).

c) Der Weg des Kompromisses zwischen den beiden Extre-

men (a) und (b). (Dilthey, »Einleitung in die Geisteswissenschaften«, Simmel, »Probleme der Geschichtsphilosophie«¹ und die ganze Rickert-Windelbandsche Geschichtsphilosophie).

Wir versuchen, ganz schematisch diese Wege der Befreiung von der Beunruhigung des Historischen zu verstehen, um den Sinn des Historischen selbst zu verstehen, auch den der Befreiungstendenzen.

a) Der platonische Weg

Der platonische Weg ist der zugänglichste und bei der wesentlichen Bestimmtheit des heutigen Geisteslebens durch die griechische Philosophie der zunächst gegebene und populärste. Die historische Wirklichkeit ist nicht die einzige, sie ist überhaupt nicht die Grundwirklichkeit, sondern ist nur zu verstehen durch Bezug auf das *Reich der Ideen*, wie man diese auch im einzelnen fassen mag: als Substanzen, als Werte, als Normen oder Vernunftprinzipien. Es ist zu beachten, daß das Motiv bei Plato und auch heute noch für diese Entdeckung des überzeitlichen Reiches auf dem Gebiet der theoretischen Erkenntnis, der Logik gelegen ist, wo man im Kampf gegen den Skeptizismus (*Protagoras*) zeitlich verlaufenden Erkenntnisvorgängen den Erkenntnisgehalt entgegenstellt und so zu einem Begriff der Wahrheit kommt, der als Gültigkeit an sich von theoretischen Sätzen gefaßt wird. Sofern nun dieses theoretische Denken im Griechischen eine fundierende Rolle spielt, sofern alles nur ist, als es erkannt ist, wird auf Grund dieser beherrschenden Stellung des Theoretischen auch das sittliche Handeln, das künstlerische und praktische Schaffen in derselben Weise auf eine ideale Wirklichkeit der Normen und Werte bezogen. Der Primat des Logischen (Theoretischen) ist an Platos Stellung zu *Sokrates* zu erkennen, in der Ausdeutung des Satzes »Tugend ist

¹ Georg Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie. Leipzig 1892.

Wissen«. Erst durch Wissen ist nach Plato ein tugendhaftes Leben möglich.

Es besteht nun die Schwierigkeit des Zusammenhangs zwischen Ideen und Sinneswelt. Darum hat sich diese Philosophie noch nie recht gekümmert. Hier, im modernen Platonismus, gibt es einen großen Spielraum von Möglichkeiten. Die einen sagen, die Wirklichkeit sei nur der Anlaß für die Schau der Ideen, der *ἀνάμνησις*. Die anderen wollen das Historische als eine Einförmigkeit in die Wirklichkeit selbst auffassen. Die Theorien über den Zusammenhang beider Welten sind verschiedenartig und brauchen uns nicht näher zu interessieren. Jedenfalls ist das Historische zu etwas Sekundärem geworden.

b) Radikales Sich-Ausliefern

Der zweite Weg ist demgegenüber eine vollständige Radikalisierung im entgegengesetzten Sinne, aber prinzipiell verläuft er trotzdem in derselben Weise, so daß sich heute im Kampf zwischen Absolutismus und Skeptizismus beide Parteien in derselben Richtung bewegen und um etwas kämpfen, das sie sich nicht klar gemacht haben. Der zweite und der dritte Weg sind wesentlich erkenntnistheoretisch begründet. Diese *erkenntnistheoretische* Fundierung muß klar gemacht werden. Auch der *Platonismus* hat eine solche erkenntnistheoretische Fundierung erhalten, aber seine eigentliche Besonderheit ist die *seinstheoretische* einer überwirklichen Gesetzlichkeit. Die ausgearbeitete erkenntnistheoretische Fundierung des zweiten bzw. dritten Weges gab Simmel in seinen »*Problemen der Geschichtsphilosophie*. Eine erkenntnistheoretische Studie« (1. Aufl. 1892., 2. Aufl. 1905, 3. Aufl. 1907). Seine Stellung ist nicht originell. Die erste radikale Fassung des Problems gab Dilthey in der »Einleitung«. Die Geschichtsphilosophie von Windelband und Rickert ist nur eine entleerte und formale Betrachtung der Gesichtspunkte, die Dilthey bereits herausgestellt hatte. Heute kommt man dazu, über diese Geschichtslogik zurückzugehen zu

Dilthey und ihn nach fünfzig Jahren allmählich zu verstehen.

Wenn man das Problem des Historischen philosophisch anfassen will, ist es nicht zugänglich, von der Geschichtsphilosophie auszugehen, da diese nur eine bestimmte Ausformung eines historischen Bewußtseins darstellt, bezüglich dessen es fraglich ist, ob es selbst aus einer ursprünglichen historischen Motivierung entsprungen ist. Es ist bezeichnend, daß die Aufgabe, sich gegen das Geschichtliche zu wehren, der *Philosophie* zufällt. Charakterisierung der drei Wege: Die Weise der Beziehung, der Bezugssinn der Sicherungstendenz und der Sinn der Auffassung von Geschichte selbst.

Simmel fragt: Wie wird aus dem »Stoff« der unmittelbaren Wirklichkeit das theoretische Gebilde, das wir »Geschichte« nennen? Der Stoff erfährt einen *Formungs*-Prozeß. Es gibt zwei große Zerlegungskategorien der Wirklichkeit, die naturwissenschaftliche und die historische. Ähnlich Rickert, nur daß er (in seinen »Grenzen«²) eine Logik der begrifflichen Darstellung gibt, Simmel dagegen mehr *erkenntnispsychologisch* fragt. Er stellt sich die Aufgabe, den Formungsprozeß, in dem die Geschichte entsteht, zu untersuchen. Es ergibt sich, daß der Mensch, der erkannt wird, das Produkt von Natur und Geschichte ist; der Mensch aber, der erkennt, macht Natur und Geschichte. Die freie menschliche Persönlichkeit hat die Geschichte in der Hand; die Geschichte ist ein Produkt der freien formenden Subjektivität. Wie kommt es zu diesem eigentümlichen Formungsprozeß? Jedes Geschichtsbild, weil es seine Struktur von der formenden Subjektivität aus erhält, ist abhängig von einer Gegenwart, die die Geschichte sieht. Jedes geschichtliche Bild ist also in der Auffassung seiner Entwicklungstendenz auf die Gegenwart hin orientiert. Wie kommt es zu einem historischen Bild, zu einer historischen Objektivität? Wie

² Heinrich Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Zweite neu bearb. Aufl., Tübingen 1913.

kommt es, daß die Wirklichkeit einmal naturwissenschaftlich, das andere Mal historisch gefaßt wird?

Man hat gesagt, das Historische sei dasjenige, was wirksam ist; wenn also ein Vorgang eine bestimmte Summe von Wirkungen zeigt, die ein anderer nicht hat, so erhält er historische Bedeutung³. Die Summe von Vorgängen und von ihren Wirkungen ist aber nach Simmel nicht die historische Bedeutung, sondern bewirkt sie. Denn als wirksam kann eine Summe von Vorgängen nur dann aufgefaßt werden, wenn ein *Interesse* da ist, auf welches hin die Wirkung als wirksam gesehen wird. Etwas wird historisch dann, wenn der Stoff des unmittelbar Erfahrenen in uns eine bestimmte Gefühlswirkung auslöst; wenn wir von ihm getroffen werden. Das historische Interesse hat zwei Grundrichtungen, die immer zusammengehen müssen, damit überhaupt so etwas wie Geschichte entsteht. Historisches Interesse ist zum einen Interesse am Inhalt als solchem, ganz abgesehen davon, ob die erzählte Geschichte verbürgt ist oder nicht, ob sie treu erzählt ist oder nicht. Dieses Interesse ist Freude und Genuß an dem Widerspiel zwischen Schicksal und persönlicher Energie, Achten auf den Rhythmus von Gewinn und Verlust usw. Aber dieses Interesse genügt nicht. Dann kommt, zum anderen, das Interesse am Wirklichsein des Inhalts von selbst hinzu. Aber eine Wirklichkeit an sich ist noch nicht historisch, sondern sie muß noch das Interesse im ersten Sinne, d. h. am Inhalt, wecken. Nur wenn beide Interessen (am Inhalt und an der Wirklichkeit) zusammenkommen, entsteht *historisches* Interesse.

Das Entscheidende ist, daß die Geschichte dadurch ihre Beunruhigung verliert, daß in der erkenntnistheoretischen Analyse ihre Struktur erkannt wird, nichts anderes zu sein als Produkt der frei formenden Subjektivität. Diese Tendenz ist im *zweiten* Weg radikalisiert. Er ist vorgebildet in der Geschichtsphiloso-

³ [Vgl. Eduard Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Halle 1902, S. 36.]

phie von Spengler (»Der Untergang des Abendlandes I«⁴). Es ist Spenglers Tendenz, Geschichtswissenschaft als solche sicher zu stellen. In gewissem Sinn ist seine Tendenz neu und man muß sich wundern, daß diese Tendenz von der Geschichtswissenschaft nicht so willkommen aufgenommen wurde, wie sie es eigentlich verdient hätte. Denn Spengler will die Geschichte zur Wissenschaft erheben und kommt dadurch Interessen entgegen, die sich im 19. Jahrhundert gegen die Alleinherrschaft der Naturwissenschaften anstemmen. Gerade in dem, was Simmel betonte, daß Geschichte immer von einem bestimmten Standpunkt aus geformt wird, sieht Spengler den Mangel der Geschichtswissenschaft. Es gelte, die Geschichtswissenschaft von der historischen Bedingtheit der Gegenwart unabhängig zu machen. Man muß eine kopernikanische Tat durchführen. Wodurch kann das geschehen? Dadurch, daß die Geschichte treibende und Geschichte erkennende Gegenwart nicht verabsolutiert wird, sondern mit hineingestellt wird in den objektiven Prozeß des historischen Geschehens. Und diese Hineinstellung kann nur vollzogen werden aufgrund einer erkenntnistheoretischen Gesinnung. An diese knüpft Spengler dann eine wilde Metaphysik, die derjenigen Simmels ähnelt: Geschichte ist Ausdruck einer Seele (»Kulturseele«). Der Geschichte wird keine überzeitliche Wirklichkeit gegenübergestellt, sondern die Sicherung der Gegenwart gegen die Geschichte wird dadurch erreicht, daß die Gegenwart selbst historisch gesehen wird. Die Realität und Unsicherheit der Gegenwart wird so erlebt, daß diese selbst in den objektiven Prozeß des historischen Werdens hineingezogen wird, der nichts ist als ein Auf und Ab des Werdens des »in der Mitte ruhenden Seins«.

⁴ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. Erster Band: *Gestalt und Wirklichkeit*. Wien u. Leipzig 1918. – [Am 14. 4. 20 sprach Heidegger in Wiesbaden über »Oswald Spengler und sein Werk ›Der Untergang des Abendlandes‹« (Vgl. Martin Heidegger, Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*. Hg. von Walter Biemel u. Hans Saner. Frankfurt u. München/Zürich 1990, S. 15).]

c) Kompromiß zwischen den beiden Positionen

Der *dritte Weg* versucht, die beiden ersten zu verbinden. Beide bekämpfen sich auf das schärfste, wie die Reaktion gegen Spenglers Skeptizismus zeigt. Er richtet sich gegen die extreme Haltung des *zweiten*, an dessen erkenntnistheoretische Fundierung er anknüpft. Denn die Gestaltung der Geschichte als Objektivität im Erkennen ist selbst normiert am Werte der *Wahrheit*. Die Geschichte ist eine ständige Verwirklichung von *Werten*, die allerdings nie *voll* verwirklicht werden. Sondern die Werte sind im Historischen – hier kommt die Anlehnung an Spengler – nur in einer relativen Gestalt gegeben, durch die aber das Absolute gleichsam durchscheint, so daß es also darauf ankommt, in der Auseinandersetzung mit der Geschichte die geschichtliche Wirklichkeit nicht gleichsam abzustreifen, sondern in universaler Betrachtung aus dem Gesamtschatz der Vergangenheit die Zukunft selbst zu gestalten, in einem Prozeß, der, seiner eigenen Beschaffenheit nach, danach strebt, das allgemein Menschliche, das Humane zu verwirklichen.

In allen drei Wegen spielt die Tendenz zur *Typisierung* eine Rolle, sie hat aber in den drei Wegen eine verschiedene Bedeutung. Der *erste Weg* muß die Typik haben, um das Historische auf die absolut gültige Welt (Ideen) zu beziehen, die Geschichte ist »idiographisch« (ἴδιον, γράφειν) (Windelband)⁵, sie arbeitet mit »Idealtypen« (Max Weber)⁶. Auf dem *zweiten Weg* (bei Spengler) spielt die Typisierung eine noch größere Rolle. Sofern die Geschichte die letzte Wirklichkeit ist, kommt es darauf an, die verschiedenen Gestalten dieser Ausformung zu verfolgen. Die morphologische Typenbildung stellt das eigentümliche Ve-

⁵ Vgl. Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (Straßburger Rektoratsrede v. 1894). In: *Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 2. Bd., 5. erw. Auflage, Tübingen 1915, S. 145.

⁶ Vgl. Vorlesung »Grundprobleme der Phänomenologie« vom WS 1919/20 (Gesamtausgabe Bd. 58. Hg. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt 1993), S. 189-196.

hikel dieser Art von geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis dar. Die Grundwirklichkeit ist hier selbst ein morphologischer Begriff, die morphologische Typenbildung ist das eigentliche Vehikel der geschichtlichen Erkenntnis. Dem *dritten Weg* kommt es darauf an, die Gegenwart in ihrem Typus gegenüber der Vergangenheit scharf abzugrenzen, um mit Hilfe einer universalgeschichtlichen Orientierung (die auch nur durch historische Typenbildung möglich ist) die Zukunft zu bestimmen.

§ 9. Sicherungstendenzen

Es wurde noch nie der Versuch gemacht, den Sinn der morphologisch-typisierenden Begriffsbildung selbst zu fassen. Für den Sinn der Sicherung, der auf den drei Wegen angestrebt wird, ist der Begriff der Typisierung wichtig. Wir betrachten im Rahmen unseres Gesamtproblems: a) den Bezug der Sicherungstendenz auf die Geschichte, b) den sich hieraus ergebenden Sinn des Historischen selbst, c) die Frage, ob die Sicherung gelingt, – ob sie nämlich wirklich das trifft, was uns im Historischen eigentlich beunruhigt.

a) Der Bezug der Sicherungstendenz

Der *platonische Weg* besteht nicht nur in einem Nebeneinanderstellen von Idee und Wirklichkeit, sondern ist nur verständlich durch die *Beziehung* des zeitlichen Seins auf das überzeitliche. Diese Beziehung wird auch heute noch in den charakteristischen platonischen Begriffen ausgedrückt. *Vier Grenzbegriffe* oder Bilder sollen sie klar machen: das zeitliche Sein ist eine »*Nachahmung*« (μίμησις) des Überzeitlichen; das Überzeitliche ist das »*Urbild*« (παράδειγμα), das Zeitliche das *Nach-Abbild* (εἶδωλον); das Zeitliche »*hat teil*« (μετέχει) an dem Überzeitlichen (μέθεξις); Anwesenheit (παρουσία) des Überzeitlichen im zeitlichen Seienden. Diese Bilder meinen einen

objektiven Seinszusammenhang zwischen den beiden Welten des Zeitlichen und Überzeitlichen. Auf die Diskussion dieser Begriffe und auch die Art, wie sie dann erkenntnistheoretisch umgebogen und verwendet sind, gehen wir hier nicht ein. Es handelt sich uns nur darum, daß das zeitliche und das überzeitliche Sein hier *objektiv* gesehen werden. Die Weise, der Sinn der Sicherung vollzieht sich durch Ausbildung einer Theorie über den Wirklichkeitssinn des Zeitlichen. Dadurch, daß ich erkenne, was für einen Wirklichkeitssinn das Zeitliche hat, verliert dieses für mich seine Beunruhigung, denn ich erkenne es als Ausformung des Überzeitlichen.

Denselben Typus von Sicherung zeigt der *zweite* Weg. Sosehr der Skeptizismus des zweiten Weges der absoluten Geltung des Platonismus entgegengesetzt ist, so ist doch die Weise der Sicherung gegen das Historische bei beiden dieselbe. Denn bei Spengler ist die geschichtliche Welt die Grundwirklichkeit, die *einzig* Wirklichkeit, wir kennen *nur* Kulturen, d. h. den Werdeprozeß des Weltchicksals. Dadurch, daß ich das Historische, in dem ich selbst stehe und das mich beunruhigt, als Grundwirklichkeit erkenne, ergibt sich, daß ich mich in die geschichtliche Wirklichkeit hineinstellen muß, da ich mich nicht dagegen anstemmen kann. Für uns ergibt sich heute das bewußte Mitmachen der absteigenden abendländischen Kultur. Also auch bei Spengler wirkt die *Wirklichkeitsdeutung* des Geschichtlichen befreiend.

Beim *dritten* Weg ist es nun ganz deutlich, daß er lediglich ein Kompromiß der beiden ersten ist. Auf Grund einer Theorie der geschichtlichen Wirklichkeit sucht er die Tendenz der Sicherung zu erfüllen. Als Aufgabe der Geschichtsphilosophie wird eine »historische Dialektik« bezeichnet, die Gegensätze zwischen Zeitlichem und Überzeitlichem sollen in ihrer Spannung und Aufhebung verfolgt werden, damit daraus die dialektische Gesetzlichkeit des Historischen gewonnen werde. Ich bin einerseits in der Geschichte, andererseits hingeordnet auf die Ideen; ich verwirkliche das Überzeitliche durch Hineinstellen

in das Zeitliche. Diese schöne und rührende Kulturseligkeit ist so lange vorgetragen worden, daß ich Sie nicht damit langweilen will. Man sieht darin eine tiefe Dialektik und meint, damit die Probleme der Geschichte gelöst zu haben, während gerade dieser Weg wohl die äußerste Verflachung des ganzen Problems darstellt, schon weil er als Kompromiß unfähig ist, die Motive der beiden ersten Wege ursprünglich zu erfassen, sondern sie lediglich aufnimmt und für die Kulturbedürfnisse der Gegenwart zugänglich macht. Für uns ist nun die Frage, ob diese theoretischen Sicherungstendenzen überhaupt dem beunruhigenden Motiv selbst entsprechen. Dazu ist notwendig, daß wir zunächst aus diesen gekennzeichneten Wegen zu verstehen suchen, warum sie sich eigentlich gegen die Geschichte wehren. Und es ist nun das Charakteristische der drei Wege und des ganzen Problems des Historischen, daß diese Frage eigentlich eine nebensächliche ist, daß die Beunruhigung als selbstverständlich gilt. In der ganzen Betrachtung spielt die Geschichte als Geschichtswissenschaft zunächst gar keine Rolle. Wissenschaftstheorie der Geschichte ist ein ganz sekundäres Problem innerhalb des Problems des Historischen selbst.

Die heutige Auseinandersetzung mit der Geschichte bezeugt sich im wesentlichen als Kampf wider den Skeptizismus und Relativismus. Hierbei tritt Geschichte in einem mehr populären Sinn auf, und der Kernpunkt des Beweisganges ist, daß sich jeder Skeptizismus von selbst aufhebt. Aber mit logischen Deduktionen ist gegen geschichtliche Mächte nichts auszurichten, und die Frage des Skeptizismus ist auf diese Weise nicht aus der Welt zu schaffen, denn diese Argumentation wurde schon bei den alten Griechen angewendet. Der Kampf gegen die Geschichte – indirekt und unbewußt – ist der Kampf um eine neue Kultur.

Alle drei Wege sind grundsätzlich durch die Platonische Auffassung durchherrscht, auch Spengler, der *nur im Gegensatz* zu ihm die geschichtliche Wirklichkeit verabsolutiert. Der *erste* Weg setzt die absolute Norm dem Historischen entgegen als

höhere Wirklichkeit. Der *zweite Weg* verzichtet auf Normen; er sieht die Wirklichkeit im Historischen selbst, in den »Kulturen«. Der *dritte Weg* erkennt ein Minimum von absoluten Werten an, die aber nur in relativer Gestalt im Geschichtlichen gegeben sind. Universalhistorische Orientierung soll in einer schöpferischen Synthese aller vergangenen Kulturen die Entwicklung weiter führen. Die geschichtliche Wirklichkeit ist in allen drei Wegen als ein *objektives Sein* angesetzt. Der Weg ist der des Erkennens, der Sachbetrachtung. Daneben geht eine Tendenz zur Typisierung, zum typenbildenden Verstehen. Diese Tendenz ist wichtig, weil sie den Grundcharakter der theoretischen Einstellung, bezogen auf die Geschichte, bezeichnet. Darin bekundet sich der *einstellungsmäßige* Charakter des Bezugs auf die Geschichte.

»Einstellung« hat hier einen ganz bestimmten Sinn. »Bezug« gebrauchen wir in allgemeiner Bedeutung. Nicht jeder »Bezug« ist eine »Einstellung«, aber jede »Einstellung« hat »Bezugs«-Charakter. »Einstellung« ist ein solcher Bezug zu Objekten, in dem das Verhalten in dem *Sachzusammenhang* aufgeht. Ich richte mich lediglich auf die *Sache*, ich stelle mich von *mir* weg auf die *Sache* ein. Mit dieser »Einstellung« wird zugleich »eingestellt« (im Sinne »es wird damit aufgehört«, z. B. wie man sagt: »Der Kampf wird eingestellt«) der *lebendige* Bezug zum Erkenntnisgegenstand. Wir haben also einen Doppelsinn des Wortes »Einstellung«: erstens Einstellung in ein Sachgebiet, zweitens Einstellung des ganz menschlichen Bezugs zum Sachzusammenhang. In diesem Sinn bezeichnen wir den Bezug zur Geschichte in den drei »Wegen« als »einstellungsmäßig«. Geschichte ist hier *Sache*, *Objekt*, worauf ich erkenntnismäßig eingestellt bin. Auch Spengler zeigt im Laufe seiner Betrachtung, daß das, was uns beunruhigt, dasselbe ist wie das, was beunruhigt wird: Beide sind Ausdruck einer Kulturseele. Sein Bezug ist einstellungsmäßig erkennend. Die morphologische Typenbetrachtung ist nichts als die Verfestigung und Fundierung des Sachzusammenhangs aus sich selbst heraus, sie erle-

digst einen Sachzusammenhang im logischen Sinn; – die Typisierung »erledigt« die Geschichte. Wenn man sagt, das systembildende Verhalten sei ein Verstehen, so ist damit selbst ein *einstellungsmäßiges Verstehen* gemeint, daß aber mit dem *phänomenologischen Verstehen* nichts zu tun hat.

b) Der Sinn des Historischen selbst

Was ist nun das, was beunruhigt wird? Woraus wird die Beunruhigung motiviert? Wir können jetzt nur so weit gehen, als es im Sinn der drei Wege liegt, in ihnen in Begriffe gefaßt wird. Es ist das Eigentümliche der drei Wege, daß das, was die Sicherung sucht, gar nicht als Problem betrachtet wird. Das, was die Sicherung sucht und was beunruhigt wird, ist eine Selbstverständlichkeit. Wo das Phänomen der Beunruhigung betrachtet wird, wird es schon innerhalb des platonischen Schemas gesehen.

1. Der *heutige Platonismus* ist gegenüber dem ursprünglichen modifiziert durch die Aufnahme der Kantschen Philosophie. Von da aus versucht auch der Neukantianismus (Cohen- und Windelband-Schulen) Plato neu zu deuten. Der Platonismus wird »transzendental«, bewußtseinsmäßig gewendet, zwischen das Zeitliche (Historische) und das Überzeitliche (Ideenwelt) tritt als drittes Reich vermittelnd das Reich des *Sinnes* (Marburger Schule, Rickert). Inwiefern bildet die Subjektivität die Vermittlung? Die Bewußtseins-Akte, die Fähigkeiten und Tätigkeiten des Bewußtseins, geschehen, laufen ab, haben einen »psychischen« Verlauf; aber darüberhinaus haben sie auch einen Sinn. Dadurch sind sie bezogen auf Gegenstände und diese Beziehung ist durch Normen bestimmt. Doch kehren die Schwierigkeiten des Platonismus in verfeinerter Form wieder.

2. Spengler: Das Entscheidende ist: Dasjenige, was eigentliche Wirklichkeit ist, der Aktzusammenhang des geschichtlichen Daseins, die menschlich-geschichtliche Wirklichkeit, das leistende Leben und Dasein verlangt eine *Sicherung* und ihm entspringt die Bekümmernung. Für diese leistende und schaffenden

de geschichtliche Wirklichkeit haben Spengler und auch andere den Namen »Kultur«.

3. Deutlich zeigt sich auf dem dritten Weg das, was als sicherungsbedürftig gemeint ist, ohne daß diese Unruhe selbst zum Problem wird: Das Dasein ist etwas Selbstverständliches, was nicht mehr beachtet zu werden braucht, vielmehr ist nur wichtig, es zu sichern. Der dritte Weg wird als »Lebensphilosophie« bezeichnet. Simmel faßt das Leben mehr biologisch, Dilthey mehr geistig, Spengler verbindet in eigentümlicher Weise den ersten und dritten Weg. Das »Leben« ist die Grundwirklichkeit und sichert sich durch die »Wendung zur Idee«¹, die Ideen sind die »Dominanten des Lebens« (Simmel).

So tendiert das Leben darauf, sich selbst entweder *gegen* die Geschichte (*erster Weg*) oder *mit* der Geschichte (*zweiter Weg*) oder *aus* der Geschichte (*dritter Weg*) zu sichern. Der Begriff des Lebens ist ein vieldeutiger und von diesem ganz allgemeinen, formalen Gesichtspunkt aus hätte eine Kritik der heutigen Lebensphilosophie einen Sinn. Nur wenn es gelingt, diesen Begriff ursprünglich positiv zu fassen, ist eine Kritik berechtigt, in einem anderen Sinn aber nicht, sonst verkennt sie die eigentlichen Motive der Lebensphilosophie und drängt sie in den starren Platonismus zurück. Daß auf dem platonischen Wege die menschlich-geschichtliche Wirklichkeit nicht aus sich selbst heraus verstanden wird, sondern nur im Hinblick auf apriorische Wertzusammenhänge, wird deutlich bei Rickert. Rickert sagt, das menschliche Individuum in seiner Einmaligkeit ist nichts anderes als das, was es für die Kulturwerte *geleistet* hat. Damit ist der Begriff des Individuums rein platonisch gefaßt.

¹ Georg Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München, Leipzig 1918, S. 28.

c) Genügt die Sicherung?

Genügt die Sicherung für das, was die Beunruhigung hervor-
treibt? Das, was beunruhigt ist, die Lebenswirklichkeit, das
menschliche Dasein in seiner Bekümmernung um seine eigene
Sicherung, wird nicht in sich selbst genommen, sondern als
Objekt betrachtet und als Objekt in die historische *objektive*
Wirklichkeit hineingestellt. Es wird auf die Bekümmernung
nicht geantwortet, sondern sie wird sogleich objektiviert.
Spengler ist in diesem Punkte am klarsten und führt die in der
gegenwärtigen Philosophie enthaltenen Tendenzen bis zu Ende
durch. Er will die Geschichts-*Wissenschaft* sichern. Durch diese
Meinung, er habe die Geschichte zuerst zu einer Wissenschaft
gemacht, hat er gerade die Geschichte *vernichtet*, er hat die
Weltgeschichte *mathematisiert*, die Typen stehen wie Häuser
nebeneinander. Und die formale, ästhetische Betrachtung von
Seele und Ausdruck ist von außen her an die Geschichte her-
angebracht. Also: eine ästhetische und eine mathematische
Tendenz. Das bekümmerte Leben wird in einen geschichtlichen
Zusammenhang gestellt, die eigentliche Tendenz der Beküm-
mernung wird nicht beachtet.

Woher kommt es, daß trotzdem die drei Wege vom Leben als
Sicherungen anerkannt werden? Das liegt daran, daß die Be-
kümmernung bereits durch den *Vorgriff* der Betrachtung ange-
tastet wird. Die Bekümmernung wird selbst einstellungsmäßig
umgedeutet. Das kommt von der Tendenz des faktischen Le-
bens, einstellungsmäßig abzufallen. So wird die Bekümmernung
selbst im Einstellungsvorgriff zum Objekt.

Hier liegt die eigentliche *Bruchstelle* des ganzen Problems
des Historischen. Der Sinn von Geschichte, der in der Beküm-
mernung selbst vorgezeichnet liegt, kann so nicht verständlich
werden. Es bietet sich hier die Möglichkeit, das Einstellungs-
mäßige der Betrachtung des Historischen auszuhalten und
damit die wahre Beunruhigung aufzudecken. Es muß vermie-
den werden, das Phänomen des Historischen aus der Ge-

schichtswissenschaft zu entnehmen. Die Ansetzung der Geschichtslogik als Grunddisziplin der Geschichtsphilosophie bringt das Problem von vorneherein in einen falschen Zusammenhang. Der hier auftretende *einstellungsmäßige* Sinn von Geschichte ist *abgeleitet*. Meist leitet man fälschlicherweise gerade umgekehrt aus ihm alle anderen historischen Phänomene ab. Wir müssen also das Bekümmerungsphänomen im *faktischen* Dasein *unverdeckt* zu Gesicht zu bekommen versuchen.

§ 10. Die Bekümmerung des faktischen Daseins

Wie wirkt sich die Bekümmerung im faktischen Leben aus? Die Beziehung zwischen dem faktischen Dasein und der Bekümmerung ist in den drei Wegen als *Ordnungsbeziehung* genommen. Das bekümmerte Dasein wird in einen objektiven Zusammenhang hineingestellt. Aber wie steht das bekümmerte Dasein selbst zum Historischen in den drei Wegen? Das bekümmerte Dasein ist nur ein Objekts-Ausschnitt aus einem großen ganzen Objekt (dem gesamten, objektiven, historischen Geschehen). Das beunruhigte Dasein wehrt sich a) gegen die Veränderung; gegen das geschelnishafte Dasein. Transzendentalphilosophisch ausgedrückt: Das Bewußtsein ist mehr als ein Ablauf von Akten. Die Akte haben einen Sinn. b) Das eigene, gegenwärtige Dasein verlangt nicht nur nach einem *Sinn* überhaupt, sondern auch nach einem *konkreten* Sinn: nämlich nach einem *anderen* Sinn, als ihn die vergangenen Kulturen hatten, nach einem *neuen* Sinn, der den des früheren Lebens überhöht. Es will eine Neuschöpfung sein, sei es eine ganz ursprüngliche, sei es eine »große Synthese« oder »von der Barbarei weg« oder wie immer man diese Tendenzen bezeichnen will.

Wir fragen nicht nach der inhaltlichen Seite und Berechtigung, sondern wir versuchen, von dieser Äußerung des bekümmerten Daseins aus zu ihm selbst zurückzugehen. Damit sind wir scheinbar auf den Anfang zurückgekommen. Wir versu-

chen, das bekümmerte Dasein aus unserer eigenen Lebenserfahrung heraus zu verstehen. Wie verhält sich das eigene lebendige Dasein als beunruhigt durch die Geschichte zur Geschichte selbst? Wie steht das faktische Leben *aus sich* zur Geschichte? Theorien bleiben vollständig beiseite, sogar die Meinung, daß die geschichtliche Wirklichkeit die in der Zeit verlaufende Geschehenswirklichkeit ist. Wir versuchen lediglich, aus der faktischen Erfahrung den Sinn der Geschichte zu bestimmen. Die Schwierigkeiten des Problems sind diejenigen, mit denen die Philosophie auf jedem Schritt und bei jedem Problem neu kämpfen muß. Trotzdem wird der Leitfaden unserer Betrachtung der alte Begriff des Historischen sein.

Um zu verstehen, wie dies möglich ist, müssen wir zuerst ein Hauptstück der phänomenologischen Methode darlegen. Die Auseinandersetzung mit der Geschichte ist heute so eigentümlich, daß man sagen kann: Sie kämpfen mit Waffen, die sie selbst nicht verstehen und die gerade dem eignen, was sie bekämpfen. Die Sicherungstendenzen gegen die Geschichte haben denselben Charakter wie die aufgefaßte Geschichte selbst, so daß das Problem sich ständig in einem Zirkel bewegt und eine Geschichtstheorie die andere ablöst. Es ist natürlich nicht so gemeint, daß eines Tages eine Geschichtsphilosophie gegeben wäre, die für ewige Zeiten stünde – das ist ein ganz unphilosophisches Ideal –, sondern es handelt sich um eine Auseinandersetzung mit der Geschichte, die dem Sinn des faktischen Daseins entspringt.

In den drei betrachteten Wegen ist das beunruhigte Dasein als ein Objekt innerhalb der Geschichte selbst betrachtet. Damit verschwindet das, was eigentlich (ursprünglich) beunruhigt wird und die Lösung der Beunruhigung wird sehr einfach. Wir fragen aber: Was will sich denn *eigentlich* gegen die Geschichte sichern? In allen drei Wegen hebt sich das Leben, die menschlich-geschichtliche *Wirklichkeit* heraus als das, was einen Sinn haben soll. Diese Sphäre wird in der heutigen Philosophie nicht zum Problem oder wenigstens nur gefaßt in dem begrifflichen

Schema der betreffenden Philosophie. Man stellt sich nicht die Frage, ob es nicht vielleicht unmöglich ist, den Sinn des faktischen Daseins mit den heutigen philosophischen Mitteln zu fassen. Man fragt nicht, wie das faktische Dasein ursprünglich zu explizieren ist, d. h. philosophisch zu explizieren. Es ist hier also scheinbar eine Lücke im heutigen philosophischen Kategoriensystem auszufüllen. Es wird sich aber zeigen, daß durch die Explikation des faktischen Daseins das gesamte traditionelle Kategoriensystem gesprengt wird: so radikal neu werden die *Kategorien des faktischen Daseins* sein.

Das faktische Dasein, als ein objektiv verlaufendes Geschehen, kann nicht einfach ein blindes sein, sondern es muß einen Sinn in sich tragen und fordert damit für sich eine bestimmte Gesetzlichkeit. Aber nicht nur eine Gesetzlichkeit überhaupt wird verlangt, sondern die Gegenwart will sich weiter bauen in die Zukunft, in einer Neuschaffung des eigenen Daseins und einer eigenen neuen Kultur. Durch diese Tendenz erfährt das faktische Dasein eine besondere Abhebung, alle Bemühung spitzt sich auf es zu.

Wir lassen die besprochene Auffassung der Geschichte beiseite. Wir fragen: Wie steht das Historische zum faktischen Lebensdasein selbst? Welchen Sinn hat das Historische im faktischen Lebensdasein? Eine Schwierigkeit ist: Was ist hier eigentlich mit »historisch« gemeint? Ich gebrauche schon in der *Frage* einen bestimmten Sinn von »historisch«. Ich habe schon einen bestimmten Sinn vor Augen, an dem ich entscheide, in welchem Sinn das Historische in der faktischen Lebenserfahrung vorkommt. Wird vielleicht schon mit der Fragestellung selbst ein bestimmter, vielleicht störender Sinn von »historisch« eingeführt? Aber anders ist die Frage nicht anzufassen, sofern ich das Historische im faktischen Lebensdasein auffassen will. Es ist dies eine Schwierigkeit, die in der ganzen Phänomenologie auftritt und leicht zu vorschnellen Verallgemeinerungen führt.

VIERTES KAPITEL

Formalisierung und formale Anzeige

§ 11. *Der allgemeine Sinn von »historisch«*

Den methodischen Gebrauch eines Sinnes, der leitend wird für die phänomenologische Explikation, nennen wir die »formale Anzeige«. Was der formal anzeigende Sinn in sich trägt, daraufhin werden die Phänomene angesehen. Es muß aus der methodischen Betrachtung verständlich werden, wieso die formale Anzeige, obwohl sie die Betrachtung leitet, doch keine vorgefaßte Meinung in die Probleme hineinbringt. Man muß sich über den Sinn der formalen Anzeige im Klaren sein, sonst verfällt man entweder in eine einstellungsmäßige Betrachtung oder in regionale Eingrenzungen, die man dann als absolute auffaßt. Das Problem der »formalen Anzeige« gehört in die »Theorie« der phänomenologischen Methode selbst; im weiten Sinn in das Problem des *Theoretischen*, der theoretischen Akte, des Phänomens des *Unterscheidens*. Später wird uns das ganze Problem beschäftigen. Vorläufig suchen wir die Schwierigkeit nur im konkreten Fall auf.

Der übliche Sinn des Historischen besagt: Es ist das Zeitlich-Werdende und als solches vergangen. Die faktische Lebenserfahrung wird also daraufhin angesehen, inwiefern in ihr etwas Zeitliches vorkommt, inwiefern ein Werdendes und ein als vergangen Bewußtes. Dieser Sinn von »historisch« ist so allgemein (so scheint es zunächst), daß es nichts verschlägt, wenn er ohne weiteres auf die faktische Lebenserfahrung angewandt wird. Denn die faktische Lebenserfahrung ist doch ein bestimmter Bezirk der Wirklichkeit; das Historische als Werdendes überhaupt ist auf Derartiges nicht beschränkt. Dieser Sinn scheint

also das Allgeimeste, jeder andere Sinn scheint nur eine Determination von ihm sein zu können. Aber es ist problematisch, inwiefern dieser Sinn von »historisch« allgemein ist und ob diese Art der Allgemeinheit philosophisch prinzipiell sein kann. Es erheben sich hier also zwei Fragen: 1. Inwiefern kann dieser allgemeine Sinn von historisch als philosophisch prinzipiell angesprochen werden? 2. Wenn dieser Anspruch *nicht* zu Recht besteht, der Sinn aber trotzdem ein »allgemeiner« ist und in der Explikation in Frage kommt, inwiefern präjudiziert er nicht, obwohl er als nicht ursprünglicher doch eine ursprüngliche Betrachtung leiten soll?

In der Philosophie ist seit Jahrhunderten Allgemeinheit nach der Gegenstandsseite hin als Charakteristikum des Objekts der Philosophie betrachtet worden. Und gerade unser allgemeiner Sinn von »historisch« kann geeignet erscheinen, innerhalb der Gesamtheit alles Seienden einen bestimmten Bereich abzugrenzen und mit dieser Abgrenzung eine endgültige philosophische Arbeit zu leisten, sofern es zur Philosophie gehört, die Gesamtheit des Seienden einzuteilen und nach den verschiedenen Regionen verschiedenen Wissenschaften zuzuteilen. Schon *Aristoteles* sagt in seiner *Metaphysik*: τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται¹ (das Seiende wird vielfach gesagt). Doch meint Aristoteles wohl noch etwas anderes, als man bisher gesehen hat. Es handelt sich bei ihm nicht nur um ontologische Betrachtungen, sondern es schwebt eine ganz andere Betrachtung unabgehoben mit. Die aristotelische *Metaphysik* ist vielleicht schon weiter als wir selbst heute in der Philosophie sind.

Diese Einteilung des Seienden kann man als eine *ontologische* Betrachtung ansehen. Insofern nun Seiendes nur *für* ein *Bewußtsein* *seiend* ist, entspricht der *ontologischen* Einteilung eine *bewußtseinsmäßige*, in der nach dem Zusammenhang der »Bewußtseinsweisen« gefragt wird, in denen das Seiende »sich konstituiert«, d. h. bewußt wird. Dieses Problem wurde von

¹ Vgl. Met Γ 2, 1003a33.

Kant gestellt; die Phänomenologie (Husserls) hatte aber zuerst die Mittel, diese Betrachtung konkret durchzuführen. Nach der ontologischen Seite hat es also die Philosophie mit dem Seienden zu tun, auf der Bewußtseinsseite mit den ursprünglichen Konstitutionsgesetzen des Bewußtseins. Jedes Gegenständliche steht unter der Form dieser Konstitution. In der Phänomenologie Husserls wird das Bewußtsein selbst zu einer Region und untersteht einer regionalen Betrachtung; seine Gesetzmäßigkeit ist nicht nur prinzipiell ursprünglich, sondern auch die allgemeinste. Sie drückt sich allgemein und ursprünglich in der transzendentalen Phänomenologie aus.

§ 12. *Generalisierung und Formalisierung*

Das Allgemeine wird zugänglich durch die *Verallgemeinerung*. Der Sinn von »Verallgemeinerung« ist in der bisherigen Philosophie kontrovers und wurde vor Husserls Phänomenologie nicht ernsthaft ins Auge gefaßt. Husserl schied zuerst die »Formalisierung« von der »Generalisierung« (»Logische Untersuchungen«, Band I, Schlußkapitel¹; »Ideen zu einer reinen Phänomenologie« § 13²). Dieser Unterschied war seit langem implizite bekannt in der Mathematik (schon seit Leibniz); aber erst Husserl vollzog seine logische Explikation. Er sieht die Bedeutung des Unterschieds vor allem nach der Richtung der formalen Ontologie und in der Begründung der reinen Gegenstandslogik (*mathesis universalis*). Wir wollen versuchen, diese Unterscheidung weiterzubilden und in dieser Weiterbildung den Sinn der formalen Anzeige zu erklären.

¹ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*. 2., umgearb. Auflage, Tübingen 1913.

² Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Bd. I/1, Tübingen 1913.

»Generalisierung« besagt *gattungsmäßige Verallgemeinerung*. Z. B. Rot ist eine Farbe, Farbe ist sinnliche Qualität. Oder Freude ist ein Affekt, Affekt ist Erlebnis. Man kann, so scheint es, fortfahren: Qualitäten überhaupt, Dinge überhaupt sind Wesen. Rot, Farbe, sinnliche Qualität, Erlebnis, Gattung, Art, Wesen sind Gegenstände. Aber es erhebt sich sogleich die Frage: Ist der verallgemeinernde Übergang von »Rot« zu »Farbe«, oder von »Farbe« zu »sinnlicher Qualität« derselbe, wie der von »sinnlicher Qualität« zu »Wesen« und der von »Wesen« zu »Gegenstand«? Offenbar *nicht!* Es liegt hier ein Bruch vor: Der Übergang von »Rot« zu »Farbe« und von »Farbe« zu »sinnlicher Qualität« ist *Generalisierung*, – der von »sinnliche Qualität« zu »Wesen« ist *Formalisierung*. Man kann fragen, ob die Bestimmung »sinnliche Qualität« in demselben Sinn »Farbe« bestimmt, wie die *formale* Bestimmung »Gegenstand« jeden beliebigen Gegenstand. Offenbar *nicht*. Trotzdem ist der Unterschied zwischen Generalisierung und Formalisierung noch nicht ganz klar.

Die *Generalisierung* ist in ihrem Vollzug an ein bestimmtes *Sachgebiet* gebunden. Die Stufenfolge der »Generalitäten« (Gattungen und Arten) ist *sachhaltig* bestimmt. Die Anmessung an den Sachzusammenhang ist wesentlich. Anders bei der *Formalisierung*: z. B. »Der Stein ist ein Gegenstand.« Da ist die Einstellung nicht an die Sachhaltigkeit gebunden (an die Region der materiellen Dinge und dergl.), sondern ist sachhaltig frei. Sie ist auch frei von jeder Stufenordnung: Ich brauche keine niederen Allgemeinheiten durchlaufen zu haben, um etwa zu der »höchsten Allgemeinheit« »Gegenstand überhaupt« stufenweise emporzusteigen. Die formale Prädikation ist sachhaltig nicht gebunden, aber sie muß doch irgendwie motiviert sein. Wie ist sie motiviert? Sie entspringt dem *Sinn des Einstellungsbezugs* selbst. Ich sehe nicht die Wasbestimmtheit aus dem Gegenstand heraus, sondern ich sehe ihm seine Bestimmtheit gewissermaßen »an«. Ich muß vom Wasgehalt wegsehen und nur darauf sehen, daß der Gegenstand ein gegebener, einstellungsmäßig erfaßter ist. So entspringt die Formalisierung aus dem Bezugssinn des reinen

Einstellungsbezugs selbst, nicht etwa aus dem »Wasgehalt überhaupt«.

Von hier aus können erst die Bezugsbestimmtheiten der Einstellungen gesehen werden. Der reine Einstellungsbezug muß noch selbst als Vollzug betrachtet werden, um den Ursprung des Theoretischen zu verstehen. Das Philosophieren aber muß – wie wir später sehen werden – in seinem ursprünglichen Einstellungsvollzug betrachtet werden; es erhellt sich dann auch das Verhältnis von phänomenologischer Explikation und denkmäßigem Verhalten. Der Ursprung des Formalen liegt also im Bezugssinn. Diejenige Bezugssinns-Mannigfaltigkeit, die sich in den formal-ontologischen Kategorien ausdrückt, umschreibt die uneigentliche theoretische Einstellung in ihrem Bezugssinn, wenngleich nicht in ihrem ursprünglichen *Vollzug*. Hat in der Rede von der »formalen Anzeige« das Wort »formal« die Bedeutung des Formalisierten oder gewinnt es eine andere? Das Gemeinsame von Formalisierung und Generalisierung ist, daß sie in dem Sinn von »allgemein« stehen, während die formale Anzeige mit Allgemeinheit nichts zu tun hat. Die Bedeutung von »formal« in der »formalen Anzeige« ist *ursprünglicher*. Denn man meint in der »formalen Ontologie« schon ein *gegenständlich* Ausgeformtes. Die »formale *Region*« ist im *weiteren* Sinne auch ein »*Sachgebiet*«, auch sachhaltig. Es gibt z. B. gewisse Unterschiede innerhalb des Formalisierten. Wir haben:

- | | | |
|--|--------------|---|
| 1. Etwas ist ein
Gegenstand | | (kann von Allem und Jedem ausgesagt werden) |
| 2. Erlebnis überhaupt,
Ding überhaupt | } sind Wesen | (kann <i>nicht</i> von jedem Gegenstand ausgesagt werden) |

Diese Unterschiede hängen zusammen mit dem Sinn von »allgemein«. Dagegen hat die *formale Anzeige* damit *nichts* zu tun. Sie fällt außerhalb des einstellungsmäßig Theoretischen.

Als Aufgabe der Philosophie wurde immer wieder angesprochen, das gesamte Sein in Regionen einzuteilen. Lange bewegte sich die Philosophie in dieser ontologischen Richtung. Erst spät setzt die Gegenbetrachtung ein: Wie wird das Erfahrene bewußtseinsmäßig erfahren? Faßt man nun diese korrelative Betrachtung als prinzipielle Aufgabe, so wird der Bewußtseinsbereich selbst zur Region und es entsteht wiederum die Aufgabe, ihn selbst ontologisch genauer zu bestimmen. Sofern man Bewußtsein meist in irgendeinem Sinn als Tätigkeit bezeichnet, kann man diese Bewußtseinsseite als eine ursprüngliche, tätige bezeichnen, da das Ursprüngliche des Bewußtseins identisch wird mit dem Konstitutiv-Ursprünglichen. Daraus entsteht die Tendenz, in der Konstitution die eigentliche Aufgabe der Philosophie zu sehen. Diese Aufgabe wurde konsequent von Hegel durchgeführt, heute am schärfsten in der Marburger Schule.

Wir hatten uns die Fragen gestellt: Inwiefern darf das Allgemeine als letzte philosophische Bestimmung angesetzt werden? In welchem Sinn ist *Generalisierung* Verallgemeinerung; in welchem ist *Formalisierung* Verallgemeinerung? Zurückprojiziert auf unsere Frage ergibt sich die Frage, inwieweit und unter welchen Bedingungen das Allgemeine als letzter Gegenstand der philosophischen Bestimmung angesetzt werden darf, und wenn das nicht der Fall ist, inwiefern die formale Anzeige trotzdem nichts für eine phänomenologische Betrachtung präjudiziert.

Generalisierung kann als *Weise des Ordners* bezeichnet werden. Es erfolgt dabei eine Einordnung bestimmter individueller Vereinzelungen in einen übergreifenden Sachzusammenhang. Dieser selbst steht in der Möglichkeit, einem allgemeineren, umgreifenden Zusammenhang eingeordnet zu werden. Deshalb vollzieht sich die Generalisierung immer in einer sachhaltigen Sphäre. Ihre Richtung ist durch den rechten Ansatz des Sachhaltigen festgelegt. Damit hat Verallgemeinerung nur Sinn in einer Einstellung, denn der Sachzusammenhang muß

frei sein, muß freie Hand haben, um sich ganz seiner Sachlichkeit gemäß zu ordnen. Die Generalisierung ist eine bestimmte Stufenordnung, und zwar eine sachimmanente Stufenordnung von Bestimmtheiten, die untereinander in der Beziehung der gegenseitigen Betreffbarkeit stehen, so daß die allgemeinste Bestimmung hinweist bis auf die allerletzte, unterste. Generalisierende Bestimmungen sind immer Bestimmungen eines Gegenstands nach seiner Sachhaltigkeit von einem anderen her, und zwar so, daß das Bestimmende seinerseits selbst in das Sachgebiet hineingehört, in dem das zu bestimmende Was steht. Generalisieren ist also Ordnen, das Bestimmen von einem anderen her so, daß dieses andere als *Umgreifendes* in dieselbe Sachregion wie das zu Bestimmende gehört. Generalisieren ist also Einordnen in den Sachzusammenhang eines anderen.

Ist *Formalisierung* auch Ordnung? – Bei der Generalisierung bleibe ich in einer Sachregion. Sie kann verschiedene Richtungen der Generalisierung vorzeichnen; ist einmal eine gewählt, so muß sie durchgehalten werden, ein Überspringen von einer Richtung zur anderen ist nicht möglich. Die Formalisierung ist *nicht* an das bestimmte Was des zu bestimmenden Gegenstands gebunden. Die Bestimmung biegt sofort *ab* von der Sachhaltigkeit des Gegenstands, sie betrachtet den Gegenstand nach *der* Seite hin, daß er gegeben ist; er wird bestimmt *als Erfasstes*; als das, *worauf* der erkenntnismäßige Bezug geht. Der Sinn von »Gegenstand überhaupt« besagt lediglich: das »Worauf« des theoretischen Einstellungsbezugs. Dieser Einstellungsbezug hat in sich eine Mannigfaltigkeit des Sinnes, die expliziert werden kann – und zwar so, daß diese Explikation als Bestimmtheit nach der Gegenstandssphäre hin betrachtet werden kann. Aber der Bezugssinn ist keine Ordnung, keine Region; oder nur indirekt, sofern er *ausgeformt* wird zu einer formalen Gegenstandskategorie, der eine »Region« entspricht. Primär ist die Formalisierung nur Ordnung durch diese Ausformung. Wir haben also unter Formalisierung Verschiedenes zu verstehen: Bestimmung eines Etwas als Gegenstand, Zuordnung zur for-

mal gegenständlichen Kategorie, die aber ihrerseits nicht ursprünglich ist, sondern nur die Ausformung eines Bezugs darstellt. Aufgabe der Ausformung der Mannigfaltigkeit des Bezugssinnes. Theorie des Formal-Ontologischen (mathesis universalis) aus dem Sinn der Bezugsmöglichkeit selbst.

§ 13. Die »formale Anzeige«

Wir haben also:

1. Formalisierung. Durch diese Ausformung entsteht eine besondere Aufgabe: die Theorie des Formal-Logischen und Formal-Ontologischen. Durch ihre Ausformung aus dem Bezugssinn ermöglichen die formalen Kategorien eine Durchführung mathematischer Operationen.

2. Theorie des Formal-Ontologischen (mathesis universalis), durch die selbst eine theoretische Region als abgelöste gesetzt wird.

3. Phänomenologie des Formalen (ursprüngliche Betrachtung des Formalen selbst und Explikation des Bezugssinns innerhalb seines Vollzugs.)

Wenn eine solche formal-ontologische Bestimmtheit als »Allgemeinheit« angesetzt wird, präjudiziert das etwas für die Philosophie? Sofern die formal-ontologischen Bestimmungen formal sind, präjudizieren sie nichts. Also ist es angebracht, die Philosophie auf sie zurückzuführen. Wenn wir fragen, ob das Formal-Ontologische etwas für die Philosophie präjudiziert, so hat diese Frage nur einen Sinn, wenn man die These annimmt, Philosophie sei *nicht* Einstellung. Es steht für uns im Hintergrund die These: daß Philosophie nicht theoretische Wissenschaft ist, also auch die formal-ontologische Betrachtung die letzte sein kann, bestimmend für die konstitutiv-phänomenologische. Unter dieser Voraussetzung nämlich wirkt die angenommene formal-ontologische Erfassung des Gegenstands präjudizierend.

Was ist Phänomenologie? Was ist Phänomen? Dies kann hier nur selbst formal angezeigt werden. – Jede Erfahrung – als *Erfahren* wie als *Erfahrenes* – kann »ins Phänomen genommen werden«, d. h. es kann gefragt werden:

1. nach dem ursprünglichen »*Was*«, das in ihm erfahren wird (*Gehalt*),
2. nach dem ursprünglichen »*Wie*«, in dem es erfahren wird (*Bezug*),
3. nach dem ursprünglichen »*Wie*«, in dem der Bezugssinn vollzogen wird (*Vollzug*).

Diese drei Sinnesrichtungen (Gehalts-, Bezugs-, Vollzugs-sinn) stehen aber nicht einfach nebeneinander. »Phänomen« ist Sinn Ganzheit nach diesen drei Richtungen. »Phänomenologie« ist Explikation dieser Sinn Ganzheit, sie gibt den »*λόγος*« der Phänomene, »*λόγος*« im Sinne von »*verbum internum*« (nicht im Sinne von Logisierung).

Präjudiziert nun für diese Aufgabe der Phänomenologie die formal-ontologische Bestimmtheit etwas? Man könnte sagen, eine formal-ontologische Bestimmtheit sagt über das »*Was*« dessen, was sie bestimmt, gar nichts aus, präjudizierte also nichts. Aber gerade, weil die formale Bestimmung inhaltlich völlig indifferent ist, ist sie für die Bezugs- und Vollzugsseite des Phänomens verhängnisvoll – weil sie einen theoretischen Bezugssinn vorschreibt oder wenigstens mit vorschreibt. Sie verdeckt das *Vollzugsmäßige* – das ist womöglich verhängnisvoller – und richtet sich einseitig auf den *Gehalt*. Ein Blick auf die Geschichte der Philosophie ergibt, daß die formale Bestimmtheit des Gegenständlichen die Philosophie völlig beherrscht. Wie kann diesem Präjudiz, diesem Vorurteil vorgebeugt werden? Das leistet gerade die *formale Anzeige*. Sie gehört als methodisches Moment der phänomenologischen Explikation selbst zu. Warum heißt sie »formal«? Das Formale ist etwas Bezugsmäßiges. Die Anzeige soll vorweg den Bezug des Phänomens anzeigen – in einem negativen Sinn allerdings, gleichsam zur Warnung! Ein Phänomen muß so vorgegeben sein, daß sein

Bezugssinn in der Schwebelage gehalten wird. Man muß sich davor hüten, anzunehmen, sein Bezugssinn sei ursprünglich der theoretische. Der Bezug und Vollzug des Phänomens wird *nicht* im Voraus bestimmt, er wird in der Schwebelage gehalten. Daß ist eine Stellungnahme, die der Wissenschaft auf das Äußerste entgegengesetzt ist. Es gibt keine Einfügung in ein Sachgebiet, sondern im Gegenteil: die formale Anzeige ist eine *Abwehr*, eine vorhergehende *Sicherung*, so daß der Vollzugscharakter noch frei bleibt. Die Notwendigkeit dieser Vorsichtsmaßregel ergibt sich aus der abfallenden Tendenz der faktischen Lebenserfahrung, die stets ins Objektmäßige abzugleiten droht und aus der wir doch die Phänomene herausheben müssen.

Formalisierung und Generalisierung sind also einstellungsmäßig oder theoretisch motiviert. Es wird in ihrem Vollzug geordnet; direkt in der Generalisierung, indirekt auch in der Formalisierung. — In der »formalen Anzeige« dagegen handelt es sich nicht um eine Ordnung. Man hält sich bei ihr fern von jeder Einordnung, man läßt gerade Alles dahingestellt. Die formale Anzeige hat nur Sinn in Beziehung auf die phänomenologische Explikation. Es ist die Frage, ob die angesetzte Aufgabe der Philosophie als allgemeine Bestimmung des Gegenständlichen sich prinzipiell halten läßt, — ob diese Aufgabenstellung dem ursprünglichen Motiv des Philosophierens entspringt. Um das zu entscheiden, müssen wir uns in eine neue Situation hinführen lassen; wir müssen uns klar werden über die Weise der phänomenologischen Betrachtung. Das leistet eben die formale Anzeige. Sie hat die Bedeutung des *Ansetzens* der *phänomenologischen Explikation*.

Wir wenden die gewonnenen Ergebnisse auf das Problem des Historischen an. Wird das Historische als das Formal-Angezeigte genommen, so wird damit *nicht* behauptet, daß die allgemeinste Bestimmung von »historisch« als »ein Werdendes in der Zeit« einen letzten Sinn vorzeichnet. Diese formal anzeigende Bestimmung des Sinnes von historisch ist weder anzusprechen als eine solche, die die objektive geschichtliche Welt in

ihrem historischen Strukturcharakter bestimmt, noch auch als eine solche, die den allgemeinsten Sinn des Historischen selbst vorzeichnet. »Zeitlich« ist vorläufig noch in einem ganz unbestimmten Sinn genommen, man weiß gar nicht, von welcher Zeit gesprochen ist. Sofern der Sinn von »zeitlich« unbestimmt ist, könnte man ihn fassen als etwas nicht Präjudizierendes; man könnte meinen: sofern jede Gegenständlichkeit sich im Bewußtsein konstituiert, ist sie zeitlich, und damit habe man das Grundschema des Zeitlichen gewonnen. Aber diese »allgemeinformale« Bestimmung der Zeit ist keine Grundlegung, sondern eine Fälschung des Zeitproblems. Denn es wird damit ein *Rahmen* vorgezeichnet für das Zeitphänomen, aus dem *Theoretischen* heraus. Vielmehr muß das Zeitproblem so aufgefaßt werden, wie wir in der faktischen Erfahrung Zeitlichkeit ursprünglich erfahren – ganz abgesehen von allem reinen Bewußtsein und aller reinen Zeit. Der Weg ist also umgekehrt. Wir müssen vielmehr fragen: Was ist in der faktischen Erfahrung ursprünglich die Zeitlichkeit? Was heißt in der faktischen Erfahrung: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft? Unser Weg geht vom faktischen Leben aus, von dem aus der Sinn von Zeit gewonnen wird. Damit ist das Problem des Historischen gekennzeichnet.

Philosophie, wie ich sie auffasse, ist in einer Schwierigkeit. Der Hörer in anderen Vorlesungen ist von vorneherein gesichert: In kunstgeschichtlicher Vorlesung kann er Bilder sehen, in anderen kommt er für sein Examen auf die Kosten. In der Philosophie ist es anders, und ich kann daran nichts ändern, da ich die Philosophie nicht erfunden habe. Ich möchte mich aber doch aus dieser Kalamität retten und daher diese so abstrakten Betrachtungen abbrechen und Ihnen von der nächsten Stunde an Geschichte vortragen, und zwar werde ich ohne weitere Betrachtung des Ansatzes und der Methode ein bestimmtes konkretes Phänomen zum Ausgang nehmen, allerdings für mich unter der Voraussetzung, daß Sie die ganze Betrachtung vom Anfang bis zum Ende mißverstehen.

ZWEITER TEIL

PHÄNOMENOLOGISCHE EXPLIKATION KONKRETER RELIGIÖSER PHÄNOMENE IM ANSCHLUß AN PAULINISCHE BRIEFE

ERSTES KAPITEL

Phänomenologische Interpretation des Galaterbriefes

§ 14. *Einleitung*

Wir beabsichtigen im Folgenden nicht, eine dogmatische oder theologisch-exegetische Interpretation, auch nicht eine historische Betrachtung oder eine religiöse Meditation, sondern lediglich eine Anleitung zum phänomenologischen Verstehen zu geben. Das Eigentümliche des religionsphänomenologischen Verstehens ist es, das Vorverständnis zu gewinnen für einen ursprünglichen Weg des Zugangs. Dahinein muß die religionsgeschichtliche Methode hineingearbeitet werden, und zwar so, daß man sie selbst kritisch prüft. Die theologische Methode fällt aus dem Rahmen unserer Betrachtungen heraus. Erst mit dem phänomenologischen Verstehen öffnet sich ein neuer Weg für die Theologie. Die formale Anzeige verzichtet auf das letzte Verständnis, das nur im genuinen religiösen Erleben gegeben werden kann. Sie beabsichtigt nur, den Zugang zu eröffnen zum Neuen Testament.

Wir werden zunächst den Brief des Paulus an die Galater interpretieren. Der Galaterbrief war bedeutend für den jungen Luther; er ist mit dem Römerbrief zum dogmatischen Fundament geworden. Luther und Paulus sind religiös radikalste

Gegensätze. Es gibt zum Galaterbrief einen Kommentar von Luther¹. Doch müssen wir uns von Luthers Standpunkt freimachen. Luther sieht Paulus von Augustinus aus. Trotzdem gibt es echte Zusammenhänge des Protestantismus mit Paulus.

Der Galaterbrief enthält einen historischen Bericht von Paulus selbst über die Geschichte seiner Bekehrung. Er ist das ursprüngliche Dokument für seine religiöse Entwicklung und auch *historisch* der Bericht von der leidenschaftlichen Erregung des Paulus selbst. Daneben ist nur noch die Apostelgeschichte heranzuziehen. Zunächst gilt es, ein allgemeines Verständnis des Galaterbriefes zu suchen, um mit ihm auch in die Grundphänomene des urchristlichen Lebens vorzudringen.

Der griechische Urtext ist der allein zu Grunde zu legende; ein wirkliches Verständnis setzt ein Eindringen in den Geist des neutestamentlichen Griechisch voraus. Die beste griechische Ausgabe bietet Nestle: *Novum Testamentum Graecum*². Benutzt man als Hilfe eine Übersetzung, so nehme man nicht die Luthersche, die allzusehr von Luthers eigenem theologischen Standpunkt abhängig ist. Empfohlen sei die Übersetzung von Weizsäcker (Verlag v. Mohr, Tübingen) oder Eberhard Nestle³.

Paulus ist im Galaterbrief im Kampfe mit den Juden und Judenchristen. Wir finden also die phänomenologische Situation des religiösen Kämpfens und des Kampfs selbst vor. Paulus ist zu sehen in seinem Kampfe mit seiner religiösen Leidenschaft in seiner Existenz als Apostel, des Kampfs zwischen »Gesetz«

¹ In epistolam Pauli ad Galatas commentarius (1519). In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 2. Bd. Weimar 1884, S. 436-618.

² *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle. Editio quinta recognita.* Stuttgart 1904.

³ *Das Neue Testament, übersetzt von Karl Weizsäcker. Neu bearbeitet, mit Fundorten und Randstellen.* 10. Aufl., Verlag von J.C.B. Mohr, Freiburg u. Tübingen 1918.

Novum Testamentum Graece et Germanice. Das Neue Testament griechisch und deutsch. Herausgegeben von Eberhard Nestle. Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1898.

und »Glaube«. Dieser Gegensatz ist kein endgültiger, sondern ein vorläufiger. Glaube und Gesetz sind beide besondere Weisen des Heilswegs. Das Ziel ist das »Heil« (ἡ σωτηρία), endgültig das »Leben« (ἡ ζωή). Daraus ist die Grundhaltung des christlichen Bewußtseins zu verstehen, ihrem Gehalts-, Bezugs- und Vollzugssinn nach. Zu vermeiden ist ein Hineindeuten moderner Positionen. Aus dem Zusammenhang des christlichen Bewußtseins sind alle Begriffe zu verstehen. In dieser Hinsicht hat die historische Forschung der Theologen Verdienste, so fraglich diese für die Theologie selbst sein mögen.

Der Galaterbrief ist in drei große Teile zerlegbar: 1. Erweis der Eigenständigkeit von Pauli apostolischer Sendung und seiner Berufung durch Christus, 2. Auseinandersetzung zwischen Gesetz und Glaube (zunächst theoretisch, dann Anwendung auf das Leben), 3. Christliches Leben im Ganzen, seine Motive und seine inhaltlichen Tendenzen.

§ 15. Einzelbemerkungen zum Text

1, 5: αἰών »Welt«. Die gegenwärtige Zeit hat schon ihr Ende erreicht und ein neuer αἰών hat seit Christi Tod begonnen. Der gegenwärtigen Welt wird die Welt der Ewigkeit entgegengesetzt. ὁ ἡ δόξα hat einen spezifischen Sinn.

1,8-9: Der Kampf um das »richtige Evangelium«. Es ist keine Rettung der Galater beabsichtigt, sondern das ursprüngliche Christentum soll aus sich selbst heraus begründet werden, ohne Rücksicht auf vorgegebene Religionsformen, wie der jüdisch-pharisäischen. Paulus' eigene religiöse Position ist zu konstituieren.

1, 10: Bedeutsam! Voller Bruch mit der früheren Vergangenheit, mit jeder nicht-christlichen Auffassung des Lebens.

1, 12: Paulus will weiter sagen, er sei durch eine ursprüngliche Erfahrung, nicht durch eine historische Tradition zum Christentum gekommen. Hieran knüpft sich eine in der prote-

stantischen Theologie kontroverse Theorie: Paulus habe kein historisches Bewußtsein von Jesus von Nazareth gehabt, sondern er habe eine eigene neue christliche Religion gegründet, ein neues Urchristentum, das die Zukunft beherrscht: die paulinische Religion, nicht die Jesusreligion. Man braucht also nicht auf einen historischen Jesus zurückzugehen. Jesu Leben ist ganz gleichgültig. Das darf natürlich nicht aus einer einzigen Stelle herausgelesen werden.

1, 13: Wichtige Stelle für die Charakteristik des Paulus. ἀναστροφή: Lebensführung, Lebenshaltung, worauf ich hingewendet bin.

1, 14: ζηλωτής: »Eiferer«. Pauli Leidenschaftlichkeit hält sich auch nach seiner Bekehrung durch.

1, 16: τοῖς ἔθνεσιν: Man weiß nicht, ob ihm das schon mit der Berufung oder erst allmählich klar wurde.

1, 17: Arabien = Ostjordanland; vielleicht asketisches Leben, vielleicht schon Missionierung.

1,18: ἱστορῆσαι (ἱστορεῖν): kennenlernen, darum »Historie«.

2, 2: Betonung des τρέχειν, »laufen«. Paulus hat Eile, weil das Ende der Zeit bereits gekommen ist.

2, 16: δικαιοῦται, »gerecht sprechen«, stammt aus der jüdischen Religion. Das Leben des Einzelnen ist ein Prozeßverfahren vor Gott, wogegen sich Jesus in der Bergpredigt ethisch richtet (»Gesinnung«). Die δικαιοσύνη (νόμος Χριστοῦ) hat später einen neuen christlichen Sinn. Paulus' Argumentation ist hier rabbinisch-jüdisch-theologisch. Von dieser Vorstellung ist seine eigene ursprüngliche Position zu scheiden. Die Argumentation aus dem Alten Testament ist charakteristisch rabbinisch.

2, 17: Dieser Schluß ab absurdum findet sich oft bei Paulus.

2, 19: Sehr wichtig! Konzentrierte Form der ganzen Paulinischen Dogmatik. ἀπέθανεν νόμῳ διὰ νόμου bloß ethisch. Da Christus mit dem Gesetz identisch wurde, ist das Gesetz mit ihm gestorben (ebenso Paulus).

2, 20: Entscheidend für die Paulinische »Mystik«. Reitzenstein macht auf den Zusammenhang der Terminologie mit dem

Hellenismus aufmerksam¹. Doch darf man nicht isoliert philologisch interpretieren (hermetische Schriften).

3, 2: ἐξ ἀκοῆς πίστεως: aus dem glaubenden Hören. Vgl. Röm 10, 11 ff.

4, 3: ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου: unter den Elementen der Welt. In der Stoa bezeichnet στοιχεῖον Element, wie bereits bei Empedokles. Philo Judäus (gleichzeitig mit Paulus) bezeichnet die Heiden als τὰ στοιχεῖα τιμῶντες. Vgl. 4, 9 u. 10: Gestirne gelten als Welt-Elemente, die Festzeiten wurden nach den Gestirnen gerichtet.

4, 8: φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς. Die στοιχεῖα sind göttliche Wesen. Vgl. V. 1: Die Stufe [?] unter [?] den Vormündern wird verglichen mit der Stufe unter den Sternpriestern.

4, 9: γινώσκειν im Sinne von Liebe (wie im ersten Vers). Die Liebe Gottes zu den Menschen ist das Grundlegende, nicht eine theoretische Erkenntnis.

4, 14: »Ihr habt an meiner Krankheit keinen Anstoß genommen.« (Krankheit vielfach als Lüsternheit gefaßt.)

4, 24: ἀλληγορούμενα: Die allegorische Schriftauslegung wurde von Philo damals geübt. Ἀγάρ (»Hagar«) heißt im Arabischen »Berg« bzw. so heißt der Berg im Arabischen.

4, 26: ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ: Der Endzustand der Erlösung wird in der Apokalypse Baruch beschrieben.

5, 5: Zusammenhang von πίστις und ἐλπίς (vgl. Kor) ist wichtig. Die Seligkeit ist nicht hier vollendet, sondern in den oberen αἰών verlegt. Vgl. das »unentwegte Laufen nach dem Ziel«.

5, 11: τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ: Das ist das eigentliche Grundstück des Christentums, demgegenüber es nur Glaube oder Unglaube gibt.

¹ Vgl. Richard Reitzenstein. Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen (1910). Zweite, umgearbeitete Auflage, Leipzig u. Berlin 1920, S. 48 f.

§ 16. Die Grundhaltung des Paulus

Paulus befindet sich im Kampfe. Er wird dazu gedrängt, die christliche Lebenserfahrung gegen die Umwelt zu behaupten. Dazu verwendet er die ihm zur Verfügung stehenden ungenügenden Mittel der rabbinischen Lehre. Davon erhält seine Explikation der christlichen Lebenserfahrung ihre eigentümliche Struktur. Dennoch ist sie eine ursprüngliche Explikation aus dem Sinn des religiösen Lebens selbst. Sie kann in der religiösen Grunderfahrung weiter ausgeformt werden. Theoretische Zusammenhänge bleiben ferne; es wird ein Explikationszusammenhang gewonnen, der sich ähnlich wie eine theoretische Explikation darstellt. Es handelt sich um einen Rückgang auf die ursprüngliche Erfahrung und um das Verständnis des Problems der religiösen Explikation.

Harnacks »Dogmengeschichte«¹ fängt erst im 3. Jahrhundert an. Nach ihm hätte erst die griechische Philosophie die christliche Religion dogmatisiert. Aber das eigentliche Problem des »Dogmas« im Sinne der religiösen Explikation liegt im Urchristentum. Dieses liegt uns hier vor. Die Frage des Ausdrucks (»Explikation«) scheint sekundär zu sein. Aber mit diesem scheinbar äußerlichen Problem stehen wir im religiösen Phänomen selbst. Es ist kein technisches Problem, von der religiösen Erfahrung getrennt, sondern die Explikation geht immer mit der religiösen Erfahrung mit und treibt sie.

»Gesetz« ist hier vorwiegend zu verstehen als Ritual- und Zeremonialgesetz. Mitgemeint ist das lediglich sekundäre Moralgesetz. Deshalb gibt es einen Kampf der judenchristlichen Gemeinde für das Gesetz, das Gesetz als dasjenige, was den Juden zum Juden macht. Ἐργον νόμου: die Einstellung zum Gesetz. Die Gegenüberstellung von Glaube und Gesetz ist das Entscheidende: das *Wie* des Glaubens und der Gesetzeserfüllung.

¹ Adolf v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Bde, Freiburg i. Breisgau 1886-90.

lung, wie ich mich zum Glauben und auch zum Gesetz verhalte. Phil 3, 13 zeigt die Grundhaltung des Paulus.

Namentlich das dritte Kapitel enthält eine sichere dialektische Argumentation. Es handelt sich trotzdem nicht um eine logische Begründungsweise, sondern sie entspringt aus dem Glaubensbewußtsein dieser Explikation selbst. Für diese Artikulierung des Glaubensbewußtseins ist der Ausdruck λογίζεσθαι mit dem Sinn charakteristisch, die Glaubenshaltung für den Einzelnen selbst als solchen verständlich machen und sich diesen spezifisch-religiös-verständlichen Sinn aneignen zu können. Paulus wirft gleich sein theologisches Hauptargument in die Schale: Abraham selbst sei nur durch Glaube gerechtfertigt. Wie verhält es sich demnach überhaupt mit dem Gesetz? 3,2: ἐξ ἔργων νόμου – steht in scharfem Gegensatz zu ἐξ ἀκοῆς πίστεως (vgl. Röm 10, 13; 14). Die Gesetzeserfüllung ist unmöglich, jeder scheidet daran, nur der Glaube rechtfertigt. Wer also unter dem Gesetz steht, ist verflucht. 3,19 bietet eine Häufung von Bestimmungen, die die Minderwertigkeit des Gesetzes dartun sollen.

Bei der Betrachtung der religiösen Welt des Paulus muß man sich davon frei machen, gewisse Begriffe (wie πίστις, δικαιοσύνη, σάρξ usw.) herauszugreifen und ihre Bedeutung aus einer Menge von Einzelstellen der Paulinischen Schriften zusammenzustellen, so daß man einen Katalog nichtssagender Grundbegriffe erhält. Ebenso verfehlt ist der Gedanke eines theologischen Systems des Paulus. Vielmehr muß die religiöse Grunderfahrung herausgestellt werden und in dieser Grunderfahrung verbleibend muß man den Zusammenhang aller ursprünglichen religiösen Phänomene mit ihr zu verstehen suchen. Um zu dieser Art der Betrachtung eine Anleitung zu gewinnen, heben wir das in dem Galaterbrief vorliegende Phänomen zunächst einmal heraus. Später werden wir geschichtlich weiter ausgreifen, nicht so sehr vorwärts in eine spätere Zeit, als rückwärts zur christlichen Urgemeinde und zu Jesus selbst. Zur Grundhaltung Pauli ist zu vergleichen Phil 3, 13: Selbstgewißheit der Stellung

in seinem eigenen Leben – Bruch in seiner Existenz – Ursprüngliches historisches Verständnis seines Selbst und seines Daseins. Von hier aus vollzieht sich seine Leistung als Apostel und Mensch.

ZWEITES KAPITEL

Aufgabe und Gegenstand der Religionsphilosophie

§ 17. Das phänomenologische Verstehen

In welcher Weise kommt das bei der Lektüre des Galaterbriefs von uns in ganz primitiver Weise zur Kenntnis Genommene für die Religionsphilosophie in Betracht? Das ist nur zu entscheiden aus dem leitenden Ziel der religionsphilosophischen Aufgabe. Deshalb müssen wir das notwendigste Methodische kennzeichnen, und zwar in kurzer schematischer Behandlung; so wird auch zugleich der Zusammenhang mit der allgemeinen methodischen Einleitung hergestellt. Wenn man ganz naiv die religionsphilosophische Aufgabe bestimmt, kann man sagen: die Religion soll philosophisch verstanden, begriffen werden. Die Religion ist in einen verständlichen Zusammenhang hineinzu projizieren. Daher hängt die Stellung des religionsphilosophischen Problems vom Begriff der Philosophie ab.

Gibt man die Beschränkung auf die urchristliche Religiosität zu, so muß man beachten, daß diese ein historisches Faktum ist. Faßt man den philosophischen Zusammenhang als ein bestimmtes, abgegrenztes Gebiet – z. B. als »Bewußtsein« –, so wird die urchristliche Religiosität Faktum, d. i. Exempel, einzelner Fall in einem Umkreis von Möglichkeiten, von Typen, von möglichen Formen von Religiosität. Da alles Historische lediglich als Exempel in Betracht kommen soll, ist es klar, daß, wie das heute ja durchgängig üblich ist, eine bloße Stoffsammlung im Sinne dieser Problemstellung liegt. Durch diese Problemstellung ist der zu erkennende Gegenstand, z. B. die urchristliche Religiosität, schon charakterisiert, er ist damit in einem bestimmten Sinn von Geschichte gekennzeichnet. Die

geschichtlichen Religionstypen werden in eine Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten hineingestellt. Sie sind ein Material, aus dem heraus geschöpft wird; sie bilden so eine überzeitliche Mannigfaltigkeit.

Welche Voraussetzung liegt dieser Problemstellung zu Grunde? Wir fragen das nicht, weil wir ein jedes Ansetzen von Voraussetzungen verwerfen, sondern weil jeder philosophische Problemansatz über seine Voraussetzungen im Klaren sein muß. Die heute übliche Religionsphilosophie macht folgende Voraussetzungen in ihrem Problemansatz, die ihr selbst nicht klar sind:

1. Religion ist ein Fall oder ein Exempel für eine überzeitliche Gesetzlichkeit.

2. Von der Religion wird nur das aufgegriffen, was Bewußtseinscharakter hat.

Und zwar normieren die Bewußtseinsphänomene, die dem ganz bestimmten Bewußtseinsbegriff der zugrunde gelegten Philosophie entsprechen, die ganze Problemstellung. Bezeichnet man nun als unsere Aufgabe das phänomenologische Verstehen der urchristlichen Religiosität, so klingt das dem Wortlaut nach gleich. Aber jene Problemstellung versteht von ihrem eigenen Gegenstand weg, sie bringt den Gegenstand zum Verschwinden. Dagegen ist es die Tendenz des phänomenologischen Verstehens, den Gegenstand selbst in seiner Ursprünglichkeit zu erfahren.

§ 18. Phänomenologie der Religion und Religionsgeschichte

Man wird sagen, auch die übliche Religionsphilosophie halte sich doch an das Historische, an das Religions-Geschichtliche. Aber trifft die Problemstellung der üblichen Religionsgeschichte den eigentlichen Gegenstand der Religiosität selbst? Solange es nicht feststeht, daß das religionsgeschichtliche und das eigentlich religionsphilosophische, d. i. phänomenologische Verstehen zusammenfällt, ist noch gar nicht gesagt, daß die

Religionsgeschichte Material für die Philosophie (Phänomenologie) der Religion liefern kann. Inwiefern kommt religionsgeschichtliches Material auch nur als Ansatz für die Religionsphilosophie in Frage? Das ist ein Problem, das wir hier nicht entscheiden können; aber es ist ein fundamentales Problem, das konkret für alle Geistesgeschichte erwächst. Die heutige Geschichtsphilosophie leistet für die positive Geschichtsforschung nichts – und umgekehrt. Es ist das »Verdienst« Spenglers, die Komik dieser Situation in eine Philosophie verdichtet zu haben. Nur aus den konkreten geschichtlichen Wissenschaften selbst sind die Probleme der Geschichtsphilosophie zu holen.

Ist also das Material der Religionsgeschichte brauchbar für die Phänomenologie? In welcher Weise ist die Religionsgeschichte selbst überhaupt ihrem Gegenstande angemessen? Man könnte sagen: Wenn die Religionsgeschichte die Religiosität aus der religiösen Umwelt heraus erklärt, wie aus der Zeitgeschichte heraus, wie kann man ihr dann vorwerfen, daß sie ihren Gegenstand nicht erreicht? Sie deutet ja, als objektive, von Vorurteilen und Vormeinungen freie Wissenschaft, nur auf Grund desjenigen Sinnmaterials, das die zeitgenössischen Quellen bieten, unabhängig von allen Tendenzen der Gegenwart. Diese Argumentation hat allerdings einen Schein von Berechtigung. Einerseits ist ihr auch bis zu einem gewissen Grade recht zu geben. Andererseits aber muß eingewandt werden: Alle geschichtswissenschaftliche Objektivität und das objektgeschichtliche Verstehen bieten so lange keine Gewähr, als nicht über den leitenden Vorgriff Klarheit besteht.

Auch ist zu zeigen, daß alle Motive für historisches Verstehen immer geweckt sind durch die faktische Lebenserfahrung. Die Geschichtswissenschaft hat lediglich die Aufgabe, sie in formaler Ausgeformtheit und strenger Methodik anzuwenden. Aus der lebendigen Gegenwart heraus erwachsen die Verstehens-Tendenzen, die dann in der Wissenschaft nur in eine »exakte« Methodik ausgeformt werden; die »Exaktheit der Methode« bietet in sich keine Gewähr für richtiges Verständnis. Der me-

thodisch-wissenschaftliche Apparat – Quellenkritik nach exakt philologischer Methode etc. – kann völlig intakt sein, und doch kann der leitende Vorgriff den eigentlichen Gegenstand verfehlen. Trotzdem leistet auch die moderne Religionsgeschichte viel für die Phänomenologie, wenn sie einer phänomenologischen *Destruktion* unterworfen wird. Nur dann kann Religionsgeschichte für die Phänomenologie in Betracht kommen.

Derart leistet die Religionsgeschichte wichtige Vorarbeiten; gleichwohl bedürfen aber alle ihre Begriffe und Resultate notwendig der phänomenologischen Destruktion. Dies ist aber noch lange keine Aufklärung des Zusammenhangs, in dem das vorliegende Material als Ansatz für das Verstehen steht. Entscheidend ist der leitende Vorgriff, von dem der Historiker selbst nichts weiß, d. h. die Tendenzen, die schon die Problemstellung motivieren. Dies wird besonders in den Einzelwissenschaften häufig übersehen, daß schon die Problemstellung selbst keineswegs sich aus bloßem Material ergibt, sondern selbst schon vorgriffsbestimmt ist. Die Phänomenologie aber muß gerade diese Vorgriffsproblematik im Zusammenhang mit der Geschichte ständig im Auge behalten.

§ 19. Grundbestimmungen der urchristlichen Religiosität

In welchem Sinn soll nun von uns das aus dem Galater-Brief gewonnene Material verwendet werden? Was ist das Ziel unseres phänomenologischen Verstehens? Es ist nicht ein Deuten auf Grund eines Zusammenhangs historischer Art, in den der Galater-Brief hineingestellt wird, sondern wir wollen seinen eigenen Sinn explizieren. Schon die Grundbestimmung der urchristlichen Religiosität ist dafür entscheidend.

Zuvor ist noch folgende, für alle religionsgeschichtliche Betrachtung wichtige Bemerkung einzufügen. Es ist heute in ihr üblich, mit dem Gegensatz des Kategorienpaares rational und

irrational zu arbeiten. Die heutige Religionsphilosophie¹ ist stolz auf ihre Kategorie des Irrationalen und hält mit ihr den Zugang zur Religiosität für gesichert. Aber mit diesen beiden Begriffen ist nichts gesagt, solange man den Sinn von rational nicht kennt. Der Begriff des Irrationalen soll ja aus dem Gegensatz zu dem Begriff des Rationalen bestimmt werden, der sich aber in notorischer Unbestimmtheit befindet. Dieses Begriffspaar ist also völlig auszuschalten. Das phänomenologische Verstehen liegt seinem Grundsinn nach völlig außerhalb dieses Gegensatzes, der, wenn überhaupt, nur ein sehr beschränktes Recht hat. Alles, was man vom für die Vernunft unauflöselichen Rest sagt, der bei aller Religion bestehen soll, ist lediglich ästhetisches Spiel mit unverständenen Dingen.

Welche Grundbestimmung geben wir dem Gegenstand der Religionsphilosophie? Der Galaterbrief hat uns allerlei durcheinander gebracht: Pauli apostolische Berufung, Vermahnung an die Gemeinden etc. Wir haben davon eine indifferente Kenntnisnahme durchgeführt, ohne Verständnis ihres leitenden Vorgriffs: um zu sehen, daß es so nicht geht, d. h. um diese Kenntnisnahme der Destruktion zu unterwerfen. Uns ist ein Zusammenhang entgegengetreten, der selbstverständlich zu sein scheint: daß Paulus eine Lehre gibt und Vermahnungen richtet, ganz wie die stoisch-kynischen Wanderprediger der Zeit. In der Art seiner Darstellung liegt nichts Besonderes. Man vergleiche dazu die Worte der Athener über ihn (Apg 17, 17 ff.). So ähnlich wie sie kommen auch wir an den Galaterbrief heran. Es entsteht die Frage, ob diese Selbstverständlichkeit wirklich eine solche ist und ob nicht der Zusammenhang von Berufung, Verkündigung, Lehre, Mahnung einen motivierten Sinn hat, der zum Sinn der Religiosität selbst gehört. So ist zum Beispiel die Verkündigung selbst ein religiöses Phänomen, das nach allen phänomenologischen Sinnrichtungen zu analysieren ist.

¹ [Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau 1917.]

In der Darstellung lauten nun unsere Grundbestimmungen wie Sätze; aber sie dürfen nicht als Sätze verstanden werden, die etwa nachher zu beweisen wären. Wer sie so nimmt, mißversteht sie. Sie sind phänomenologische Explikate. Als Grundbestimmungen führen wir nun zunächst zwei an:

1. Urchristliche Religiosität ist in der urchristlichen Lebenserfahrung und ist eine solche selbst.

2. Die faktische Lebenserfahrung ist historisch. Die christliche Religiosität lebt² die Zeitlichkeit als solche³.

Diese Grundbestimmungen sind zunächst hypothetisch. Wir fragen: Wenn mit ihnen der Grundsinn der christlichen Religiosität getroffen ist, was folgt daraus methodisch?

§ 20. Das Phänomen der Verkündigung

Aus dem angedeuteten Zusammenhang greifen wir nur das Phänomen der Verkündigung heraus, und zwar deshalb, weil in ihm der unmittelbare Lebensbezug der Selbstwelt des Paulus zur Umwelt und Mitwelt der Gemeinde erfaßbar ist. Sie ist also ein zentrales Phänomen. Es lassen sich nun rein formal verschiedene Fragen stellen: Wer verkündigt, wie wird verkündigt, was wird verkündigt etc. Auch hier besteht ein gewisser Zusammenhang, aus dem das Eine herauszuholen ist. Und zwar heben wir hier das Wie der Verkündigung heraus. Der Vollzug des Lebens ist entscheidend. Der Vollzugszusammenhang wird im Leben miterfahren. Daraus ist verständlich zu machen, daß das Wie des Vollzugs Grundbedeutung hat. Wir fragen also nach dem Wie der Verkündigung des Paulus. Wir sind bei der Beantwortung dieser Frage relativ günstig gestellt, da wir ja das Wie der Verkündigung in den Paulinischen Briefen vorliegen

² [Vermutlich hat Becker, dessen Mitschrift dieser Satz entnommen ist, sich hier verhört und statt »lebt« »lehrt« geschrieben.]

³ [Randbemerkung Nachschrift F.J. Brecht: transitiv]

haben. Nun steht mit einem Mal der Briefcharakter als Phänomen innerhalb der Fragestellung nach dem Wie der Verkündigung.

Die Theologie – besonders die protestantische – hat, beeinflußt von der Entwicklung der historischen Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert, stilgeschichtliche Arbeiten über die literarischen Formen des Neuen Testaments hervorgebracht. Weitere Untersuchungen darf man mit Gespanntheit erwarten, obwohl der Ausgangspunkt sowohl geschichtswissenschaftlich wie phänomenologisch durchaus verfehlt ist. Man geht völlig von außen an die Sachen heran, insofern man das neutestamentliche Schrifttum der Weltliteratur einordnet, um aus diesem die Formen zu analysieren. Es könnte aber sein, daß sich die Formen des Neuen Testaments in nichts von der zeitgenössischen Literatur unterscheiden, und doch dürfte man so nicht vorgehen. Für die Analyse des Briefcharakters muß man nur von der paulinischen Situation und dem Wie der notwendigen Motivierung der Mitteilung im Briefe ausgehen. Aus dem Grundphänomen der Verkündigung heraus ist dann der Gehalt des Verkündigten und dessen Sach- und Begriffscharakter zu analysieren.

§ 21. *Vorgriffe der Betrachtung*

Die Vorgriffe bei der historischen Betrachtung erstrecken sich in ihren Wirkungen bis in die Quellenkritik, die Einzelheiten der Textbeurteilung, Konjekturen, Echtheitsfragen hinein. Man kann das illustrieren an dem ersten Thessalonicherbrief, der von der unter Hegelschem Einfluß stehenden Tübinger Schule für unecht erklärt wurde¹ wegen seines geringen dogmatischen Gehaltes im Vergleich zu anderen Paulinischen Briefen. Bis ins kleinste der historischen Forschung, ja bis in die Quellenedition

¹ [Vgl. F.C. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. 2. Aufl. 1866/67, S. 107 f.]

reicht also der Vorgriff hinein. Dabei sind die Verhältnisse in der Kunstgeschichte wieder andere als in der Religionsgeschichte.

Jedes vorgegebene historische Material muß also einer Vorgriffsbetrachtung unterzogen werden. Aber damit ist für das phänomenologische Verstehen noch nichts geleistet, denn es hat einen anderen Charakter als das objektgeschichtliche. Das objektgeschichtliche Verstehen ist Bestimmung hinsichtlich des Bezugs, vom *Bezug* her, so daß der Betrachter dabei nicht in Frage kommt. Dagegen ist das phänomenologische Verstehen vom *Vollzug* des Betrachters her bestimmt. Trotz der grundverschiedenen Herkunft des Verstehens ist sein Zusammenhang mit der Objektgeschichte ein engerer als bei den anderen Wissenschaften.

Das phänomenologische Verstehen besteht also *erstens* nicht in einem Hineinprojizieren des zu Verstehenden, das ja nichts Objektartiges ist, in einen Sachzusammenhang. Es hat *zweitens* nie die Tendenz, einen solchen Bereich endgültig zu bestimmen, sondern ist der historischen Situation unterworfen – sofern für das phänomenologische Verstehen der Vorgriff in noch höherem Maße entscheidend ist als für das objekthistorische. Man muß also beim phänomenologischen Verstehen einen Ansatz (Vorgriff) machen. Ein solcher Ansatz ist nicht für jeden Betrachter für jedes Phänomen möglich, er muß von einer Vertrautheit mit dem Phänomen getragen werden. Methodisch sicher geht man, wenn man die Grundbestimmung rein *formal* ansetzt; man läßt den Begriffen absichtlich eine gewisse Labilität, um dann ihre Bestimmung erst im Laufe der phänomenologischen Betrachtung selbst zu sichern. In diesem Sinne haben wir zur Bestimmung der urchristlichen Religiosität angesetzt:

1. Urchristliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung. Nachsatz: Sie ist eigentlich solche selbst.
2. Die faktische Lebenserfahrung ist historisch. Nachsatz: Die christliche Erfahrung lebt die Zeit selbst (»leben« als *verbum transitivum* verstanden).

Man kann diese »Thesen« nicht beweisen, sondern sie müs-

sen sich in der phänomenologischen Erfahrung selbst bewähren. Diese ist etwas anderes als empirische Erfahrung. Die Grundbestimmungen sind also hypothetisch: »Wenn sie gelten, so ergibt sich für das Phänomen das und das.«

Wir betrachten zunächst die apostolische Verkündigung des Paulus. Wenn sie ein Grundphänomen darstellt, so muß sich von ihr aus ein Bezug zu sämtlichen religiösen Grundphänomenen gewinnen lassen. Im Vollzug und durch den Vollzug kommt das Phänomen zur Explikation. »Apostolische Verkündigung« ist noch eine zu weite Charakteristik des Phänomens. Sobald die apostolische Verkündigung in ihrem »Wie«, ihrem Vollzugssinn, bestimmt ist, ist sie entscheidend geklärt. Diese Fragestellung nach dem »Wie« ist also entscheidend. Ihr kommt der Charakter des Materials, daß es sich um Briefe handelt, entgegen. Die Paulinischen Briefe sind als Quellen unmittelbarer als die später verfaßten Evangelien. Man darf aber nicht den Briefcharakter isolieren und literarische Stilfragen in das Problem hineinbringen. Sie sind nicht primär. Der Briefstil selbst ist Ausdruck des Schreibers und seiner Situation. Obwohl die Paulinischen Briefe einander zeitlich so nahe liegen, daß eine Entwicklung Pauli von einem zum andern nicht in Frage kommt, sind sie doch recht verschieden. Z. B. sind der Römer- und der Galaterbrief viel reicher an dogmatischem Gehalt als der Thessalonicherbrief. Man muß sich auch von der schematischen Einteilung der Briefe freimachen.

§ 22. *Das Schema der phänomenologischen Explikation*

Wie vollzieht sich eine phänomenologische Explikation an ihrem Material? »Material« hat einen bestimmten methodischen Sinn. Die Explikation des Phänomens aus dem Material vollzieht sich in bestimmten Stufen. Schematisch sind die Schritte der phänomenologischen Explikation die folgenden:

1. Da das Grundphänomen die faktische Lebenserfahrung

und diese historisch ist, so ist das erste, den Phänomenzusammenhang objektgeschichtlich, vorphänomenologisch, als historische Situation zu bestimmen, allerdings schon aus phänomenologischen Motiven heraus.

2. Der Vollzug der geschichtlichen Situation des Phänomens ist zu gewinnen. Dazu ist: a) die Mannigfaltigkeit des in der Situation Antreffbaren zu charakterisieren – und zwar so, daß über ihren eigentlichen Zusammenhang noch gar nicht entschieden wird (kurz: Artikulation der Situations-Mannigfaltigkeit), b) die »akzentuierende Situation« der Mannigfaltigkeit zu gewinnen, c) der primäre oder »archontische (herrschende) Sinn« der akzentuierenden Situation herauszustellen, d) von da aus zum Phänomenzusammenhang zu gelangen und e) von hier aus die Ursprungsbetrachtung anzusetzen.

Dabei müssen wir uns aber gewisser Beschränkungen bewußt bleiben:

1. Das Grundverhalten der persönlichen Lebenserfahrung des Betrachters (Phänomenologen) ist ausgeschaltet.

2. Die Betrachtung geht auf die historischen Phänomene, zieht aber noch nicht das Entscheidende hinein. Man bemerke: Die Explikation spitzt sich von Stufe zu Stufe immer mehr zu, wird immer individueller, nähert sich immer mehr der eigentümlichen historischen Faktizität. Diese Stufenfolge wird nur verständlich, wenn man sich von Regionentheorie frei macht – unbeirrbar.

Bemerkungen zu dem Schema der phänomenologischen Explikation:

Ad 1. Die Gewinnung des objektgeschichtlichen Zusammenhangs ist schon bestimmt durch den Zweck der Explikation. Er ist nicht zufällig. Die objektgeschichtlichen Abhebungen sollen betrachtet werden, sie gewinnen eine eigentliche Betonung und sollen festgehalten werden. Ad 2. Die Wendung des objektgeschichtlichen Vorkommniszusammenhangs zur ursprünglich-historischen Situation begegnet drei Schwierigkeiten.

A) Darstellung durch die Sprache:

Die Sprache der Sachbetrachtung ist nicht ursprünglich. Es gibt schon in der faktischen Lebenserfahrung eine ursprünglichere Begrifflichkeit, aus der erst die uns gewohnte Sachbegrifflichkeit ihre Abkunft hat. Diese Umwendung in der Begrifflichkeit muß man vollziehen, sonst ist es hoffnungslos, die Situation jemals zu erfassen. Man darf nicht einfach selbstverständliche Begriffe aufgreifen. (Die Frage nach den philosophischen Begriffen ist seit Sokrates nicht mehr gestellt worden.) Man glaubt mitunter dem Problem durch eine »Dialektik« näher zu kommen. Man darf aber nicht das Leben als »irrational« ansetzen, ohne sich über den Sinn von Irrationalität im Klaren zu sein. Jedes Explikat ist solange nicht verstanden, als sein angezeigter Sinnzusammenhang nicht vollzogen ist. Der Vollzugszusammenhang selbst gehört mit zum Begriff des Phänomens. Der philosophische Begriff hat eine dem Sachbegriff unvergleichbare Struktur.

B) »Einführung« in eine Situation:

Das Einfühlungsproblem kommt solange nicht von der Stelle, als man es erkenntnistheoretisch auffaßt. Das Motiv des Einfühlungsproblems ist aber gar nicht erkenntnistheoretisch. Die Einführung kommt in der faktischen Lebenserfahrung vor, d. h. es handelt sich um ein ursprünglich-historisches Phänomen, das ohne das Phänomen der *Tradition* im ursprünglichen Sinn nicht zu lösen ist. Uns ist die Umwelt des Paulus heute ganz fremd. Aber es kommt nicht auf den Sachcharakter, das Vorstellungsmäßige seiner Umwelt für uns an. Dieses Moment fällt vollkommen aus, die Umwelt gewinnt erst aus dem Verstehen der Situation ihren Sinn.

C) Die Frage der Explikation selbst:

Durch die Vollendung der Explikation wird das Explizierte scheinbar zu einem Selbständigen, vom Vollzug Gelösten. Aber dies ist eine schiefe Auffassung. Der theoretischen, einstellungsmäßigen Abstraktion ist es eigentümlich, daß das Abstrahierte gefaßt wird als Moment einer Sachregion, so daß damit die Grundbestimmung der Region gewonnen wird. Das Abstrahierte wird, unangesehen dessen, wovon es abstrahiert ist, weiter betrachtet; das fundamentum der Abstraktion ist gleichgültig. Die Abstraktion als solche, der Übergang vom fundamentum abstractionis zum Abstrahieren kommt nicht zur Mit-Erfahrung. Anders bei der Explikation: Wenn bei der Explikation bestimmte Momente expliziert werden, werden diejenigen Sinnmomente, auf welche sich die Explikation nicht richtet, nicht einfach beiseite geschoben, sondern das »Wie« ihres Hineinragens in die gerade explizierte oder in der Explikation begriffene Sinnesrichtung wird gerade durch die Explikation selbst mitbestimmt. Hier könnte man fragen: Kann man mit dem Bezugssinn (z. B.) zugleich das »Was« (den Gehalt), dasjenige, wozu man sich verhält, und gar das Wie des Vollzugs betrachten? Aber dieser Einwand ist einstellungsmäßig. Die Sinnesrichtungen werden alle drei gefaßt. Der Vollzug der Explikation ist keine abgesetzte Folge von Akten, Erfassungsbestimmungen. Sie ist nur in einem konkreten Lebenszusammenhang zu gewinnen. Man kann dabei auch »nicht gesehene« Sinnrichtungen mithaben.

DRITTES KAPITEL

Phänomenologische Explikation des ersten Briefes an die Thessalonicher

§ 23. *Methodische Schwierigkeiten*

Der erste Thessalonicherbrief ist im Jahre 53 n. Chr. (also zwanzig Jahre nach der Kreuzigung) geschrieben; er ist das früheste Dokument des Neuen Testaments. Seine Echtheit wird jetzt nicht mehr bezweifelt. Wir fragen gemäß der dargelegten Methode: Welches ist die objektgeschichtliche Situation des Paulus beim Schreiben des Briefes? Der Brief wurde auf der ersten Missionsreise in Korinth geschrieben. Sie führte erst nach Philippi, von dort für drei Wochen nach Thessaloniki. Die Opposition der Juden führte Paulus zum heimlichen Verlassen der Stadt und von dort nach Athen, von wo er Timotheus nach Saloniki zurückschickt und ihn erst in Korinth wieder trifft. Paulus schreibt den Brief gleich nach seiner Ankunft in Korinth. Dadurch ist die Situation vollständig bestimmt. Vgl. dazu: I Thess 3, 6; 3, 2; Apg 18, 5. Über den ersten Aufenthalt des Paulus in Thessaloniki selbst siehe Apg 17, 1-16. Wenn wir das objektgeschichtlich darstellen, erscheint Paulus als Missionar, der wie ein üblicher Wanderprediger redete, ohne weiteres Aufsehen zu machen.

Wir betrachten nun nicht mehr den objektgeschichtlichen Zusammenhang, sondern sehen die Situation so, daß wir mit Paulus den Brief schreiben. Wir vollziehen mit ihm selbst das Briefschreiben bzw. -diktieren. Die erste Frage: Wie steht Paulus in der Situation des Briefschreibers zu den Thessalonichern? Wie sind sie von ihm erfahren? Wie ist ihm seine *Mitwelt* in der Situation des Briefschreibens gegeben? Das hängt zusammen

mit der Frage, wie *Paulus* zu dieser Mitwelt steht. Der Mitweltsgelt ist in seiner Bestimmtheit in Zusammenhang mit dem Wie des Bezugs zu dieser Mitwelt zu sehen. Wir müssen also die Grundbestimmung dieses Bezugs herausstellen.

Wir haben noch einer methodischen Schwierigkeit zu gedenken. Man könnte sagen: Es ist unmöglich bzw. nur beschränkt möglich, sich in die genaue Situation des Paulus zu versetzen. Wir kennen ja gar nicht seine Umwelt. Dieser Einwand entspringt der Auffassung, daß das objektmäßig Vorgegebene primär ist für eine Situation, in die man sich »einfühlen« müsse. Aber man muß die Stellung zur Umgebung bei Paulus aus seiner Persönlichkeit heraus beurteilen und sich fragen, ob die Umgebung überhaupt wichtig für ihn ist. Das »Einfühlungs«-Problem wird meist erkenntnistheoretisch gestellt und ist deshalb in seinem Ansatz verfehlt. Am nächsten kommt dem Richtigen die Fassung Schelers, wobei aber auch er noch erkenntnistheoretisch stark belastet ist. Ferner sind die Sätze des Paulus nicht verschieden von einem objektiv-historischen Bericht. Das ist ein Problem der Darstellung: durch die Sprache verfällt jeder Ausdruck sofort in ein Einstellungsmaßiges. Man muß einsehen, daß es verfehlt ist, Objektbegriffe für die Subjektivität zurechtzustutzen.

Zuletzt das Problem der Abhebung: Wie wird die Umwelt-, Mitwelt-, Selbstwelt-Gegebenheit, die im faktischen Erfahren durcheinanderlaufen, abgehoben? Man kann immer nur eine auf einmal betrachten. Diese Abhebung ist nicht Abstraktion, denn die andern Faktoren sind doch stets mitgegeben. Die Tendenz geht nicht auf Verflüchtigung der historischen Faktizität, auf Gewinnung allgemeiner religionsphänomenologischer Sätze an einem Beispiel. Nicht das Ideal einer theoretischen Konstruktion ist angezielt, sondern die Ursprünglichkeit des Absolut-Historischen in seiner absoluten Unwiederholbarkeit. Alle Fragen der Philosophie sind im Grunde Fragen nach dem Wie, im strengen Verstande Fragen nach der Methode.

Die Wendung, in der die objektgeschichtliche Situation zur

vollzugsgeschichtlichen wird, ist bei der Explikation der vollzugsgeschichtlichen Situation in der Darstellung einer Schwierigkeit unterlegen, und es *gibt eine immanente Explikation mit ursprünglicherer Begrifflichkeit* als die uns gewohnte, aus der die uns gewohnte immer erst abgeleitet ist, ihre Herkunft hat. Die eigentliche Vorfrage nach dem Sinn der philosophischen Begrifflichkeit ist seit Sokrates nicht mehr gestellt worden. Die uns gewohnte Begrifflichkeit tendiert ins Einstellungsmaßige, Sachbetrachtende. Sieht man von hier nur das Problem der Darstellung, so sieht man: Jedes Explikat, das in der Rede kundgegeben wird, ist nicht verstanden, so lange man den Vollzugszusammenhang nicht auch im Begriff mit hat. Dem phänomenologischen Begriff ist der Sachbegriff absolut unvergleichbar. Eine ursprüngliche Betrachtung der Motive zum Einfühlungsproblem zeigt, daß es gar nicht um erkenntnistheoretische Fragen geht. Das Problem der ›Einführung‹ ist ohne das Phänomen der Tradition (der historisch-faktischen Lebenserfahrung) nicht zu lösen.

Eine Schwierigkeit ist, daß wir uns mit unseren Vorstellungen gar nicht in Paulus hineinversetzen können. Sie ist verfehlt, denn es kommt gar nicht auf den Sachcharakter der Umwelt des Paulus an, sondern nur auf seine eigene Situation. Das Problem der *Darstellung, Einführung und Explikation* »verselbständigter Einzelner« ist schief angesetzt. Von jeder Sachabstraktion der theoretischen Einstellung ist die Explikation verschieden. Dort wird das Abstrahieren als zugehörig und eine Sachregion mitbestimmend erfaßt: Wesentlich ist, daß das Abstrahierte, unangesehen dessen, *wovon* es abstrahiert, im weiteren Verfolg feststeht, das *Wovon* also gleichgültig bleibt für den Sinn des Abstrahierten. Dabei interessiert der Übergang von der Unterlage zu dem Abstrahierten nicht. Explikation bedeutet: Wenn in ihr in einer bestimmten Sinnrichtung expliziert ist, so ragen die übrigen Sinnrichtungen mit hinein, wobei es wichtig ist, das *Wie* des Hineinragens zu bestimmen. Sagt man, es sei nicht möglich, eine Richtung zu explizieren und mit einem Schlag

die anderen auch, wie z. B. Gehaltssinn, Bezugssinn und Vollzugssinn: einstellungsmäßiges Verhalten dieses Einwandes. Die einzelnen Sinnrichtungen sind keine Dinge. Nur in einem konkreten Situationszusammenhang ist zu sehen, das diese Schwierigkeit völlig verschwindet.

Die Wendung von dem objektgeschichtlichen *Zusammenhang* zur vollzugsgeschichtlichen *Situation* stammt selbst ab von Zusammenhängen, die in der faktischen Lebenserfahrung aufgewiesen werden können. Kommt man überhaupt mit dieser Umwendung aus der Geschichte heraus? Wo beginnt das Phänomenologische? Dieser Einwand ist berechtigt, hat aber zum Hintergrund die Überzeugung, das Philosophische hätte eine besondere Dimension. Das ist das Mißverständnis. Rückgang ins Ursprünglich-Historische ist Philosophie. Diese Schwierigkeit belastet deshalb unsere Betrachtung nicht.

§ 24. Die »Situation«

Die Umwendung vom Objektgeschichtlichen zum Vollzugsgeschichtlichen liegt in der faktischen Lebenserfahrung selbst. Es ist die Umwendung zur Situation. »Situation« gilt uns hier als phänomenologischer Terminus. Er wird nicht für objektive Zusammenhänge verwandt (auch nicht historisch wie »Lage«: z. B. fatale Situation bzw. Lage). »Situation« ist also für uns etwas dem vollzugsmäßigen Verstehen Zugehöriges, es bezeichnet nichts Ordnungsmäßiges. Eine Mannigfaltigkeit von Situationen oder auch innerhalb einer Situation darf nicht als Ordnungszusammenhang gefaßt werden. Auch eine Situationsfolge ist keine ordnungsmäßige Folge (vgl. Bergsons »durée concrète«¹). Die Frage der Ausgrenzung einer Situation ist unabhängig von der Bestimmung eines objekthistorischen Aus-

¹ Vgl. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. 11. Aufl. Paris 1912, S. 75-79.

schnittes, einer historischen Periode oder Epoche. Aber auch die objektgeschichtliche Periode ist etwas anderes als ein mathematisch-physikalisch bestimmter Zeitraum. Es bedarf einer besonderen Untersuchung, um festzustellen, wann eine objekt-historische und eine Situations-Abgrenzung sich decken. Für die Frage der Einheit bzw. Mannigfaltigkeit der Situation ist es wichtig, daß wir sie nur in der *formalen Anzeige* gewinnen können. Die Einheit ist nicht *formallogisch*, sondern lediglich *formal angezeigt*. Die formale Anzeige ist im »Weder-Noch«, sie ist weder etwas Ordnungsmäßiges, noch Explikation einer phänomenologischen Bestimmung.

Wir können eine Situation nicht in einen bestimmten Seinsbereich, auch nicht in das »Bewußtsein« projizieren. Wir können nicht von der »Situation eines Punkts A zwischen B und C« sprechen. Dagegen protestiert die Sprache. Und zwar deshalb nicht, weil ein Punkt nichts »Ichliches« ist. »Ichlichkeit« wird von uns ganz unbestimmt verstanden. Zu jeder Situation gehört Ichliches. Damit ist nicht gesagt, daß das Ichliche einer Situation das Einheitbildende der Mannigfaltigkeit der Situation ist. Es gehört auch Nicht-Ichliches notwendig zu einer Situation. Über die Beziehung von Ichlichem und Nicht-Ichlichem ist nichts ausgesagt. Man darf hier keine Subjekt-Objekt-Beziehung hineindeuten, und auch nicht im Anschluß an Fichte statuieren: »Das Ich setzt das Nicht-Ich«². Darüber sagen wir nichts aus. Scheinbar ist die Fichtesche Beziehung ganz allgemein, aber sie präjudiziert doch schon ganz bestimmte Zusammenhänge; sie besagt: »Das Ich setzt die Form der Nichtlichkeit« – nicht die faktische Welt wird gesetzt. Fichte faßt nur die Kantische Situation schärfer. Ichliches kann mit Ichlichem und auch mit Nichtlichem und dieses unter sich in Zusammenhang stehen.

² Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). Neu herausgegeben und eingeleitet von Fritz Medicus. Leipzig 1911, S. 46.

Die einzige Unterscheidung, die wir zwischen Ichlichem und Nichtlichem machen, ist folgende: »Das Ichliche *ist* und *hat* das Nichtliche, das Nichtliche *ist* bloß und *hat* nicht.« Dies wieder als ganz formale Anzeige; das *ist* soll nicht einmal in der scheinbar allgemeinsten Weise, der Prädikation, genommen werden, viel weniger als Existenz, reales Vorkommen etc. Das Problem ist der Ursprung der Seinsbegriffe; das prädikative *ist* der theoretischen Explikation entspringt aus dem ursprünglichen »ich bin«, nicht umgekehrt. Sofern das Ichliche etwas hat, kann der Ausgang für die Situation von hier aus genommen werden. Denn was gehabt wird, scheint sich wie objektiv zu geben. Es bietet einen Ansatz für die Durchführung der Explikation.

»Situation« trägt in der gewöhnlichen Sprache eine Bedeutung des Statischen an sich; dieser Nebensinn muß beseitigt werden. Aber ebenso verkennt eine »dynamische« Auffassung die Situation, in der man den Phänomenzusammenhang als ein »Fließen« auffaßt und vom Fluß der Phänomene spricht. Von da aus gesehen bedeutet »Situation« eine »Stillstellung«. Aber der Zusammenhang der Situation steht jenseits der Alternative »statisch-dynamisch«; auch die Vorstellung des Fließens und Strömens ist ordnungsmäßig, es ist dabei Homogenität zum mindesten mitgemeint, wenn nicht ausdrücklich mitgesetzt. Die Zeit des faktischen Lebens ist vom Vollzugszusammenhang des faktischen Lebens selbst aus zu gewinnen und von da aus ist erst der statische bzw. dynamische Charakter der Situation selbst zu bestimmen.

Wir fassen Situation rein formal als Einheit einer Mannigfaltigkeit. Was ihre Einheit ausmacht, bleibt unbestimmt, doch ist die Situation nicht ein homogener Bereich von Beziehungen; die Situationsstruktur verläuft nicht in einer oder mehreren Dimensionen, sondern ganz anders. Schon der Ansatz einer phänomenologischen Betrachtung als ordnungsmäßig und der Versuch einer sachhaltigen Beschreibung scheitert an dem Phänomen selbst. Man muß immer wieder zum Ansatzpunkt zurück-

kommen. Von der Habensbeziehung des Ichlichen ist der Ausgang zu nehmen. Denn was gehabt wird, scheint sich immer noch als objektiv-Charakterisierbares zu geben: Die Beziehung der Leute vor Paulus zu ihm ist, wie *er* sie hat.

§ 25. Das »Gewordensein« der Thessalonicher

Wir werden also verfolgen, *als was* Paulus die Gemeinde in Thessaloniki hat und *wie* er sie hat. Dabei werden wir anknüpfen an ein bestimmtes Moment des objektiv-geschichtlichen Berichts: Apg 17, 4 – an die Beziehung des Paulus zu den »Einigen«, die »ihm zufielen« (καί τινες ἐξ αὐτῶν ἐπέσθησαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ). Bleibt diese objektiv-historische Beziehung bei der Wendung zur »Situation« erhalten, und in welcher Weise kommt sie im Briefschreiben zum Ausdruck? In der Beschaffenheit der Gemeinde (der τινές) ist Paulus selbst mitenthalten. Die Thessalonicher sind solche, die ihm zugefallen sind. Er erfährt in ihnen notwendig sich selbst mit.

Wir setzen formal die Beschaffenheit der Beziehung des Paulus zu denen, die sich »ihm zugelost haben«, an. Paulus erfährt die Thessalonicher in zwei Bestimmungen: 1. Er erfährt ihr Gewordensein (γενηθῆναι). 2. Er erfährt, daß sie ein Wissen von ihrem Gewordensein haben (οἴδατε u. ä.). D. h. ihr Gewordensein ist auch ein Gewordensein des Paulus. Und von ihrem Gewordensein wird Paulus mitbetroffen. Der konkrete Aufweis aus dem Brief fällt sehr leicht. Im Zuge des I Thess ist auffallend der vielfache Gebrauch von 1. γενέσθαι u. ä., 2. οἴδατε, μνημονεύσατε u. ä. Die Durchverfolgung der Wiederholung desselben Wortes scheint äußerlich, aber man muß es im *vollzugsgeschichtlichen Verstehen* als immer wieder auftauchende Tendenz, als Motiv, auffassen. Das ist etwas anderes als die Wiederholung eines Naturereignisses.

Ad 1. I Thess 1, 5; 6; 7 etc. Der Ereigniszusammenhang wird hier in bestimmter Weise betont. Es schlägt immer wieder das

ἐγενήθη hinein. Paulus sieht sie im Schreiben als solche, in deren Leben er getreten ist. Ihr Gewordensein ist mit seinem Eintreten in ihr Leben verknüpft (εἰσοδος 2, 1). 2, 5 ἐγενήθημεν: Das »Wie« des Auftretens wird charakterisiert (Vgl. 2, 7; 8; 10; 14). Diese Stellen betonen, daß die Thessalonicher für Paulus da sind, weil er selbst und sie in ihrem Gewordensein miteinander verknüpft sind.

Ad 2. »οἴδατε«: 2, 2; 5 im Zusammenhang mit γενέσθαι. 2, 9 μνημονεύετε. 2, 11 οἴδατε. 3, 6 ἔχετε μείαν, 4, 2 οἴδατε, 4, 9 οὐ χρειάν ἔχετε γράφειν ὑμῖν. 5, 1 οὐ χρειάν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι. Dieses Wissen ist ganz anders als jedes sonstige Wissen und Erinnern. Es ergibt sich nur aus dem Situationszusammenhang der christlichen Lebenserfahrung.

Das Wissen über das eigene Gewordensein stellt der Explikation eine ganz besondere Aufgabe. Hieraus wird sich der Sinn einer Faktizität bestimmen, die von einem bestimmten Wissen begleitet ist. Wir reißen die Faktizität und das Wissen auseinander, aber sie ist ganz ursprünglich miterfahren. Gerade an diesem Problem läßt sich das Versagen der »wissenschaftlichen Erlebnispsychologie« zeigen. Das Gewordensein ist nun nicht ein beliebiges Vorkommnis im Leben, sondern es wird ständig miterfahren und zwar so, daß ihr jetziges Sein ihr Gewordensein ist. Ihr Gewordensein ist ihr jetziges Sein. Wir können das erst näher erfassen durch nähere Bestimmung des Gewordenseins. Kann man diesen Sinn aus dem Brief selbst explizieren?

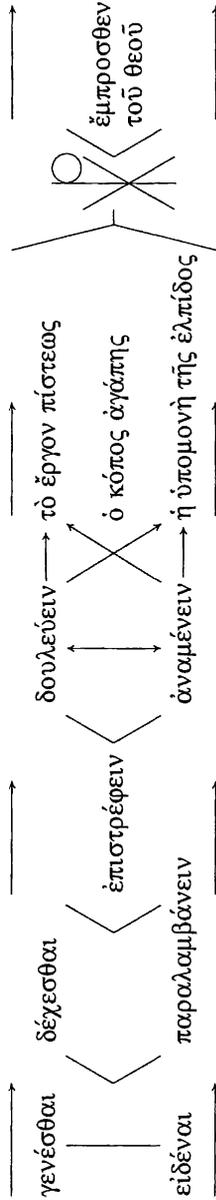
I Thess 1, 6: Das γενέσθαι ist ein δέχεσθαι τὸν λόγον, ein »Annehmen der Verkündigung« – ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς – »in großer Trübsal«. Das δέχεσθαι hat die Trübsal mit sich gebracht, die auch fortbesteht, doch ist zugleich eine »Freude« lebendig (μετὰ χαρᾶς), die vom Heiligen Geist kommt (πνεύματος ἁγίου) – die ein Geschenk ist, also nicht aus der eigenen Erfahrung motiviert wird. Dies alles gehört zur Charakteristik des γενέσθαι. 2, 13: λόγον θεοῦ ist zugleich Genitivus subjectivus und objectivus. Das Gewordensein wird so verstanden, daß mit dem Annehmen die Annehmenden in einen Wirkungszusammenhang mit Gott

treten. 4, 1: παρελάβετε, ihr habt angenommen das *Wie* der christlichen Lebenshaltung etc. Das, was angenommen wird, betrifft das *Wie* des Sich-Verhaltens im faktischen Leben.

Wir haben also γενέσθαι bestimmt durch δέχεσθαι, weiter durch παραλαμβάνειν. Das was angenommen wird, ist das *Wie* des Sich-Verhaltens. Die den Zusammenhang klärende Hauptstelle ist: 1, 9-10. Es handelt sich um eine *absolute Umwendung*, näher um eine *Hinwendung* zu Gott und eine *Wegwendung* von den Götzenbildern. Die absolute Hinwendung innerhalb des Vollzugssinns des faktischen Lebens ist in zwei Richtungen expliziert: δουλεύειν und ἀναμένειν, ein Wandeln vor Gott und ein Erharren.

Das Wissen um das eigene Gewordensein ist der Ansatz und Ursprung der Theologie. In der Explikation dieses Wissens und seiner begrifflichen Ausdrucksform ergibt sich der Sinn einer theologischen Begriffsbildung. Das δέχεσθαι ist nach seinem *Wie* charakterisiert ἐν θλίψει (in Trübsal). Das Annehmen besteht darin, sich in die Not des Lebens hineinzustellen. Damit ist eine Freude verbunden, die vom Heiligen Geist kommt und dem Leben unverständlich ist. παραλαμβάνειν besagt nicht ein Angehören, sondern ein Annehmen mit der Gewinnung eines lebendigen Wirkungszusammenhangs mit Gott. Das Gegenwärtigsein Gottes hat die Grundbeziehung auf den Lebenswandel (περιπατεῖν). Das Annehmen ist in sich selbst ein Wandel vor Gott.

Wir geben nun ein *formales Schema* des Phänomens. Ohne Vorverstehen des ganzen Zusammenhangs kann man keinen Einzelbezug herausgreifen. Das formale Schema der Explikation hat nur in der formalen Darlegung einen Sinn, im Vollzug des phänomenologischen Verstehens kommt es nicht vor. Im formalen Aufriß fehlt das Eigentliche.



Zu 1, 9-10: Die Hinwendung zu Gott ist primär. Aus ihr und mit ihr ergibt sich erst die Abwendung von den εἰδῶλα. Diese ist sekundär. ἐπιστρέφειν πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδῶλων (εἰδῶλον im klassischen Griechisch bedeutet Trugbild, in der Septuaginta Götzenbild; daher hat es Paulus). Für die Explikation ergibt sich die Aufgabe, den Sinn der Gegenständlichkeit Gottes zu bestimmen. Es ist ein Abfall vom eigentlichen Verstehen, wenn Gott primär als Gegenstand der Spekulation gefaßt wird. Das ist nur einzusehen, wenn man die Explikation der begrifflichen Zusammenhänge durchführt. Dies ist aber niemals versucht worden, weil die griechische Philosophie sich in das Christentum eingedrängt hat. Nur Luther hat einen Vorstoß in dieser Richtung gemacht, und von daher ist sein Haß gegen Aristoteles erklärlich.

2, 20: ὑμεῖς γάρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρά. »Ihr seid meine Freude und meine δόξα.« οὐτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν οὐτε ἀφ' ὑμῶν (2,6) scheint mit 2, 20 in absolutem Widerspruch zu stehen. Paulus will seine eigene Sicherung durch seinen Erfolg bei den Thessalonichern gewinnen. Gemeint ist der Gegensatz zu den griechischen Wanderpredigern, denen Lukian δοξοκοπία (Ruhmsucht) vorwirft. 3, 8: Das Leben des Paulus hängt ab vom Feststehen der Thessalonicher im Glauben. Er liefert sich also vollständig dem Schicksal der Thessalonicher aus. Die Begriffe ἐλπίς, δόξα, χαρά haben einen besonderen Sinn, sonst kommt man zu Widersprüchen. Wir werden gedrängt, auf den Grundzusammenhang des Lebens des Paulus selbst zu gehen, um den Sinn dieses Begriffs zu gewinnen. Die ganze Begriffsstruktur ist anders, als man zunächst denkt. Wir werden durch den Zwang der Phänomene selbst gezwungen, auf Ursprüngliches zurückzugehen.

δολεῖν und ἀναμένειν bestimmen als Grundrichtungen jeden anderen Bezug. Die Erwartung der παρουσία des Herrn ist entscheidend. Nicht in einem menschlichen Sinn sind die Thessalonicher Hoffnung für ihn, sondern im Sinn des Erfahrens der παρουσία. Das Erfahren ist eine absolute Bedrängnis (θλίψις), die zum Leben der Christen selbst gehört. Das Annehmen (δέχεσθαι)

ist ein Sich-hinein-Stellen in die Not. Diese Bedrängnis ist ein Grundcharakteristikum, sie ist eine absolute Bekümmernis im Horizont der *παρουσία*, der endzeitlichen Wiederkunft. Damit sind wir in die Selbstwelt des Paulus eingeführt.

§ 26. *Die Erwartung der Parusie*

Paulus lebt in einer eigentümlichen, ihm als Apostel eigenen Bedrängnis, in Erwartung der Wiederkunft des Herrn. Diese Bedrängnis artikuliert die eigentliche Situation des Paulus. Aus ihr heraus ist jeder Augenblick seines Lebens bestimmt. Er steht ständig unter einem Leiden, trotz der Freude als Apostel. Zweimal kommt im Text vor: *μηκέτι στέγοντες* »wir hielten es nicht mehr aus« (3, 1; 3, 5). 3, 10: das Gewordensein der Thessalonicher ist zugleich ein neues Werden. *τὰ ὑστερήματα* bedeutet: es bedarf der Ergänzung.

2, 17: Für Paulus haben die Thessalonicher eine absolute Bedeutung. Man muß von seiner Bedrängnis ausgehen, um das Verhalten beim Briefschreiben zu verstehen. Wir werfen noch einen weiteren Blick in die Selbstwelt des Paulus, indem wir die Stelle II Kor 12, 2-10 heranziehen. Das Entscheidende für Paulus ist nicht das Begnadetsein, er schaltet das aus und macht darüber keine Mitteilung. Das Wie der Entrückung ist unbekannt und unwichtig. II Kor 12, 5: Trennung der Existenz als Entrückter und als Apostel. Paulus will nur in seiner Schwachheit und Bedrängnis gesehen sein. Es gibt allerdings noch einen ursprünglicheren Grund, weshalb die Bedrängnis zum Christlichen gehört. *σκόλοψ τῆ σαρκί* – was das ist, wurde viel besprochen. Es ist allgemeiner zu verstehen, als Augustin es tut, der es als *concupiscentia* auffaßt. *σάρξ*, »Fleisch« ist die Ursprungssphäre aller nicht aus Gott motivierten Affekte.

2, 18: *ἐνέκοπεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς*, »es hinderte uns Satan«. Man darf sich nicht vorstellungsmäßig daran halten, daß Paulus von »Satan« redet. Der Begriff des Satans und seine Stellung im

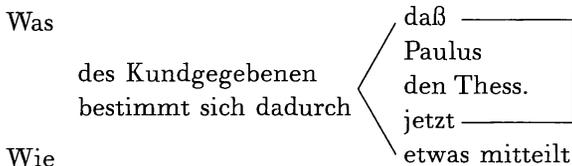
Leben des Christen ist aus dieser Stelle allein nicht zu explizieren. Im Alten Testament hat »Satan« einfach die Bedeutung von »Widersacher«, »Feind im Kriege«, zugespitzt: »der wider das, was Gott will, kämpft«. Das Primäre ist nicht, daß man darüber spekuliert, ob und was der Teufel ist. Sondern man muß verstehen, wie der Teufel im Leben des Paulus steht und darin wirkt. Satan hindert ständig des Paulus Werk, indem er dessen Bedrängnis erhöht, diese absolute apostolische Bekümmernis um seine Berufung in dieser Endzeit. Vgl. 3, 5 ὁ πειράζων, der »Versucher«. 3, 11 bittet Paulus dann Gott im Gebet (Gebet im entscheidenden Sinn), daß er ihm den Weg bahne zu den Thessalonichern. Schon 2,17 nennt er sich verwaist, weil letztlich von ihnen entfernt. Dem Gebet entspricht der Schluß des Briefes 5, 27: »Ich beschwöre euch, den Brief allen vorzulesen.« Diese Momente, Nichtaushaltenkönnen, Teufel, Gebetsruf, Beschwörung am Schluß, all das ermöglicht für den guten Willen ein Verständnis der Bedrängnis des Paulus. Aus anderen Briefen vgl. dazu II Kor 12, 5; 7.

Zur Klärung der Idee der παρουσία sind zu vergleichen I Thess 4, 13-18 und 5, 1-12. Ist nun die Situation gekennzeichnet, so kommt es uns jetzt auf das Briefschreiben als Form der Verkündigung an. Die folgende Interpretation soll mehrere bisherige Schwierigkeiten erledigen. Es handelt sich um die Fragen: 1. Wie steht es mit den Gestorbenen, die die παρουσία nicht mehr erleben (4, 13-18)? 2. Wann vollzieht sich die παρουσία (5, 1-12)?

Wir behandeln zunächst die zweite Frage. Aus dem Wie der Beantwortung können wir erst ersehen, wie Paulus die Frage versteht. Paulus antwortet nicht auf die Frage im weltlichen Verstande. Er hält sich von einer erkenntnismäßigen Behandlung völlig fern, sagt indessen auch nicht, daß es unerkennbar sei. Paulus vollzieht die Antwort, indem er zwei Lebensweisen einander gegenüberstellt: ὅταν λέγωσιν . . . Vers 3, und ὑμεῖς δὲ . . . Vers 4. Entscheidend ist, wie ich mich im eigentlichen Leben dazu verhalte. Daraus ergibt sich der Sinn des »Wann?«, die Zeit

und der Augenblick. Die Schwierigkeiten des phänomenologischen Verstehens sind nicht nur technische. Der Sinn des Individuellen als des unendlich Komplizierten kommt hier nicht in Frage. Das Verstehen hat seine Schwierigkeit in seinem Vollzug selbst; diese Schwierigkeit wächst ständig mit der Annäherung an das konkrete Phänomen. Es ist die Schwierigkeit des Sich-hinein-Versetzens, das durch kein Sich-hinein-Phantasieren, kein »Anverstehen« ersetzt werden kann; gefordert ist ein eigentliches Vollziehen.

II Kor 12, 2-10 gab uns einen Vorblick in die Selbstwelt des Paulus. Das Außerordentliche in seinem Leben spielt für ihn keine Rolle. Nur, wenn er schwach ist, wenn er die Nöte seines Lebens durchhält, kann er in einen engen Zusammenhang mit Gott treten. Diese Grundforderung des Gott-Habens ist das Gegenteil aller schlechten Mystik. Nicht die mystische Versenkung und besondere Anstrengung, sondern das Durchhalten der Schwachheit des Lebens wird entscheidend. Das Leben ist für Paulus kein bloßer Ablauf von Erlebnissen, es *ist* nur, sofern er es *hat*. Sein Leben hängt zwischen Gott und seinem Beruf. Die Weise des »Habens« des Lebens selbst, die mit zum Vollzug des Lebens gehört, steigert noch die Not (θλίψις). Jeder eigentliche Vollzugszusammenhang steigert sie. Das bisher Gewonnene ist methodisch dahin zu verstehen, daß erst hieraus verständlich wird, was Paulus den Thessalonichern zu sagen hat. Das, was er ihnen sagt, und wie er es ihnen sagt, ist durch seine eigene Situation bestimmt. In einem Schema:



Es ist dies die drängende Situation, in der er den Brief schreibt. Vgl. I Thess 3, 10: ὑπερκερισσοῦ ist ein sehr starker Ausdruck für »inständig«; τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως: wichtig für die Stel-

lung der Sünde zum christlichen Leben. Die Verkündigung des Paulus ist formal charakterisiert durch ein Eingreifen in das Wissen der Thessalonicher zu einem bestimmten Augenblick. Durch die phänomenologische Charakteristik der Verkündigung muß sich als eigentliche Perspektive weiterhin ergeben:

1. Ein entscheidendes Verstehen des mitweltlichen Bezugs des Paulus zu den Thessalonichern, 2. was die Situation des Paulus eigentlich akzentuiert; 3. hieraus die Lösung des Problems des Wissens, das zur Faktizität mitgehört; 4. ein Vorblick in die reichere Struktur der christlichen Lebenserfahrung, die in ihrem »Was« und »Wie« immer vom Vollzugszusammenhang abhängig ist. Vgl. hierzu aus der Vorlesung im Sommersemester 1919 (»Über das Wesen der Universität«) die Ausführungen über den Ursprung der Kenntnisnahme und der Erkenntnis aus der Explikation der faktischen Lebenserfahrung¹ – und aus der Vorlesung im Winter 1919/20 (»Phänomenologische Grundprobleme«) die Entwicklungen über die konkrete Logik eines Sachgebiets².

Wichtig ist der Unterschied unserer jetzigen Betrachtung von der des Galaterbriefs. Sie war nur eine bloße Kenntnisnahme des Inhalts, ist aber eine bestimmte notwendige Stufe innerhalb des Zugangszusammenhangs zum Verstehen selbst; sie wird immer durchlaufen, wenn wir das eigentliche vollzugsgeschichtliche Verstehen durchzuführen versuchen. Der Galaterbrief hat einen »dogmatischen« Inhalt. Dieser Inhalt wird in der Exegese primär gesehen. Man muß sich aber darüber im klaren sein, wie dieser Inhalt als »glaubendes Wissen« zu verstehen ist. Was Paulus sagt, ist dadurch charakterisiert, daß er es den Thessalonichern bzw. Galatern *jetzt* sagt. Man darf sich nicht auf den isolierten Inhalt stürzen. Der sogenannte dogmatische Inhalt

¹ Vgl. Martin Heidegger, Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums. In: Zur Bestimmung der Philosophie. Gesamtausgabe Bd. 56/57. Hg. Bernd Heimbüchel. Frankfurt 1987, S. 211 ff.

² Vgl. Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe Bd. 58. Hg. Hans-Helmuth Gander. Frankfurt 1993, S. 72-75.

der Briefe ist zu verstehen im Ganzen dessen, wie sich eine Mitteilung christlichen Wissens erhält. Wenn man ihn isoliert angreift, kommt man in die Irre.

Was ist der dogmatische Gehalt des ersten Briefs an die Thesalonicher? Paulus beantwortete zwei an ihn gestellte Fragen (s. o. S. 99):

Der Ausdruck *παρουσία* hat zunächst in seiner Begriffsgeschichte einen hier nicht gemeinten Sinn: Er wandelt seine ganze begriffliche Struktur, nicht nur seine Bedeutung, im Laufe seiner Geschichte. An diesem Begriffswandel zeigt sich die andersartige christliche Lebenserfahrung. Im klassischen Griechisch bedeutet *παρουσία* »Ankunft« (Anwesenheit), im Alten Testament (bzw. der Septuaginta): »die Ankunft des Herrn zum Gerichtstag«; im Spät-Judentum »die Ankunft des Messias als Stellvertreter Gottes«. Für den Christen aber heißt *παρουσία*: »das Wiedererscheinen des schon erschienenen Messias«, was zunächst im wörtlichen Ausdruck *nicht* liegt. Damit ist aber zugleich die ganze Struktur des Begriffs eine andere geworden.

Man könnte zunächst denken: das Grundverhalten zur *παρουσία* ist ein Erwarten und die christliche Hoffnung (*ἐλπίς*) ein spezieller Fall davon. Aber das ist ganz falsch! Wir kommen niemals durch die bloße Analyse des Bewußtseins von einem zukünftigen Ereignis auf den Bezugssinn der *παρουσία*. Die Struktur der christlichen Hoffnung, die in Wahrheit der Bezugssinn zur Parusie ist, ist radikal anders als alle Erwartung. »Zeit und Augenblick« (5, 1: »περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν«, immer in eins gebraucht) bieten ein besonderes Problem für die Explikation. Das »Wann« ist schon nicht ursprünglich gefaßt, sofern es im Sinn einer einstellungsmäßigen »objektiven« Zeit gefaßt wird. Auch ist nicht die Zeit des »faktischen Lebens« im abfallenden, unbetonten, nichtchristlichen Sinn gemeint. Paulus sagt nicht »wann«, weil dieser Ausdruck dem Auszudrückenden inadäquat ist, weil er nicht genügt.

Die ganze Frage ist für Paulus nicht eine Erkenntnisfrage (vgl. 5, 2: *αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε*). Er sagt nicht »dann und dann

kommt der Herr wieder«; er sagt auch nicht »ich weiß nicht, wann er wiederkommt«, – sondern er sagt: »Ihr wißt ganz genau . . .« Dieses Wissen muß ein eigentümliches sein, denn Paulus weist die Thessalonicher auf sich selbst zurück und auf das Wissen, das sie als Gewordene haben. Aus dieser Art des Antwortens ergibt sich, daß die Entscheidung der »Frage« von ihrem eigenen Leben abhängt. Er stellt daher zwei verschiedene Weisen des Lebens einander gegenüber (5, 3: ὅταν λέγωσιν . . . und 5, 4: ὑμεῖς δὲ . . .). Dies ist aber nicht ein Gegeneinanderstellen von zwei verschiedenen Typen; es hat vielmehr sein Motiv in dem Wie der Mitteilung.

Wir werden solch einem Gegeneinanderstellen im zweiten Thessalonicherbrief wieder begegnen. Man beachte: ὅταν λέγωσιν (5, 3): »wenn sie sagen«, d. h. sie sind solche, die überhaupt darauf kommen, darüber etwas zu sagen. εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια (5, 3), »Friede und Sicherheit« im faktischen Leben: dieser Ausdruck vertritt das Wie des Sich-Verhaltens zu dem, was mir im faktischen Leben begegnet. Was mir in meinem welthaften Verhalten begegnet, trägt in sich kein Motiv zur Beunruhigung. Die, welche in dieser Welt Ruhe und Sicherheit finden, sind die, welche sich an diese Welt hängen, weil sie ihnen Friede und Sicherheit bereitet. »Friede und Sicherheit« charakterisiert die Weise des Bezugs derer, die so reden.

Plötzliches Verderben überfällt sie (5, 3: τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐρίσταιτα ὄλεθρος). Sie werden davon überrascht, sie erwarten es nicht. Oder vielmehr: sie sind gerade in der einstellungsmäßigen Erwartung; ihr Erwarten absorbiert sich in dem, was das Leben ihnen heranbringt. Weil sie in dieser Erwartung leben, trifft sie das Verderben so, daß sie nicht entfliehen können. Sie können sich selbst nicht retten, weil sie sich selbst nicht haben, weil sie das eigene Selbst vergessen haben; weil sie sich selbst nicht haben in der Klarheit des eigentlichen Wissens. So können sie sich selbst nicht fassen und retten (vgl. 5, 4 ἐν σκότει: »im Dunkel«). Der Vergleich mit der Schwangeren (5, 3) charakterisiert die Plötzlichkeit. Er bietet besondere Probleme, nämlich,

was der Vergleich im Sinnzusammenhang leistet, wie weit er »gepreßt« werden darf usw. Überhaupt stellt der Gebrauch der Vergleiche die Explikation vor besondere Aufgaben.

5, 4: ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει· »ihr aber, Brüder, seid nicht in der Finsternis«. – ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβῃ, »damit der Tag euch wie ein Dieb überrasche«. – ἡμέρα hat einen doppelten Sinn: 1. gegenüber der Finsternis heißt es »Helle« des Wissens um sich selbst (ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε 5, 5). 2. ἡμέρα heißt »Tag des Herrn« d. h. »Tag der παρουσία«. So ist also die Art und Weise der Antwort des Paulus. Durch diese (»laßt uns wachsam sein«) sehen wir: die Frage nach dem »Wann« leitet sich zurück auf mein Verhalten. Wie die παρουσία in meinem Leben steht, das weist zurück auf den Vollzug des Lebens selbst. Der Sinn des »Wann«, der Zeit, in der der Christ lebt, hat einen ganz besonderen Charakter. Wir charakterisierten früher formal: »die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit.« Es ist eine Zeit ohne eigene Ordnung und feste Stellen etc. Von irgendeinem objektiven Begriff der Zeit her kann man unmöglich diese Zeitlichkeit treffen. Das Wann ist auf keine Weise objektiv faßbar.

Der Sinn dieser Zeitlichkeit ist auch für die faktische Lebenserfahrung grundlegend, ebenso für Probleme wie etwa das der Ewigkeit Gottes. Diese Probleme wurden bereits im Mittelalter nicht mehr ursprünglich gefaßt, infolge des Eindringens der platonisch-aristotelischen Philosophie in das Christentum, und unsere heutige Spekulation, die über Gott spricht, vermehrt das Chaos noch. Der Höhepunkt der Verirrung ist heute erreicht in der Hineinprojizierung des Geltungsbegriffs in Gott.

Die jetzige Betrachtung behandelt das Zentrum des christlichen Lebens: das eschatologische Problem. Schon zu Ende des ersten Jahrhunderts wurde das Eschatologische im Christentum verdeckt. Man verkennt in späterer Zeit alle ursprünglich christlichen Begriffe. Auch in der heutigen Philosophie sind noch hinter der griechischen Einstellung die christlichen Begriffsbildungen verborgen. Man müßte die Evangelien – die großen eschatologischen Reden Jesu im Matthäus- und Markus-

evangelium – heranziehen, aus denen sich die Grundstellung des Problems ergibt. Die eschatologische Grundrichtung ist schon spätjüdisch, das christliche Bewußtsein eine eigentümliche Umbildung davon. Der Ursprung des Sinnes der betreffenden Begriffe ist charakteristisch (vgl. die Apokalypse Esra³). Die Verteilung der Sinnrichtungen (Gehalt, Bezug, Vollzug) muß beachtet werden. Das Wie der Erfassung der Wirklichkeit, das Wie der Auffassung von Ereignissen ist nicht objektiv-einstellungsmäßig aus dem »gesunden Menschenverstand« heraus zu vollziehen. Sondern das Verständnis der ganzen Situation ist zum Verständnis der Phänomene notwendig. Das Entscheidende ist hier, bei der Frage nach dem »Wann« der *παρουσία*, wie Paulus antwortet; daraus kann man erst ermessen, was er sagt.

Für das christliche Leben gibt es keine Sicherheit; die ständige Unsicherheit ist auch das Charakteristische für die Grundbedeutendheiten des faktischen Lebens. Das Unsichere ist nicht zufällig, sondern notwendig. Diese Notwendigkeit ist keine logische oder naturnotwendige. Um hier klar zu sehen, muß man sich auf das eigene Leben und seinen Vollzug besinnen. Die, »welche Friede und Sicherheit sagen« (5, 3), geben sich aus an das, was das Leben ihnen bringt, beschäftigen sich mit irgendwelchen Aufgaben des Lebens. Sie sind aufgefangen von dem, was das Leben bietet; sie sind im Dunkel, angesehen auf das Wissen um sich selbst. Die Gläubigen dagegen sind Söhne des Lichtes und des Tages.

Die Antwort des Paulus auf die Frage nach dem Wann der *παρουσία* ist also die Aufforderung, zu wachen und nüchtern zu sein. Hierin liegt eine Spitze gegen den Enthusiasmus, die Grübelsucht derer, die solchen Fragen, wie der nach dem »Wann« der *παρουσία*, nachspüren und darüber spekulieren. Sie kümmern sich nur um das »Wann«, das »Was«, die objektive Bestimmung; sie haben kein eigentliches persönliches Interesse daran. Sie bleiben im Weltlichen stecken.

³ [Das sog. vierte Buch Esra, entstanden gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr., enthält eine jüdische Apokalypse.]

VIERTES KAPITEL

Der zweite Brief an die Thessalonicher

§ 27. Die Erwartung der Parusie im zweiten Thessalonicherbrief

Der Theologe Schmidt (Basel) sucht in seiner Exegese der beiden Briefe an die Thessalonicher einen Gegensatz zwischen dem ersten und dem zweiten Brief zu konstruieren.¹ Nach dem zweiten Brief gehe der *παρουσία* die Ankunft des Antichrist mit Krieg und Wirrwarr voraus, nach dem ersten Brief aber herrsche vor der *παρουσία* Friede und Sicherheit, die Parusie kommt unerwartet. Nach dem zweiten Brief käme als eine Warnung und ein Zwischenzeichen der Antichrist. Aber dieses ganze Ausspielen verschiedener vorstellungsmäßiger Ansichten gegeneinander ist nicht im Geiste des Paulus. Paulus denkt gar nicht daran, die Frage nach dem Wann der Parusie zu beantworten. Das Wann ist bestimmt durch das Wie des Sich-Verhaltens, dies ist bestimmt durch den Vollzug der faktischen Lebenserfahrung in jedem ihrer Momente. Die Betrachtung des zweiten Briefes soll unsere bisherigen Ergebnisse bewähren. Auf die Echtheitsfrage (vgl. Hollmann in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1901 und 1904²) und die Exegese gehen wir nicht ein. Nur Unverständnis kann den zweiten Thessalonicherbrief dem Paulus absprechen.

Wir machen uns zunächst die Situation des zweiten Briefes

¹ Vgl. P. Schmidt, Der erste Thessalonicherbrief neu erklärt, nebst einem Excurs über den zweiten gleichnamigen Brief. Berlin 1885, S. 111 f.

² [Hier liegt wohl eine Verwechslung des Nachschreibers vor. Die korrekten Angaben lauten: H. J. Holtzmann, Zum zweiten Thessalonicherbrief, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 2 (1901), S. 97-108 u. G. Hollmann, Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefes, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 5 (1904), S. 28-38.]

klar. Wie hat der erste Brief auf die Thessalonicher gewirkt? Das ist nicht ganz leicht zu ersehen; aber Hauptzüge können wir herausstellen. Der zweite Brief stellt ein Echo auf den gegenwärtigen Stand der Gemeinde dar. Es gibt welche in der Gemeinde, die Paulus verstanden haben, die wissen worauf es ankommt. Wenn die *παρουσία* davon abhängt, wie ich lebe, dann bin ich außerstande, das von mir geforderte Glauben und Lieben durchzuhalten, dann komme ich in die Nähe der Verzweigung. Die so denken, ängstigen sich in einem echten Sinn, im Zeichen der wahren Bekümmernung, ob sie die Werke des Glaubens und der Liebe durchführen können und durchhalten werden bis zum entscheidenden Tag. Paulus aber hilft ihnen nicht, sondern macht ihre Not nur noch größer (II Thess 1, 5: *ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως*). Dies kann nur Paulus selbst geschrieben haben. Die Überladenheit (Plerophorie) des Ausdrucks im zweiten Brief hat ihre ganz bestimmte Motivierung und ist Zeichen der Echtheit.

1, 11: *κλήσεως*. Es kommt nun darauf an, Gott zu bitten, daß man der Berufung (*κλήσις*) gewürdigt werde. Die Christen müssen *κλητοί* sein, Berufene, im Gegensatz zu den Verworfenen (2, 13-14: *περιποίησις δόξης*: das Sich-umtun um die *δόξα* des Herrn – die Bekümmernung). Denen, die ihn verstanden haben, stellt Paulus die gegenüber, die in baldiger Erwartung der *παρουσία* nicht mehr arbeiten und sich müßig herumtreiben (3, 11: *μηδὲν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους*). Sie beschäftigen sich mit der Frage (2, 2) ob der Herr sogleich komme. Diese Leute machen aus der Unbekümmernung um die Zufälligkeiten des Lebens ein Nichtstun. Sie sind weltlich bekümmert in der Vielgeschäftigkeit des Redens und Nichtstuns und fallen den anderen zur Last (vgl. I Thes. 4, 11). Sie haben also den ersten Brief anders aufgefaßt.

Man darf die Stelle II Thess 2, 3-12 nicht als eine isolierte »Apokalypse« auffassen. Vgl. 2, 5! Es handelt sich nicht um eine theoretische Belehrung. Paulus macht dort die Mitteilung von dem Auftreten der Menschen der Ungesetzlichkeit, dem Sohn

des Verderbens, des Widersachers und dergleichen. Er wird eher kommen als die παρουσία (2, 3: πρώτον). Das ist inhaltlich richtig. Aber darauf kommt es primär nicht an. Man hat die Stelle so interpretiert: Paulus ist zurückgegangen, hat gemildert, er lehrt nicht mehr das unmittelbare Bevorstehen der Parusie, er ist vorsichtiger geworden und will die Leute beruhigen. Dagegen spricht aber der ganze Tenor, die ganze Ausdrucksweise des zweiten Briefes. Darin liegt keine Herabminderung, sondern eine vermehrte Spannung, auch in den einzelnen Ausdrücken. Der ganze Brief ist noch drängender als der erste: keine Zurücknahme, sondern vergrößerte Spannung. Die Thessalonicher sollen auf sich selbst zurückgewiesen werden. Die Überladenheit des Ausdrucks aus Paulus ist erst hieraus zu verstehen, überall dort sind gerade die Vollzugszusammenhänge des faktischen Lebens betont. Folgende Stellen sind dafür charakteristisch:

II Thess 1, 3 (u. 2, 13): εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν.

1, 3: ὑπεραυξάνει ἡ πίστις. Die πίστις ist kein Fürwahrhalten, sonst hätte das ὑπεραυξάνει keinen Sinn; das πιστεύειν ist ein steigerungsfähiger Vollzugszusammenhang. Diese Steigerung ist die Gewähr des echten Bewußtseins.

1, 4 ἐν ὑμῖν ἐνκαυχᾶσθαι ist eine Steigerung von καυχᾶσθαι, rühmen.

1,11 πᾶσαν εὐδοκίαν (das Sich-Entscheiden) ἀγαθωσύνης καὶ ἔργον πίστεως (vgl. εὐδοκήσοντες τῇ ἀδικίᾳ).

2, 8 τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας (Betonung des Aktuellen).

2, 9 τέρασιν ψεύδους.

2, 10 ἀπάτη ἀδικίας (allerdings ist das ein Hebraismus). Überall wird durch den überladenen Ausdruck der Vollzugssinn, hier die Wahrheitsliebe, betont.

2, 10 τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας.

2, 11 ἐνέργειαν πλάνης. Die besondere Lebendigkeit. Das Drängende der Situation wird überall hervorgehoben durch die πληροφορία des Ausdrucks.

2, 13 ἐν ἀγασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας (ἔργον πίστεως,

πίστις ἀληθείας: die Wahrheit steht im Bezugszusammenhang des Glaubens). Das beweist, daß die πίστις selbst einen Vollzugszusammenhang darstellt, der eine *Steigerung* erfahren kann.

2, 14 εἰς περιποίησιν δόξης, *Umtun* um die δόξα.

3, 1 ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχη: damit die Verkündigung laufe.

Um diese »Überladenheit des Ausdrucks« (Plerophorie) zu verstehen, muß man sich Paulus vorstellen in der drängenden Not seines Berufs. Den ἀπολλυμένοις fehlt der echte Vollzug, der sich positiv gar nicht ausdrücken läßt, da der Vollzugszusammenhang weder positiv als bloßer Geschehensablauf noch negativ durch irgend eine Negation expliziert werden kann. Der Vollzugszusammenhang bestimmt sich selbst erst in und mit dem Vollzug. Die Art der Antwort des Paulus vollzieht sich im gleichen Sinn wie im ersten Brief. Er stellt wieder zwei Weisen faktischen Lebens gegeneinander. Man sieht das nicht, wenn man den Blick nur auf das Inhaltliche richtet. In der sog. »Apokalypse« (II Thess 2, 2-13) steht gerade (2, 10) das Entscheidende: καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτοὺς.

Die entscheidende Stellung wird durch οὐκ ἐδέξαντο charakterisiert. Das οὐκ (»nicht«) ist weder ein non privativum noch ein non negativum, sondern hat den Sinn des »vollzugsmäßigen Nicht«. Das »vollzugsmäßige Nicht« ist keine Vollzugsabweisung, kein Sich-heraus-Stellen aus dem Vollzug. Das »nicht« betrifft die Stellung des Zusammenhangs des Vollzugs zu dem aus ihm selbst motivierten Bezug. Der Sinn des Nicht kann nur aus dem historischen Zusammenhang geklärt werden. Das δεχέσθαι ohne οὐκ hat keine Beziehung. Es müßte eine positive Betonung haben, aber ein »doch Vollziehen« wäre auch irrtümlich. Denn dann wäre das Vollzughafte als ein Geschehen charakterisiert. Aber das Vollzughafte ist nur im Vollzug selbst mitgehabt, kann nicht für sich vergegenständlicht werden. Aus ähnlichen Motiven des Jenseits von Ja und Nein erwuchs der Gedanke der negativen Theologie. Um dem Antichrist als Antichrist zu entkommen, muß man zuerst in den Vollzugszusammenhang

menhang der religiösen Situation eingegangen sein; denn der Antichrist erscheint als Gott. Das Problem der negativen Theologie tritt abgeblaßt in der mittelalterlichen Mystik auf.

§ 28. *Die Antichrist-Verkündigung*

Der Sinn der Antichrist-Verkündigung ist folgender: Man muß den Antichrist als solchen nehmen. Er gibt sich ja für einen Gott aus. (Vgl. II Kor 4, 4: ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος, nach Irenäus Satan.) Dazu bedarf es der Faktizität des Wissens. Wer wahrhaft Christ ist, das wird dadurch entschieden, daß er den Antichrist erkennt. Das Ereignis, das vor der παρουσία kommen soll, ist also seinem Bezugssinn nach ein auf die Menschen Hingeordnetes (ἀπολλύμενοι – κλητοὶ εἰς δόξαν). Beim Hereinbrechen des Antichrist hat sich jeder zu entscheiden, auch der Unbekümmerte entscheidet sich dadurch, daß er so ist. Schon wer unentschieden bleibt, hat sich aus dem Vollzugszusammenhang der Not der Erwartung herausgestellt und den ἀπολλύμενοι zugesellt (vgl. II Kor 4,3).

Das eschatologische Phänomen wird in der Exegese objekts- geschichtlich betrachtet. Man sagt, die damaligen Menschen hätten geglaubt, das Ende der Welt sei da (Chiliasmus). Um 120 n. Chr. hört dies auf, später wird der Chiliasmus wiederholt wieder lebendig im mittelalterlichen Chiliasmus und im modernen Adventismus. Man sagt, diese chiliastischen Vorstellungen seien zeitgeschichtlich bestimmt, hätten daher keinen Ewigkeitswert. Man versucht die eschatologischen Vorstellungen auf ihre Filiation zu prüfen. Dabei wird man auf das Spätjudentum geführt, weiter auf das alte Judentum, endlich auf altbabylonische und altiranische Vorstellungen zum Weltuntergang. Damit glaubt man Paulus »erklärt« zu haben, losgelöst von aller kirchlichen Bindung, d. h. festgestellt zu haben, wie Paulus selbst ausgesehen habe.

Wir werden sehen, daß gerade diese »Objektivität« im höch-

sten Sinn konstruiert ist. Denn diese Betrachtungsweise stellt gar nicht in Frage, ob die, welche derartige eschatologische Vorstellungen haben, sie auch als Vorstellungen haben. Indem man ohne weiteres von »Vorstellung« redet, verkennt man, daß das Eschatologische niemals primär Vorstellung ist. Der Vorstellungsgehalt darf allerdings nicht ausgeschaltet werden, aber er muß in seinem eigenen (Bezugs-)Sinn gehabt werden. Das vollzugsmäßige Verstehen aus der Situation heraus beseitigt diese Schwierigkeiten. Es ist ein tiefes Problem für die Geschichte des Geistes, das den Begriff der Philosophie selbst sehr nahe angeht, aufzuhellen, wie es kommt, daß die Dogmengeschichte (Religionsgeschichte) die eben kritisierte vorstellungsmäßige Einstellung genommen hat. Das Hauptproblem dabei ist nicht, wie die Dogmengeschichte in diese vorstellungsmäßige Art hineingekommen ist, sondern warum sie nie anders sich gewendet hat.

Origenes sah dieses Problem in seinen *Commentationes* zum *Johannesevangelium* und zu einzelnen Schriften des AT. Ebenso sah *Augustin* dieses Problem des Historischen, das in der christlichen Lebenserfahrung liegt¹. Eine falsche Auffassung ist es, einen Allgemeinbegriff des Historischen zu formen und dann in die einzelnen Problemstellungen hineinzutragen und nicht von dem jeweiligen Vollzugszusammenhang (z. B. dem des künstlerischen Schaffens oder des religiösen Erlebens) auszugehen. Ebenso verderben die philosophischen Methoden den Sinn der Religionsgeschichte. Das, was Paulus sagt, hat eine eigentümliche Ausdrucksfunktion, aus der man den »Vorstellungsinhalt« nicht herausreißen kann, um ihn z. B. mit altbabylonischen Vorstellungsinhalten zu vergleichen. Wichtig ist der ursprüngliche Vollzugszusammenhang, in dem das Eschatologische bei Paulus steht, unabhängig von Zusammenhängen, die zwischen persischen und jüdischen eschatologischen Vorstel-

¹ [Vgl. die Vorlesung »Augustinus und der Neuplatonismus« in diesem Band.]

lungen bestehen. Das »Erharren« ist kein vorstellungsmäßiges »Erwarten«, sondern ein δουλεύειν θεῷ.

Das Erharren steht im Vollzugszusammenhang des ganzen christlichen Lebens (siehe Schema S. 100). So ist der zweite Thessalonicherbrief leicht zu verstehen, trotz einiger Schwierigkeiten. Die Situation ist gegenüber dem ersten Brief insofern geändert: Das Wort »Der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht« wird von einigen richtig verstanden (ruhiges[?]Erharren), von anderen falsch. Die einen lassen das Arbeiten sein, stehen herum und schwätzen, weil sie ihn jeden Tag erwarten. Die ihn aber verstanden haben, müssen verzweifelt sein, weil die Not sich steigert und jeder allein steht vor Gott. Diesen antwortet Paulus nun, daß die Not ein ἔνδειγμα der Berufung ist; die anderen weist er scharf zurück. Das Ereignis der Parusie wird also seinem Geschehenssinn nach hingeeordnet auf die Menschen, die sich (vgl. 2, 10) in Berufene oder Verworfenen unterscheiden lassen. Den Verworfenen (ἀπολλύμενοι) hat der Herr dieser Welt, d. h. Satan, den Sinn geblendet. Sie können nicht δοκιμάζειν (I Thess 5, 21), d. h. prüfen.

§ 29. Dogma und Vollzugszusammenhang

Es ist auffallend, wie wenig Paulus theoretisch-dogmatisch vorgeht; auch im Römerbrief. Die Situation ist keine solche des theoretischen Beweises. Das Dogma als abgelöster Lehrgehalt in objektiv-erkenntnismäßiger Abhebung kann niemals leitend für die christliche Religiosität gewesen sein, sondern umgekehrt, die Genesis des Dogmas ist nur verständlich aus dem Vollzug der christlichen Lebenserfahrung. Auch der angeblich dogmatische Lehrgehalt des Römerbriefs ist nur verständlich aus dem Vollzug, in dem Paulus steht, in dem er an die Römer schreibt. Sein Beweisverfahren ist nirgends ein rein theoretischer Begründungszusammenhang, sondern stets ein ursprünglicher Werdenszusammenhang von der Art, wie er auch in

einem Beweis letztlich nur aufgewiesen wird. Das Herrschende ist hier die Gegenüberstellung von Grundverhalten des praktischen Lebens: σωζόμενοι und ἀπολλύμενοι, was nicht »Verworfenne« bedeutet, sondern »im Zustande des Verworfenwerdens sein« etc. Das participium praesentis statt participium perfecti betont den noch fortwährenden Vollzug. Es handelt sich um ein Annehmen, das ein letztes Sich-Entscheiden ist.

Das οὐκ δέχεσθαι hat eine positive Bedeutung, indem es außerstande setzt, zu erkennen. In dem δέχεσθαι gründen also das εἶδέναι und δοκιμάζειν. Paulus sieht unter dem Druck seines Verkünderberufes im Leben diese zwei Menschentypen. Das δέχεσθαι ἀγάπην (Liebe als Vollzug) ἀληθείας besagt einen Vollzugszusammenhang, der zum δοκιμάζειν des Göttlichen befähigt. Auf Grund dieses δοκιμάζειν sieht der Wissende erst die große Gefahr, die dem religiösen Menschen droht: Wer den Vollzug nicht annahm, der vermag den unter dem Schein des Göttlichen auftretenden Antichrist (ἀντικείμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεόν) gar nicht zu schauen, er verfällt ihm, ohne es zu merken. Erst dem Glaubenden wird die Gefahr offenbar, gerade gegen den Gläubigen richtet sich die Erscheinung des Antichrist, sie ist für den Wissenden eine »Prüfung«. Die ἀπολλύμενοι glauben (2, 11) dem ψεῦδος, sie lassen sich täuschen gerade in ihrer höchsten Geschäftigkeit um die »Sensation« der Parusie, fallen ab von der ursprünglichen Bekümmernung um das Göttliche. Deshalb werden sie *absolut vernichtet* werden – Paulus kennt keine bloße Postexistenz der Verdammten in Gottferne – und die ζωὴ verlieren. Das Erscheinen des Antichrist im Gewande des Göttlichen erleichtert die abfallende Lebenstendenz; um ihr nicht zu verfallen, muß man sich daher ständig bereithalten.

Das Erscheinen des Antichrist ist kein bloßes vorübergehendes Geschehen, sondern etwas, woran sich eines jeden, auch des schon Glaubenden, Schicksal entscheidet. Als ἀντικείμενος, der sich gegen das Göttliche legt, ist er Feind des Glaubenden, obwohl in der Gestalt des Göttlichen selbst auftretend. Das Offenbarwerden (ἀποκαλυφθῆναι) ist nur für den ein solches, der

die Unterscheidungsmöglichkeit besitzt. Daher die Mahnung (II Thess 2, 3), daß sie sich nicht täuschen lassen sollen. 2, 11: Die Verworfenen glauben der Lüge, sie sind nicht gleichgültig, sie sind höchst geschäftig, aber sie täuschen sich und verfallen dem Antichrist. Sie lassen also das Christliche nicht als belanglos beiseite, sondern sie zeigen eine eigentümliche Steigerung, die ihre Blindheit vollendet und den Abfall an das Widergöttliche vollständig macht, so daß eine Rückkehr unmöglich ist. Verdammtheit bei Paulus bedeutet ein absolutes Vernichtetsein, absolutes Nichts; es gibt nicht, wie in späterer Dogmatik, Höllenstufen. Durch das apologetische Verhalten der Verteidigung gegen das Heidentum und seine Wissenschaft wurde eine rückschlagende und sich steigernde Umprägung der christlichen Lebenserfahrung in objektive Formung bewirkt.

Das *πρῶτον ἔλθῃ* (2, 3) besagt keine Fristverlängerung, sondern im Sinne der christlichen Faktizität gerade Steigerung der höchsten Not. Daher zieht Paulus 2, 15 das Resümee seiner eschatologischen Darstellung: *Ἀρα οὖν, ἀδελφοί, στήκετε καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις* (Tradition?) *ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν*. Dem Christen darf entscheidend nur sein τὸ νῦν des Vollzugszusammenhanges, in dem er eigentlich steht, nicht aber die Erwartung eines als zukünftig in der Zeitlichkeit stehenden abgehobenen Ereignisses. Im Spätjudentum geht die Erwartung des Messias primär auf ein solches zukünftiges Ereignis, auf die Erscheinung des Messias, bei der andere Menschen zugegen sein werden. Esra IV zeigt schon die Bekanntheit der christlichen Prävalenz des Vollzugs gegenüber dem erwarteten Ereigniszusammenhang. Aus jenem Vollzugszusammenhang mit Gott erwächst erst so etwas wie Zeitlichkeit. II Thess 2, 6-7: *καὶ νῦν τὸ κατέχον* (das, was den Antichrist zurückhält) *οἴδατε*. — *τὸ γὰρ μυστήριον ἦδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας*.

Theodoret¹, Augustin und andere sehen im *κατέχον* die schroffe Ordnung des römischen Reiches, das die Verfolgung der

¹ [Bischof von Kyrros in Nordsyrien, 395 – ca. 466 n. Chr.]

Christen durch die Juden niederhält. Diese Stelle könnte als Einwand gegen unsere Argumentation gelten. Paulus komme es hier auf das Objektive an. *Aber*: Das Geheimnis der Sünde (μυστήριον τῆς ἀνομίας) ist bereits am Werk; das ist das Entscheidende. Die Sünde ist ebenso ein Mysterium wie der Glaube. μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται. Die Verse 6-7 umschließen das Problem der christlichen Einstellung zur nichtchristlichen Umwelt und Mitwelt und damit das Problem der Heilsgeschichte. Von hier aus wird I Thess 4, 13 verständlich: οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα (ὑπομονὴν ἐλπίδος). D. h. alle, die außerhalb des christlichen Werdezusammenhangs stehen, sind ratlos vor der Frage nach den Gestorbenen. Wie Gott Christus auferweckte, so wird er auch die Toten mit Christus zu sich ziehen: »Das glauben wir« (πιστεύομεν). Wir brauchen uns aber nicht um solche neugierigen Fragen zu kümmern, denn der Glaube gibt uns Gewißheit. Mk 9, 1: Einzelne von euch werden nicht sterben, bevor die βασιλεία τοῦ θεοῦ kommt ἐν δυνάμει.

Auch Paulus erwartete die Parusie noch vor seinem Tode. Die große Aufmachung, in der der Antichrist erscheint, erleichtert den Glaubenden den Glauben, wenn sie schon entschieden *sind*. Die Entscheidung selbst ist *sehr* schwer. Die Erwartung muß schon so sein, daß durch den Glauben der Trug des Antichrist als Trug erkannt wird. Das »zuvor« ist also hier Steigerung der höchsten Not. Daher (2, 15) sagt Paulus nur: Steht fest und beherrscht die Überlieferungen, die ihr erfahren habt. Die inhaltlichen Fragen dürfen nicht abgelöst verstanden werden. Auch der Gegensatz Dogmatik-Moral ist eigentlich verfehlt. Der Titel »Eschatologie« ist ebenso schief, weil er aus der christlichen Dogmatik genommen ist und die Lehre von den letzten Dingen bezeichnet. In diesem theoretisch-disziplinmäßigen Sinne verstehen wir ihn hier nicht.

FÜNFTES KAPITEL

Charakteristik der urchristlichen Lebenserfahrung

§ 30. *Faktische Lebenserfahrung und Verkündigung*

Zum Gegenstand der Verkündigung: Wir müssen unterscheiden zwischen der Verkündigung der Synoptiker und der des Paulus. In den synoptischen Evangelien verkündet Jesus das *Reich Gottes*, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lk 16, 16). In der Paulinischen Verkündigung ist der eigentliche *Gegenstand der Verkündigung schon Jesus selbst als Messias*. Vgl. I Kor 15, 1-11. Hier finden sich die wesentlichen Lehrstücke des Paulus, aber sie sind und bleiben eingebannt in das *Wie*, in das Leben; es handelt sich nicht um eine spezifisch theoretische Lehre. Vgl. Röm 1, 3, Röm 10, 9: Die Auferstehung und das Bekenntnis zum Sohn Gottes als Herrn ist Grundbedingung des Heils. Der Begriff des Evangeliums, wie wir ihn heute haben, besteht erst seit Justin und Irenäus und ist ganz anders als der Paulinische (Vollzugscharakter). Der erste Satz des Markusevangeliums hat noch den ursprünglichen Sinn. (Anfang des Evangeliums Jesu Christi, ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, wobei Jesu Christi als Gen. *obj.* zu verstehen ist.)

Die faktische Lebenserfahrung der Christen wird historisch bestimmt, insofern sie immer anhebt mit der Verkündigung. Der Zusammenhang des Christen mit der Umwelt wird in I Kor 1, 26-27; 7, 20 behandelt. Die Bedeutsamkeiten des Lebens bleiben, aber ein neues Verhalten entsteht. Wir wollen das Problem der Verkündigung weiter so verfolgen, daß wir das Inhaltliche völlig beiseite lassen; es muß sich jetzt bewähren, daß christliche Religiosität die Zeitlichkeit lebt. Zu verstehen ist, welchen Sinn mit- und umweltliche Bezüge für den Christen haben, und wenn ja, in welcher Weise. Die christliche faktische Lebenserfahrung ist dadurch historisch bestimmt, daß sie entsteht mit

der Verkündigung, die den Menschen in einem Moment trifft und dann ständig mitlebendig ist im Vollzug des Lebens. Diese Lebenserfahrung bestimmt weiter ihrerseits die Bezüge, die in ihr vorkommen.

Die urchristliche Faktizität gewinnt bei all ihrer Ursprünglichkeit gar keine Außerordentlichkeit, gar keine Besonderheit. Bei aller Absolutheit der Umbildung des Vollzugs bleibt hinsichtlich der weltlichen Faktizität alles beim Alten. Die Akzentuierung des christlichen Lebens ist eine vollzugsmäßige: I Thess 3, 3; 5, 9. Alle primären Vollzugszusammenhänge laufen auf Gott zusammen und vollziehen sich vor Gott. Zugleich ist das ἀναμένειν ein Erharren vor Gott. Es geht nicht auf die Bedeutsamkeiten eines zukünftigen Inhalts, sondern auf Gott. Der Sinn der Zeitlichkeit bestimmt sich aus dem Grundverhältnis zu Gott, so allerdings, daß die Ewigkeit nur versteht, wer die Zeitlichkeit vollzugsmäßig lebt. Erst aus diesen Vollzugszusammenhängen kann der Sinn des Seins Gottes bestimmt werden. Sie zu durchlaufen ist die Vorbedingung. Ferner ist zu fragen, wie sich aus solchen Vollzugszusammenhängen die dogmatische Begrifflichkeit ergibt. Wesentlich ist, daß die Verkündigung immer mitlebendig dableibt; nicht nur als dankbare Erinnerung.

Wie soll sich in diesem Gewordensein der Christ verhalten zu Umwelt und Mitwelt (I Kor 7, 20; 1, 26 ff. σοφοί, δυνατοί, εὐγεγεῖς)? – Τὰ ὄντα: Die Wirklichkeit des weltlichen Lebens wird angezielt. Die Lebenswirklichkeit besteht in der Aneignungstendenz solcher Bedeutsamkeiten. Aber diese werden innerhalb der Faktizität des christlichen Lebens gar nicht zu herrschen. Sondern ἐν τῇ κλήσει μενέτω! Es handelt sich nur darum, ein neues Grundverhalten dazu zu gewinnen. Das muß jetzt nach der vollzugsmäßigen Struktur herausgestellt werden. Die zwar daseienden Bedeutsamkeiten des wirklichen Lebens werden gelebt ὡς μή, als ob nicht.

§ 31. Der Bezugssinn der urchristlichen Religiosität

Der Bezugssinn der urchristlichen Religiosität zu Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt ist zu bestimmen; von der Selbstwelt ist das eigentliche Selbst noch zu unterscheiden. Gerade die selbstweltlichen Bezüge werden am schwersten getroffen: selbstweltliche Bekümmerung führt den *Schein* mit sich. Paulus ist sich darüber im klaren, daß diese Bezugsrichtungen eine eigentümliche Charakterisierung erfordern, die er mit scheinbar geläufigen Begriffen gibt: πνεῦμα, ψυχή, σάρξ. Gerade diese Begriffe geben ein typisches Beispiel dafür, daß eine verkehrte Verstehensrichtung völlig außerstande ist, den eigentlichen Sinn zu treffen. Man faßt sie als Eigenschaften und dingliche Bestimmtheiten. Erst die richtige Explikation der Sinnzusammenhänge erlaubt eine religionsgeschichtliche Vergleichung. Alles Zusammentragen von Material nützt aber vorher nicht auch nur das Mindeste zum Verständnis.

Die Explikation ist auf einer ersten Stufe zu halten. Es gibt subjektive Grenzen des Verstehens: κωνή κτίσις, Gal 6, 15 (κλήσις Berufung). Auffallend ist I Kor 7, 20. In der Berufung, in der einer ist, soll er bleiben. Das γενέσθαι ist ein μένειν. Bei aller radikalen Umbildung bleibt etwas. In welchem Sinne ist das Bleiben zu verstehen? Wird es selbst in das Werden hineingenommen, so zwar, daß sich der Sinn des Bleibens nach Was und Wie erst bestimmt aus dem Gewordensein? Damit zeigt sich ein eigentümlicher Sinnzusammenhang an: Diese Bezüge zur Umwelt bekommen ihren Sinn nicht aus der gehaltlichen Bedeutsamkeit, worauf sie gehen, sondern umgekehrt, aus dem ursprünglichen Vollzug bestimmt sich der Bezug und der Sinn der gelebten Bedeutsamkeit. Schematisch: etwas bleibt unverändert, und doch wird es radikal geändert. Hier haben wir einen Tummelplatz geistreicher Paradoxien, aber das hilft nichts! Spitze Formulierungen explizieren nichts.

Das, was geändert wird, ist nicht der Bezugssinn und noch weniger das Gehaltliche. Also: der Christ tritt nicht aus der Welt

heraus. Ist einer als Sklave berufen, so soll er gar nicht in die Tendenz verfallen, daß er bei Steigerung seiner Freiheit für sein Sein etwas gewinnen könnte. Der Sklave soll Sklave bleiben. Es ist gleichgültig, in welcher umweltlichen Bedeutung er steht. Der Sklave als Christ ist frei von aller Gebundenheit, der Freie aber als Christ wird Sklave vor Gott (Das γενέσθαι ist ein δουλεύειν vor Gott). Diese auf die Umwelt gehenden Sinnrichtungen, auf den Beruf und auf das, was man ist (Selbstwelt), bestimmen in keiner Weise die Faktizität des Christen. Trotzdem sind sie da, sie werden da behalten und erst eigentlich zugeeignet. Die umweltlichen Bedeutsamkeiten werden durch das Gewordensein zu zeitlichen Gütern. Der Sinn der Faktizität nach dieser Richtung bestimmt sich als Zeitlichkeit. Bisher wurde der Bezugssinn zur Um- und Mitwelt rein negativ bestimmt. Sofern diese Bezüge gar nicht die Möglichkeit haben, den archontischen Sinn der urchristlichen Religiosität zu motivieren, entsteht die positive Frage nach dem Verhältnis des Christen zu Umwelt und Mitwelt.

Nun zum Bezugssinn, in dem der Christ zur Umwelt steht. Das sind schwierige Zusammenhänge, da gerade die Beziehungen zur Selbstwelt durch das christliche Gewordensein am schärfsten getroffen werden. Bei Paulus selbst werden diese Zusammenhänge nur kurz, aber scharf berührt (Kor und Phil). Paulus ist sich klar, daß diese Bezugsrichtung eine eigene Charakterisierung verlangt (πνεῦμα-Geist, ψυχή-Seele, σὰρξ-Fleisch). Gewöhnlich werden diese Begriffe als zuständige gefaßt. Die umweltlichen und mitweltlichen Zusammenhänge machen die Faktizität mit aus; aber sie sind zeitliche Güter, sofern sie in der Zeitlichkeit gelebt werden.

I Kor 7, 29-32: Wir kennen das γενέσθαι als δουλεύειν und ἀναμένειν. Hier: καιρὸς συνεσταλμένος. Es bleibt nur noch wenig Zeit, der Christ lebt ständig im Nur-Noch, das seine Bedrängnis erhöht. Die zusammengedrückte Zeitlichkeit ist konstitutiv für die christliche Religiosität: ein »Nur noch«; es bleibt keine Zeit zum Hinausschieben. Die Christen sollen solche *sein*, daß die-

jenigen, die eine Frau haben, sie so haben, *daß* sie sie nicht haben etc. Τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου: die Gestalt der Welt geht vorbei; σχῆμα ist nicht so sehr objektiv gemeint, sondern in der Hinordnung auf ein Sich-Verhalten. Röm 12, 2 zeigt, wie σχῆμα verstanden werden soll: καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ. Hieraus ersieht man den Vollzugscharakter von σχῆμα. Die Zusammenhänge des Paulus dürfen *nicht ethisch* verstanden werden. Darum ist es eine Verkennung, wenn Nietzsche ihm Ressentiment vorwirft. Das gehört gar nicht in diese Sphäre. In diesem Zusammenhang kann gar nicht von Ressentiment die Rede sein. Geht man darauf ein, so zeigt man, daß man nichts verstanden hat.

Das ὡς μὴ ist man versucht mit »als ob« zu übersetzen, aber es geht nicht. »Als ob« drückt einen objektiven Zusammenhang aus und legt die Auffassung nahe, daß der Christ diese Bezüge zur Umwelt ausschalten solle. Dies ὡς bedeutet positiv einen neuen Sinn, der dazukommt. Das μὴ betrifft den Vollzugszusammenhang des christlichen Lebens. Alle diese Bezüge erfahren jeweilig beim Vollzug eine Retardierung, so daß sie dem Ursprung des christlichen Lebenszusammenhanges entspringen. Das christliche Leben ist nicht geradlinig, sondern ist gebrochen: Alle umweltlichen Bezüge müssen hindurchgehen durch den Vollzugszusammenhang des Gewordenseins, so daß dieser dann mit da ist, aber die Bezüge selbst und das, worauf sie gehen, in keiner Weise angetastet werden. Wer es fassen kann, der fasse es. Das Abgesondertsein des christlichen Lebens klingt negativ. Eigentlich verstanden, kann der Erlebniszusammenhang nur erfaßt werden aus dem Ursprung des urchristlichen Lebenszusammenhanges. Es gibt allerdings im christlichen Leben auch einen ungebrochenen Lebenszusammenhang auf einer Stufe der Geistigkeit, was *nichts* zu tun hat mit der Harmonie eines Lebens. Mit der Gebrochenheit ist die Not und Trübsal der Christen noch gesteigert, sie hat sich ins Innerste hineingesetzt. Die genannte Stelle kann scheinbar leicht interpretiert werden, wird aber bei eigentlichem Verstehen immer

schwieriger. Das christliche Leben soll nach der Seite der Umwelt einen Charakter von Selbstverständlichkeit bekommen (I Kor 4, 11-13).

§ 32. Christliche Faktizität als Vollzug

Die christliche Lebenserfahrung wird durch das Gewordensein selbst nicht modifiziert. Der Bezugssinn der christlichen Lebenserfahrung ist von dem umweltlichen verschieden. Wäre der umweltliche Bezugssinn eigenständig in der christlichen Lebenserfahrung, so wären gewisse Stellen bei Paulus unverständlich. Die Umwendung zur christlichen Lebenserfahrung betrifft den *Vollzug*. Zur Hebung des Bezugssinnes der faktischen Lebenserfahrung muß man beachten, daß sie »erschwert« wird, sie vollzieht sich ἐν θλίψεσιν. Die Vollzugsphänomene müssen mit dem Sinn der Faktizität verklammert werden. Paulus erhebt den Vollzug ins Thema. Es heißt: ὡς μή, nicht οὐ. Dieses μή zeigt die Tendenz auf das Vollzugsmäßige an. μή hat die Rückbeziehung auf den Vollzug selbst.

Durch die Artikulation der Phänomene ergibt sich die Notwendigkeit des Absehens von jedem psychologischen Schema. Man muß sich die Phänomene selbst in ihrer Ursprünglichkeit vorgeben lassen. Mit dem »zur Gegebenheit bringen« ist noch nichts geleistet. Dies gelingt nur durch phänomenologische Destruktion. Vgl. I Kor 4, 11: Paulus spricht: »Werdet meine Nachfahren!« Er begibt sich aller weltlichen Mittel und Bedeutsamkeiten und kämpft sich doch durch. Durch den Verzicht auf die weltliche Weise des Sich-Wehrens wird die Not seines Lebens gesteigert. Es ist fast hoffnungslos, in einen solchen Vollzugszusammenhang hineinzukommen. Der Christ hat das Bewußtsein, daß diese Faktizität nicht aus eigener Kraft gewonnen werden kann, sondern von Gott stammt – Phänomen der Gnadenwirkung. Eine Explikation dieser Zusammenhänge ist sehr wichtig. Das Phänomen ist entscheidend für Augustinus

und Luther, vgl. II Kor 4, 7 f.: τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν, dann die Gegensätze; θλιβόμενοι, ἀλλ' οὐκ etc. »Wir haben den Schatz (der christlichen Faktizität) in thönernen Gefäßen.« Was nur uns Christen verfügbar ist, ist nicht für die Aufgabe, zur christlichen Faktizität zu gelangen, genügend.

Ohne die christliche Faktizität würden die Bedeutsamkeiten des Lebens entscheiden und den Bezugszusammenhang modifizieren. Aber hier läuft die Sinnrichtung des faktischen Lebens entgegengesetzt. Der Vollzug übersteigt die Kraft des Menschen. Er ist aus eigener Kraft nicht denkbar. Von sich aus kann das faktische Leben nicht die Motive hergeben, um auch nur das γενέσθαι zu erreichen. Durch Übersteigerung einer Bedeutsamkeit versucht das Leben sich einen »Halt zu gewinnen«. Dieser Begriff des »Halts« hat einen Sinn in einer ganz bestimmten Struktur der faktischen Lebenserfahrung. Man kann ihn nicht auf die christliche Lebenserfahrung anwenden. Der Christ findet nicht in Gott seinen »Halt« (vgl. Jaspers¹). Das ist eine Blasphemie! Gott ist nie ein »Halt«. Sondern ein »Halt haben« wird immer vollzogen im Hinblick auf eine bestimmte Bedeutsamkeit, Einstellung, Weltbetrachtung, insofern beim Haltgeben und Haltgewinnen Gott das Korrelat einer Bedeutsamkeit ist. Christliche Weltanschauung: eigentlich ein Widersinn! Es entspringt nicht einem Zusammenhang historischer Art, wie das Christliche. Wer also nicht »angenommen« (δέχεσθαι) hat, ist außerstande, die Faktizität durchzuhalten oder sich das »Wissen« anzueignen. Vgl. I Kor 3, 21 f., Phil 2, 12 f. Aus dem Sinn der Umwelt in der christlichen Lebenserfahrung ergibt sich, daß die Welt nicht nur zufällig da ist. Sie ist kein ἀδιάφορον. Durch die Zurücknahme der Bezugszusammenhänge in den eigentlichen Vollzug wird die Bedeutsamkeit der Welt – auch die der eigenen – in eigentümlicher Weise gehabt und erfahren.

¹ Vgl. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919, Kap. III c: Der Halt im Unendlichen.

§ 33. Der Vollzugszusammenhang als »Wissen«

Das χρᾶσθαι κόσμους, das μὴ συγχρηματίζειν verlangt eine bestimmte Weise des Sich-Entscheidens: δοκιμάζειν, εἰδέναι. Solange man von heutiger Psychologie und Erkenntnistheorie herkommt und die Bewußtseinsphänomene sich vorgeben läßt, kommt man zu einer falschen Auffassung des »Wissens«. Mit seiner Charakteristik als eines »praktischen Wissens« kommt man seiner Sinnstruktur nicht nahe. Man darf nicht das »Wissen überhaupt« als bekannt voraussetzen und dann dieses ummodellieren. Die Frage, in welchen Grundzusammenhang das »Wissen« zurückweist, beantwortet sich so: in die des δουλεύειν und ἀναμένειν. Das Wissen läuft nicht nebenher und schwebt nicht frei, sondern ist immer dabei. Die Vollzugszusammenhänge selbst ihrem eigenen Sinn nach sind ein »Wissen«. Vgl. I Kor 2, 10: ἡμῖν γὰρ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος. τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ etc.

Das »Wissen« verlangt seinem eigenen Wesen nach das πνεῦμα ἔχειν. Man hat in der modernen Exegese nach den Bedeutungen des Worts πνεῦμα in der zeitgenössischen und weiter zurückliegenden antiken Literatur geforscht, bis zurück auf Platon. Besonders sieht man in gewissen Stellen des »Hermes Trismegistos« (im sog. »Corpus Hermeticum«) dazu Analogien. Jene Stellen fallen sprachlich-stilistisch und zeitlich mit Paulus zusammen. Man sagt, an der zitierten Stelle (I Kor 2, 10 ff.) charakterisiere sich Paulus als »Pneumatiker«. Der Mensch werde selbst Gott. Ἀνὴρ πνευματικός sei das Göttliche, ἀνὴρ ψυχικός das Menschliche an ihm. Diese Stelle diene als Argument für einen Zusammenhang der paulinischen Schriften mit den hellenistischen Mysterienreligionen.¹ Aber dies ist verfehlt. Objektgeschichtlich ist dagegen zwar nichts einzuwenden, aber aus der vollzugsgeschichtlichen Interpretation ergibt sich ganz

¹ Vgl. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, op. cit.

anderes für πνεῦμα, ἀνακρίνειν, ἐραυνᾶ, τὰ βᾶθη τοῦ θεοῦ (I Kor 2, 10).

Das πνεῦμα bei Paulus ist die Vollzugsgrundlage, aus der das Wissen selbst entspringt. πνεῦμα steht bei Paulus im Zusammenhang mit ἀνακρίνειν und ἐραυνᾶν (I Kor 2, 15; vgl. auch: 2 Kor 4, 16, der »äußere« und »innere« Mensch; Röm. 8, 4 ff. πνεῦμα-σάρξ.). Σάρξ ist ein φρόνημα (8, 6), eine Gesinnung; d. h. eine Tendenz des Lebens. Gal 2, 20, Phil 1, 22: σάρξ ist der Vollzugszusammenhang der eigentlichen Faktizität im umweltlichen Leben. Sein Gegensatz πνεῦμα ist also das δουλεύειν und ἀναμένειν. Es gibt bei Paulus kein πνεῦμα εἶναι (wie im Corpus Hermeticum), sondern ein πνεῦμα ἔχειν, ἐν πνευμάτι περιπατεῖν, oder ἐπιτελεῖσθαι. Es ist also falsch, πνεῦμα als einen Teil des Menschen anzusehen, sondern ἄνθρωπος πνευματικός ist einer, der sich eine bestimmte Eigenheit des Lebens zugeeignet hat. Das bedeutet das πάντα ἀνακρίνειν. In scharfem Gegensatz dazu steht das theoretische Erkennen, das πάντα γνωρίζειν in den hermetischen Schriften, vgl. II Kor 3, 3. Es besteht ein tiefer Gegensatz zwischen dem Mysten und dem Christen. Der Myste wird durch Manipulation aus dem Lebenszusammenhang herausgenommen; in einem entrückten Zustand wird Gott und das All gegenwärtig gehabt. Der Christ kennt keinen solchen »Enthusiasmus«, sondern er sagt: »Laßt uns wach sein und nüchtern.« Hier zeigt sich ihm gerade die ungeheure Schwierigkeit des christlichen Lebens.

Die echte Religionsphilosophie entspringt nicht vorgefaßten Begriffen von Philosophie und Religion. Sondern aus einer bestimmten Religiosität – für uns der christlichen – ergibt sich die Möglichkeit ihrer philosophischen Erfassung. Warum gerade die christliche Religiosität im Blickpunkt unserer Betrachtung liegt, das ist eine schwere Frage; beantwortbar ist sie nur durch Lösung des Problems der geschichtlichen Zusammenhänge. Es ist Aufgabe, ein echtes und ursprüngliches Verhältnis zur Geschichte zu gewinnen, das aus unserer eigenen geschichtlichen Situation und Faktizität zu explizieren ist. Es kommt darauf an,

was der Sinn der Geschichte für uns bedeuten kann, damit die »Objektivität« des Geschichtlichen »an sich« verschwindet. Es gibt nur eine Geschichte aus einer Gegenwart heraus. Nur so ist die Möglichkeit einer Religionsphilosophie anzufassen.

ANHANG

Aufzeichnungen und Entwürfe zur Vorlesung

Galater-Brief

[zu § 16]

Paulus im Kampf – nicht nur um seine Mission, sondern um die Galater selbst; gegen das »Gesetz« nicht nur als *Gesetz*, sondern als zugehörig der jetzigen Weltzeit. Ein Abdrängen ins Unerlöste, kein radikales Ergreifen des Geistes.

Streit um Beschneidung: Frage der Bedingungen des Eintritts in das christliche Leben; äußeres Zeichen der inneren Zugehörigkeit zur »Bundeswelt« nach dem Exil. – Nicht Gesetz mit seinen Werken und Moral unterscheidet, sondern *der Glaube an Jesus Christus*. Überflüssigkeit, Schädlichkeit [. . .]* Im *Gesetz* verkörpert sich ein »Heilsweg« (Existenzauffassung!) (Weg zum Heil im Halten der Gebote!) Sinn des ganzen *Gesetzes*: Menschen auf sein Tun zu verweisen; den Werken des Tuns [?], des Gesetzes wird der Lohn. Für Paulus: Gott allein wirkt alles in der Sendung Christi! Also: nicht die Werke des Menschen, sondern die Gnade!

Gesetz – Gnade (es geht um Existieren, »leben«), ob ἐκ νόμου oder ἐκ πίστεως, Entweder-Oder der *Wege*, zum Leben nicht selbst Ziel. Also πίστις → δικαιοσύνη → ζωή (δόξα, τιμή, ἀφ᾽ἑαυτοῦ).

Also am Galater-Brief zunächst: Herausverstehen der Sinnrichtung, die archontische, die *phänomenologische Grunddynamik*! Es geht darum, ob das Christliche sich selbst expliziere und sich selbst ursprünglich in existenziellen Besitz bekomme *oder*

* [Zwei Worte unleserlich.]

in Anbetung [?] verkümmere. *Leidenschaft des Apostels* ausbreitend [?] in diesem Brief; dahinter das Eschatologische! Glaube nicht leer als Zustand und endgültige Seligkeit geben, sondern vollzugsmäßiger Bezug des bekümmerten Eingangs in die Zukunft; Abgestorbensein seit Anfang der Endzeit! Christentum etwas mit ganz neuem Existenzprinzip: christliche Erlösung!! *Im Kampf* und durch den Kampf *expliziert*. Glauben: ist *Sterben mit Christus*; und zwar Glauben als Anerkennen des *erlösten Christus*, daß *er der Messias ist*. Das hat aber seine wesentliche eschatologische Wendung, also schließt in sich das Laufen nach *dem Ziel*! So ist er zugleich *Hoffnung auf Vollendung des Anfangs*.

Religiöse Erfahrung und Explikation

[zu § 17]

Religiöse Erfahrung – ihren Sinn und sofern sie sich konkret auswirkt; ihre Weise der Explikation. Genuin oder herangetragenes Ordnungsschema! Unabgehobene Explikation – abgehobene, vordogmatische – dogmatische.

Religiosität und Religion wachsen in eine faktische Lebensumwelt hinein, erwachsen in der Sprache derselben. Neuschöpfung der Sprache nur begrenzt. Dagegen ihre Bedeutungsfunktion – die begriffliche Struktur erfährt von innen her eine Umbildung, wobei sich der abgefallene Sprachrahmen nur umso fester hält (*Dialektik* – Paulus! Die Entwicklung des Paulus; das Paradox durch *Systematik* umgebildet, aufgehoben wird.)

Um das ursprünglich zu verstehen, bedarf es der Hebung der Grunderfahrungen und des erfahrenden Vorgriffs – der *eigentlichen Sinnodynamik*. Man hat das immer verwechselt mit dem System und durch die Ablehnung einer schematischen Systematisierung sich ausgeliefert der Vereinzelnung und für die isolierten Phänomene nach religiösen Abhängigkeiten gesucht.

»Methodische« Probleme, nicht im technischen, sondern philosophischen Sinne. Der »Zusammenhang« der Phänomene ein eigener. »Religiöse Einstellung« – *Register!*

Der »Strukturzusammenhang« der Religion ist das »erste«; er muß gefunden werden. Aber keine »deskriptive« Aufgabe, sondern eine der *Ex-plikation*. (D. h. Herausnahme des Vor- und Grundvollzugs, Herausnahme verstehende. »Heraus« ist einstellungs- und gebietsmäßig gedacht, es ist einfacher, ursprünglich eigentlicher Vorgriffsvollzug; dadurch ist nicht die Ordnung geschaffen, aber alle explikativen Vollzugs-Situations-Bewegungen und Schritte in der *Grundführung* der Explikation (Terminus) gewonnen.)

Man kann nun *in* der Explikation und *an* ihr direkt, absolut interessiert sein und *muß es* eigentlich, aber sie braucht nicht mitgeteilt zu werden, vor allem nicht dann, wenn die Berufung fehlt; aber sie kann auch so sich auswirken, daß die *Explikationsstrukturen destruktiv* und historisch verstanden werden: dann ergibt sich ein a.f.m. [?], das keine Vorbereitung und Erleichterung ist, aber ein erstes Hindrängen zur Schwierigkeit – und dann selbst als solches aus dem faktischen Leben motiviert.

Methodisches zu Paulus (I)

[zu den §§ 18 und 19]

Eine kurze methodische Anweisung. *Paulus* und seine apostolische Verkündigung phänomenologisch verstehen und aus ihr entscheidende Sinnzusammenhänge christlichen Lebens. Selbst schon eine isoliert rohe Redeweise. Aber sie annehmend, besagt nicht: sie in philosophische Begriffe aufteilen, zugänglich machen, dabei das »uns heute« Fremdartige ausschalten. Wir würden uns damit von dem, was Gegenstand sein soll, gerade wegbewegen und den »Gegenstand« zu einem Fall, einer Einzelung des religiösen Bewußtseins überhaupt stempeln, wobei selbst ganz fraglich ist, woher dieses überhaupt als Maßstab

stammt. *Historisches Leben als solches* läßt sich so nicht zerschlagen in eine nichteigentliche Dingmannigfaltigkeit, die man nun durchbetrachtet; und ganz eigentlich protestiert dagegen der Sinn unseres besonderen Gegenstandes.

Man muß sogar sagen, daß eine religionsgeschichtliche Betrachtung, die den Gegenstand in einen allgemeinen religionsgeschichtlichen Rahmen einfügte, nach Entstehungszusammenhängen und Entwicklungsmotiven forschte und aus der damaligen Zeit eine Gesamtdeutung anstrebte, dem Gegenstand noch näher käme, – sofern sie mindestens *geschichtlich* ist, wenn auch einstellungs- und objektgeschichtlich (und in diesem Fall die Religionsgeschichte mit prinzipiellen Schwierigkeiten behaftet).

Der »historisch« charakterisierte Betrachtungsbezug liegt näher. Nur ein Anzeichen für das Eigentliche, denn im Grunde ist auch die genannte, wie jede primär einstellungshaft motivierte Betrachtung, jedem phänomenologischen Verstehen zuwiderlaufend.

Den Sinn des phänomenologischen Zugangsbezugs, den Ansatz, die Ansatzmöglichkeiten, den konkret geforderten, gar nicht der philosophischen Liebhaberei überlassenen Anfang, – den inneren Zusammenhang all dieses mit dem phänomenologischen (vollzugsmäßigen) Verstehen, hat die *Einleitung* zu explizieren.

Für den vorliegenden Versuch kann nur soweit die Anweisung gegeben sein: Es gilt: nicht vom Gegenstand wegverstehen, d. h. ihn zu deuten aufgrund eines fertigen Rahmens und in diesen hinein, ebensowenig in die Fülle des beigebrachten zeitgeschichtlichen Vergleichsmaterials. Was ist überhaupt seiner Grundbestimmung nach der Gegenstand? So nicht fragen, theoretisch konstruktiv, sondern nur Bestimmungsansatz für Analyse. Faktisches Leben gehört nicht in eine Region, ist selbst auch keine, auch nicht einmal Gegensatz zu allem Regionalen, *sondern es gilt die Anstrengung, den Gegenstand in bestimmter Weise in sich selbst zu erweisen und ins explizite phänomenologische Verständnis zu heben.*

Dieses Verstehen steht außerhalb der Unterscheidung rationaler begrifflicher Erfassung und irrationaler Belassung eines unauflösbaren Rechts; – vermutlich glaubt man so, den Gegenstand unangetastet zu haben; das Gegenteil ist der Fall, denn das besagte irrationale Recht hat den Sinn seiner Irrationalität von einem selbst nicht geklärten und dazu faktisch grundverkehrten Begriff der Rationalität zu Lehen.

Es ist das Eigentümliche des phänomenologischen Verstehens, daß es gerade das *Nichtverstehbare* verstehen kann, gerade indem es dieses in seiner Unverstehbarkeit radikal *beläßt*. Das ist selbst nur verständlich, wenn man verstanden hat, daß Philosophie mit wissenschaftlicher Objekt- und Subjektbetrachtung nichts zu tun hat. (Wiederum eine Frage der Einleitung.)

Der Zugang ist wesentlich bestimmt davon, daß das zu erreichende *Phänomen* (christliche Religiosität – christliches Leben – christliche Religion) *schon im Ansatz der Explikation in seiner Grundsinnrichtung gefaßt wird*. Diese Sinnzusammenhänge mögen zunächst, so, wie sie im Ansatz zum Verstehen kommen, vom eigentlich philosophischen Verstehen noch weit entfernt sein; genug, wenn sie rücksichtslos festgehalten und für den Vollzug der Explikation nicht aus der Hand gegeben, sondern immer radikaler gesichert werden. (Dabei ist die Evidenz der Sicherung nicht bestimmt im Sinne wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit und Vernunftnotwendigkeit, sondern durch Ursprünglichkeit der Bekümmerung und Anmessung an diese, wie sie absolut gefordert ist.) (Vgl. Methodisches zu Paulus II.)

Damit ist gesagt: Es gilt, Sinnbezüge der Aneignung zu heben (zunächst die erfahrungseigene Abhebung, Eingang in vorherrschende Bezüge, die auch gehaltlich sich schon geben), offenbar zu machen und radikal ursprünglich zu explizieren in absolutem Abstand zum Anzueignenden selbst und dem Aneignungsvollzug [?] und doch auch ihn afm. [?] nehmend.

Eine solche ansetzende Grundbestimmung ist: *christliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung; ist sie eigentlich selbst*. Wir versuchen, das *aus der apostolischen Verkündigung*

des Paulus zu verstehen. (1. Weise: Wie der Verkündigung – apostolische Mission *hineinstellen* ins *Leben* der *Mitwelt*. 2.: Akzentuierung der Sinnzusammenhänge: das *Eschatologische* – »absolut teleologisch.«.)

Methodisches zu Paulus (II)

[zu den §§ 20 und 21]

Faktisches Leben: in welcher phänomenologischen Grundrichtung? Akzentuierung der Sinnrichtungen; »das Bestehende« – faktischer Sinn?

Die Verkündigung; εὐαγγέλιον, *gehaltlich, bezüglich, vollzugsmäßig.*

Wann wird *verkündet* – dem Einzelnen, in welcher *mitweltlichen* (faktisches Leben) Tendenz?

Wie wird *verkündet* – apostolisch, zur Aneignung.

Was wird *verkündet* – nicht Lehre, weltliche Weisheit.

Wer verkündigt und als *welcher*?

Das *Was* trifft *wie worauf*? Das Historische. (Jesus Christus, Kreuz, Auferstehung.)

Das Verkündigen in seiner eigentlichen Sinnakzentuierung und *Vollzugstendenz* und *Sendung* [?] (fordernd).

Wie der *geforderten* Aneignung; Umsturz des faktischen Lebens durch Verkündigung, sofern sie angeeignet wird.

Was *wird* in der faktischen Lebenserfahrung angestoßen, geweckt, beunruhigt, in die *selbstweltliche* Grunderfahrung *gedrängt*, auch beim Widerstrebenden?

Welche neue Grundartikulation des Lebens wird aufgerührt und wohin und wie? Sie ist so, daß sie durch sich selbst von jedem, der darauf *stößt*, Aus-einander-setzung verlangt!

Daraus muß selbst der Sinn der Veranstaltungen verstanden werden: Neue-Testament-Schriften – *Literaturform!* – Sinn der Eigenexplikationen – *neutestamentliche Theologie!*

Unsere Betrachtung untersteht einer *Beschränkung*: aus dem Neuen Testament nur die *paulinischen Briefe*. Die Probleme, die sich bezüglich des ganzen Ausgangs ergeben, ob Jesus-Paulus-Frage (zwar chronologisch die älteste und zugleich unmittelbarste Urkunde) überhaupt richtig gestellt ist, und andere gar nicht berührt.

Dabei ist auch viel stärker die historische Situation der Briefe zu beachten, wie in ihr vollzugsmäßig die Verkündigungsrichtung motiviert ist. Man darf sie also nicht einfach als gleichgestellte Lehrschriften nehmen, ebensowenig aber das *Historische* (als objektive Situation) stark betonen und den eigentlichen Motivationszusammenhang mit der Verkündigung vergessen bzw. nur nebenbei behandeln. *Er ist das Entscheidende*. Daher so eine exponierte Position im Galater-Brief zuerst behandeln; obwohl gerade gesagt werden muß, daß *diese* Situation nicht so ist, daß in ihr das Eigentliche voll zutage träte, gerade umgekehrt. Die Verkündigung ist abgedreht bzw. festgehalten an dem Problem des $\delta\delta\acute{o}\varsigma$.

Die Hebung der Literaturform hat hier nicht die Tendenz der selbständigen Einordnung in die Weltliteratur und Vergleichung, sondern die entgegengesetzte: der Rückgang zu dem Vollzug der Verkündigung. Daß Umweltliche Motive und Formen aufgenommen werden, spricht gerade *für die Ursprünglichkeit* des zugrunde treibenden Verkündigungsmotivs als des christlichen. (Nur von der Ursprungsexplikation her zu gewinnen. Vgl. Norden, Weiß, Bultmann: Theologische Rundschau¹;

¹ Rudolf Bultmann, Neues Testament. Einleitung II. In: Theologische Rundschau. 17. Jahrg., Tübingen 1914. S. 79-90. [= Literaturbericht zu:] E. Norden, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Leipzig 1913. – J. Weiß, Literaturgeschichte des Neuen Testaments. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart III. Tübingen 1912. Sp. 2175-2215. – P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen. In: Handbuch zum Neuen Testament. 2. u. 3. Aufl., Tübingen 1912. I, 3; S. 257-448.

[Vgl. ferner: J. Weiß, Paulus und seine Gemeinden. Ein Bild von der Entwicklung des Urchristentums. Berlin 1914. – P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. In: Handbuch zum Neuen Testament. 2. u. 3. Aufl., Tübingen 1912. I, 2; S. 1-256.]

Wendland. »Form« – »Stil« nicht ästhetisch typisierend, sondern Wie der Explikation, Bekümmerung, Aneignung des vollzugmäßigen Verstehens – Entscheidung!

Desgleichen bleiben alle *Probleme der Interpretation* beiseite, zum Teil weil sie die Betrachtung beschweren, vor allem aber, weil sie nicht entscheiden, vielleicht nicht einmal radikal gestellt sind. Liegt an der Vernachlässigung der Probleme der Hermeneutik. (*Dilthey* roh gesehen, aber gerade für ihn kein Problem. *Spranger*, *Volkeltfestschrift*²; vgl. Beilage »das Historische«³.)

Eines ist dabei vor allem zu beachten: daß Herauslösung von »Begriffen« und »Vorstellungsinhalten« und gar noch deren Vergleichung mit gleichzeitigen oder vorangehenden (griechisch-hellenistischen, jüdischen-israelitischen) prinzipiell irreführend ist. Scheinbar echt wissenschaftliches Wissen und doch mit einer weittragenden Voraussetzung belastet, daß es sich im christlichen Erfahren überhaupt um »Vorstellungsinhalte«, »Begriffe« handelt. *Die »Ausdrücke« sind immer als »Knäuel« von Bezügen, Sinnzusammenhängen zu nehmen.* Wir dürfen nicht in der Einstellung kommen, Dinge und bloßes Ding-Nebeneinander anzutreffen und nach einem Schema unseres gesunden und kleinen Verstandes zu ordnen. Gerade die »*Stimmung*« ist das Entscheidende; und es liegt alles daran – und die phänomenologische Untersuchung hat gerade das zu zeigen –, den eigentümlichen Phänomenkomplex »faktische Lebenserfahrung« und im besonderen der christlichen zu verstehen. Dann wird auch erst für eine objekt-geschichtliche, einstellungshaft verstehende Betrachtung der echte Vorgriff erarbeitet sein.

² Eduard Spranger, Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie. In: Festschrift Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag. Dargebracht von Paul Barth, Bruno Bauch, Ernst Bergmann, Jonas Cohn u. a. München 1918. S. 357-403.

³ [Das Manuskript der Beilage ist nicht erhalten.]

Bezüglich der phänomenologischen Radikalisierung darf man den Einwand nicht fürchten, es werde so »modernisiert«; jedes Verstehen ist modernisierend, sofern es als explizierend Neues *aufdeckt*, das »im Sinn« liegt. Hält man sich nur an »Vorstellungsinhalte« – Weltbild und seine damalige theoretische Deutung und Ordnung –, dann kann die Modernisierung sehr kraß wirken; aber das Sichhalten an Vorstellungsinhalte ist eben seinerseits gar kein Erfassen und absolut unberechtigt, als Maßstab für modernisierende Umdeutung zu gelten.

Methodisches zu Paulus (III)

[zu § 22]

Tragweite der Untersuchung für die Theologie. (Nicht als Anpreisung der Wichtigkeit, sondern positive Forderung einer neuen Problemstellung, die mich selbst eigentlich treibt!) Es bleibt dabei der Begriff der Theologie ganz in der Schwebel. Der überkommene möge anzeigen: Es wird nicht zu vermeiden sein, daß die Aufdeckung der Phänomenzusammenhänge die Problematik und Begriffsbildung von Grund aus ändert und eigentliche Maßstäbe beistellt für die *Destruktion* der christlichen Theologie und der abendländischen Philosophie.

Das Vorchristliche – der christliche Umbruch: Wie sind beide in sich bestimmt, wie vergleichbar und *phänomenologisch* in welche Grundbestimmung zu bringen? Von ihr aus auch der Sinn des »Gegensatzes« und der »Entwicklung« (Umbruch) zu bestimmen. »*Christlich*« nicht einfach eine Determination, daß Verschiedenartiges zusammenwächst und etwas dominiert. (Das gilt gerade bezüglich des Eschatologischen! Vgl. Kritisches zur Vorlesung¹.)

¹ [Das Manuskript der Beilage ist nicht erhalten.]

Phänomenologische Explikation und »Psychologisieren« – »Vergeistigen«, »Rationalisieren«.

Es ist prinzipiell zu unterscheiden: das inhaltlich grobe, einstellungsmäßige Ersetzen von »psychisch gemeinten Gehalten« durch physische – von dem phänomenologischen Zurückgehen auf die Sinnzusammenhänge.

1. muß beachtet werden, daß vielleicht überhaupt der Gegensatz physisch – psychisch ein verkehrt hineingedeuteter ist, aus der Einstellung, für die es keine Zugangsprobleme gibt.

2. stellt die phänomenologische Explikation ein Problem, aber kein unlösbares und vor allem kein solches interner Hermeneutik bloßer Wissenschaft, sondern *das* Grundexistenzproblem – im Zusammenhang der *Destruktion*. Vgl. die *Vorzeichnung* in der »Einleitung zur Phänomenologie der Religion«: »Geistesgeschichte«, »Vorgriffsgeschichte«.²

3. Die phänomenologische Explikation geht nicht isoliert und nur auf den Gehalt und primär auf ihn, sondern auf die Bezüge und *Vollzüge*, die am Gehaltlichen (in jeder zeitlich bedingten Gestalt) ablesbar sind, aber wiederum nicht in eine apriorische ewige Rüstkammer aufgehoben werden dürfen, sondern den Sinn empfangen von der Aneignung der eigenen faktischen *Existenz!*

4. Vor allem darf man nicht die »Phänomene« wie Stücke in eine Bewußtseinsebene ausbreiten und sie indifferent da unter sich hausen lassen; – abfallende Einstellung! Daran ändert auch nichts die radikale Konstitutionsidee; *im Gegenteil!*

Verkündigung auf die Existenzmitteilung an die Gemeinde gehend, I Kor 1 ff.

Paulus zeigt: Für die Berufenen ist das Evangelium Kraft und es hat den Grundvollzug des Glaubens. Aus ihm also als Grund-

² Vgl. Text der Vorlesung, oben S. 31 ff.

erfahrung ist die ganze faktische Lebenserfahrung bestimmt und alle *Bedeutsamkeiten* in ihr müssen von da aus radikal sich bestimmen. Es ist ein Abfall, wenn zu anderen Mitteln von außerweltlicher Art gegriffen wird und »Weise« der Welt Verwirrung bringen.

Im Prinzip (nur konkret): die Berufenen sollen *περισεύειν μᾶλλον*, durchhaltende Bekümmern, eigentliche Aneignung in der faktischen Lebenserfahrung, d. h. eigentlich die Zeitlichkeit leben, so wie sie und was sie ist vom christlichen Grundvollzug aus. Das heißt: der »Beweis« und der *Erweis* des Verkündeten liegt nicht im Eingesehen-haben, sondern die Verkündigung ist »Erweisung« (*ἀπόδειξις*) von »Geist«, »Kraft«, I Kor 2, 4. Der Glaube soll ja nicht sein in menschlicher Weisheit, vgl. da [2, 5]. Mitteilung der Existenz; und so ist der Apostel nur Werkzeug dieses *Erweises*.

Die hermeneutischen Vorgriffe

[zu § 22]

Ursprung des hermeneutischen Bezugs. Welche Sinnrichtung ist überhaupt im Hermeneutischen die archontische? In welchen Motiv(Ursprungs)zusammenhang weist sie zurück?

Phänomenologie der paulinischen Verkündigung (I)

I. Thessalonicher-Brief

[zu den §§ 23-26]

In der Betrachtung des Galater-Briefes (vgl. Methodisches zu Paulus II) im ersten einsetzenden Zur-Kennntnis-Nehmen des »Inhalts« apostolischer [. . .]* Paulus in einer Situation (objektiv geschichtliche Situation), und zwar sofern mitten in seiner apo-

* [Zwei Worte unleserlich].

stolischen Tätigkeit: Kampf, theologische Auseinandersetzung. Zurückgehen in das faktische Leben und die Situation (faktische) schrittweise schärfer zu fassen.

I. Thessalonicher-Brief ein »Stück« apostolischer *Verkündigung* selbst. Es selbst zeigt in Anfängen [?], aus ihm selbst Grundsituation zu heben. Phänomenzusammenhang, aus dem man nicht mehr heraustreten darf, selbst zu radikalisieren. »Form« der *Verkündigung* – Gehalt der Verkündigung – *Wie der Verkündigung*; letzteres entscheidend, und zwar in welcher faktischen Situation vollzogen, wie aus ihr entspringend; *in* ihr vollzogen und in *welche hinein* brechend, *Wie* des Einbruchs.

Von der »literarischen Form« nicht zu trennen! Als besonderes Problem! Ausdruck *als* Mitteilung! Dabei hat die *Explikation* der *Verkündigung* nicht den Zweck, einen Seiten-Beitrag zu liefern für ein *Bild der Persönlichkeit als Typus*; – grundverkehrter Maßstab, der dem Sein des Paulus, seinem Leben, unangemessen ist.

Wie der Verkündigung: Vollzugszusammenhang in seinem Leben, wie sie in ihm steht, ihn ständig beschäftigt (die »Eile«), 2,2; Verkündigung im weiten, großen Bemühen Kampf. »Die Vermahnung« darf nicht abgelöst werden, kein praktisches, usu-elles Anhängsel, sondern entspricht dem Grundsinn christlicher Existenz ständiger und radikaler Bekümmern (μᾶλλον). Thess. στήριξαι 3,2; damit sie nicht ins Leere sich bemühen, alles auf παρουσία hin.

Wie sieht Paulus die Thessalonicher? Die Entschlafenen! Nicht zufällig! 3,10 καταρτίσαι, 3,12; 3,13. Die aber in der Nacht hindrängen auf die *endzeitliche Faktizität*. 2,19 Angst des Nicht-rühmenkönnens, des Nichterfüllthabens des Berufes. Gehört wesentlich mit in die Vermahnung! Die *Unsicherheit* (3,2: Wanken in der Trübsal) kann groß werden, z. B. die »Entschlafenen«: was wird aus uns? νεκροὶ ἐν Χριστῷ, nicht θάνατος! »Ernst«, ihre »Unablässigkeit« (»Intensität« [?] z. B. Christuslosigkeit [?]) *konstitutiv* für das *Entscheidende* im *Christlichen*! Phänomene, wo und wie ihren Zusammenhang und Situation!

Geht so vor in Erinnerung an den »Anfang«, den gegenwärtig halten; nur um die Ausfaltung dessen handelt es sich! Faktisches Leben: umweltliche, mitweltliche, selbstweltliche Bezüge bestimmt vom Vollzug der endzeitlichen Faktizität; in ihr gibt es für ihn nur *Verkündigung*, an *ihrem* Gelingen oder Scheitern liegt alles; das *Entscheidende* nie *καύχησις*, also auch um ihn *als Apostel!* εἰσοδος ὁποῖα, 1,9; 2,1, war nicht *κενός*; wir wissen, Ihr seid *erwählt*, *Ihr steht* in der Erwartung, es geht um Euch, um jeden einzelnen.

Die Verkündigung muß die Unablässigkeit haben, weil das *Verkündete* nicht weltlich zu »assimilieren« ist, *eingeht*, von *selbst geht*, es ist nur [?] Anfang [?]; immer mehr *στηρίζαι*, verschlingen; zurückbauen in den Grund, nicht aufbauen und ausbauen und abfallen. Daher der Apostel: ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες, μηκέτι στέγων, 3,1; 3,5: *er ist immer im Wie des Apostels zu ihnen!* εἰδότες τὴν ἐκλογὴν! Wissen der Unruhe (»Die Gewißheit der Ewigkeit« – nicht bewegungsarm), das nicht halt macht und ausruhen läßt, sondern das Gegenteil (2,18 ff.; 3,5 entscheidend), nun erst recht die letzte Bekümmernung und wir danken Gott dafür! Er bedenkt seine apostolische Verantwortung vor Gott und nur diese. 1,5 ἐγενήθη. Verantwortung: in dieser ist die Verkündigung betroffen und in dieser sein faktischer Lebensbezug zu den Christen. *Mitwelt* ist in diesem Werden in die Situation gekommen; daß das Evangelium in ihrem Leben steht, kann nicht mehr darum herum! 3,3. Ihr Verhältnis zu Paulus – *Glauben!* μίμηται ἡμῶν! *μνεῖσθαι*, *Gedenken* an das *Wie* des Christgewordenseins durch ihn entscheidend, 2,9; 3,6! (Problem, ob nicht die Zusammenhänge [?] *trotz* des Schemas einen neuen Grundsinn haben.)

Phänomenologie der paulinischen Verkündigung (II)

I. Thessalonicher-Brief

[zu den §§ 23-26]

Der Brief eine *bekümmerte existenzielle* »Besinnung« auf die *Situation!* Aus solcher erwachsen, deshalb »nichts Besonderes«.

Aufbau und Darstellung noch unsicher. Jeder Brief einzeln in seiner *Situationsstruktur?* Und dann nicht etwa Generalisierung! Sondern ursprünglicher Vollzugszusammenhang, so daß das *eigentlich* Historische zum Ausdruck kommt!

Wo steh' und geh' ich und mit mir Ihr, die Ihr berufen seid! (Wesentliches discrimen in der faktischen Lebenserfahrung, besonders phänomenologisch?) Diese Situationsstruktur nicht *zufällig*, sondern zum Grundsinn der faktischen Lebenserfahrung der Christen. Wie und inwiefern? Vgl. 2,18; 3,5; hier das Entscheidende seiner Existenz: *ἐλπίς!*

Ihr seid mit meine Hoffnung bei der Parusie. *Ihr*, so wie Ihr jetzt geworden und im Werden seid, seid es durch *meine* apostolische Verkündigung, meinen Bekümmervollzug um Euch, d. h. mein eigentliches *Sein seid Ihr* (3,7)! Denn wenn Ihr nicht so wärt, hätte es an *mir* gefehlt, an meiner Bekümmernung und Leistung. (Daß ich Apostel bin, ist sicher, und daß Gott in mir wirkt.) Wenn es fehl geht, liegt es an *mir* (Versagen in Philippi; neuen Mut geschöpft, 2,1); und daher kann ich es *nicht aushalten*, ich bin unruhig um Euch, denn ich weiß nicht, wo Ihr und ich »liegt« – in den *θλίψεσιν* –, und daß der *Versucher* an der Arbeit ist! Und um so mehr, je näher die Entscheidung – daher mein Kampf (2,2). Um so mehr muß ich Euch *sehen*, d. h. leibhaft Euch vor mir haben (3,10: *ἰδεῖν καὶ καταρτίσαι*).

Immer wieder das *Letzte: Parusie!* Steht *drohend* in seiner *Stelle*. Wie ist phänomenologisch dieses *Stehen?* Oder Vollzugsartikulation! Und das phänomenologisch zurück auf existenzielle Grundbekümmernung! *Leben* ↔ *Tod*. Nicht *ἀθέτων τὸν θεόν* werden, Gott nicht ausschalten, d. h. den *ἄγασμός* – eine Berufung!

Phänomenologie der paulinischen Verkündigung (III)

I. Thessalonicher-Brief

[zu den §§ 23-26]

Opposition der Juden: Anzeige, daß etwas »Neues«, anderes ihnen begegnet, wogegen sie sich auflehnen. Es trifft etwas in der faktischen Lebenserfahrung der Juden und überhaupt der Bewohner von Thessaloniki. Denn πρὸς ἐκκληρώθησιν, von – zu, d. h. in ihnen selbst muß etwas umgewendet worden sein; ἐπίσθησαν, wieder überzeugt. So steht auch für Paulus die Mitwelt in Thessaloniki da. Das allerdings nur ein *Moment*; noch nicht (*eschatologisch*) bestimmt, weder der Mitwelt, noch der mitweltliche Grundbezug des *Paulus*.

Was ist der apostolische Missionsvollzug in seiner Grundrichtung, Motiv und Tendenz? (Explicationsstruktur, später). Wie steht in dieser Gemeinde in Thessaloniki a) der Mitweltbezug des Paulus zu ihr. Mitwelt: 1. wie die Thessalonicher selbst, als *was bestimmt*, wie erfahren, ihr »Dasein« für Paulus. 2. Wie bei Paulus der Bezug vollzogen. Besagt zugleich: von ihm dazu gebracht, d. h. durch ihn die Umwendung angestoßen. b) *Selbstwelt*. c) *Umwelt*.

Innerhalb dieser mitweltlichen Situation und unter [?] ihr, ihr zugehörig, für sie selbst ein bestimmtes entscheidendes *Vorher* [?], *Werden* (T.). bei allen Phänomenen solchen religiösen Grundsinnese?

Ad a. Mitwelt (Thessalonicher): solche, an die er schreibt. Ist das der grundbestimmende, selbständige Charakter? Nein, sondern nur auf Grund von . . . Sind sie dadurch besonders ausgezeichnet? Ja und nein; nein, denn sie sind ἀδιαλείπτως in seinem »Sein«; ja, kommt aber primär für ihn als Apostel in Frage und für *sie*, sofern die Dringlichkeit ihres Wachsens sich ständig aufdrängt, d. h. sofern es *eschatologisch* drängt.

Artikulation der Mitwelt, die *durch* Berufung, Glauben; eschatologischer, phänomenaler Grundsinn des mitweltlich Erfahrenen. *Vordem* Heiden, kein Glied in einem Bedeutsamkeits-

zusammenhang oder gar in praktisch »irdischer« Abzweckung! Solche, die durch ihn selbst das Evangelium empfangen und sich in der Annahme als Berufene erweisen, ihm also in seiner eigensten faktischen Lebenserfahrung begegneten, »zu denen er kam«. (Als welche ist sie motivierend das Briefschreiben an sie, mögliches Grundmotiv, Veranlassung, Einsetzen (vgl. Rückkehr des Timotheus)).

ἐγενήθη τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὑμᾶς. Wie dieses kam – dessen Hereinbrechen – so entscheidend, daß auch hier umgekehrt [?] Paulus selbst damit nicht aus dem »Gedächtnis« kommt, *sie* also in einer »Geschichte stehend« (deren ganzer Sinn vollzugsmäßig in ihnen damit mitgegeben ist; (eschatologisch) *erwählt*).

Kontrastieren: darin einmalige *Begegnung* mit anderen, eingehend in faktisches Leben; kann Anlaß sein für Aufbrechen neuer Vollzüge; aber nie so wie hier, wo die Existenz sich gründet auf diese *Begegnung*.

Phänomenologie der paulinischen Verkündigung (IV)

[zu den §§ 23-26]

Εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον ἐγενήθη, also κληθέντες, und so als solche, die in der Drangsal geplagt werden, wissen ständig, 3,2: mit der historischen Grundstellung gegeben: παρουσία! Wird daraus deutlich, daß er ihnen schreibt. Allein darin: immer mehr περισσεύει μᾶλλον; das Entscheidende ist die wachsende Bekümmernung. Sie als »jeder einzelne«, 2,11; 5,11, 14,15; überall als παρακαλεῖν ἀλλήλους.

Faktisches Leben aus einer Genesis gekommen und im ganz besonderen Sinne historisch (vollzogen) geworden. Ein solcher *Grundcharakter*, daß er gar keinen lediglich vorstellenden Bezug ermöglicht oder überhaupt einen primär bekümmernungsfreien. Das besagt aber: das Kommen und Begegnen nichts Nebensächliches. Wie nicht?

Verkündigungsphänomen – *Motivationszentrum* des *Vollzugs*.

Ihre »Genesis« ist zugleich und steht in der seinen; er gehört ihnen damit zu, steht nun mit in ihrem Schicksal in ganz bestimmtem Sinne. Daher jetzt Sehnsucht, sie zu »sehen« καί: 3,10 καταρτίσαι; weil er gebunden ist als Apostel, weil sie ihm anvertraut sind, und das in dieser Zeit.

εἶσοδος (Aristoteles) des Paulus I 5,9; 2,1-12. 3,17 ff. verweist von ihnen, der leiblichen Entfernung zwar, nicht dem Herzen.

Seine ἐλπίς – das Letzte mit καὶ ὑμεῖς (2,19) seiner Existenz. χαρᾷ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ, 3,9.

Zur Motivierung des *Briefschreibens*. Selbst *im Kampf gegen* Leben, d. h. hat in seinem Leben entscheidende Bedeutung, nicht zufällige Laune, Vergnügung [?], Gefallen, Liebenswürdigkeit, oder persönliche Anteilnahme. Notwendigkeit seiner apostolischen Existenz 2, 18. 3,5: πειράζων: κενόν, μηκέτι στέγων. Drängen der Zeit! 4,8: ζῶμεν, wenn ihr steht in dieser Not und Bedrängnis? (nicht irdische!). 3,11: *Gott möge den Weg bahnen*. 5,27: *Beschwöre* Euch, den Brief allen Brüdern vorlesen zu lassen.

Wie erfährt Paulus die *Umwelt*? Ist davon die Rede? Das »nicht« charakteristisch! *Eschatologie*; hier falsch »lokalisiert.«

Wie ist ihm seine Selbstwelt gegeben?

Phänomenologie der paulinischen Verkündigung (V)

[zu den §§ 23-26]

Explicationsrichtungen: Mitwelt als empfangende. Mitwelt als »empfangende«, in die das Evangelium *einschlägt*. Wie soll sie empfangen, aufnehmen, »re-agieren«? Mitwelt: jeder einzelne. Wie ist dafür aus dem Verkündigungsvollzug die Struktur zu gewinnen? Wie ist dafür aus dem Widerstand und seinem Wie die Struktur zu gewinnen? (Vgl. Beilage Verkündigung¹).

Kreuzespredigt – ihr *Wie*. 2,18 zeigt: es muß eine Grundsituation da sein, solche, die Mitwelt, die sich an ihm entscheidet.

¹ [Das Manuskript der Beilage ist nicht erhalten.]

Paulus im Kampf gegen Parteiungen, d. h. Vorschieben von Meinungen einzelner, Wichtigtuerei. (»Ich denke«, I Kor 1,14, daß ich nicht mehr getauft habe, d. h. mich nicht damit großtun kann.) Denn Taufe ist auch nicht das Entscheidende, sondern Verkündigung, und zwar *wie*: nicht in Weisheitsrede, damit nicht durch das viele Schwatzen das Kreuz entleert würde, sondern einfach durch seine angemessen-schlichte Rede. Das ist das einzige, und hier gibt es gar keine Möglichkeit des Schwatzens, wenn man nur das Wie erfaßt hat; Kreuz und entsprechend Kreuzespredigt, I Kor 1,17 f.

Sie ist gerade so, daß an ihr Absolutheit, Nichtgekünsteltheit sich entscheidet; sie stellt vor ein Entweder-Oder und läßt nicht Halbheiten und Meinungen Platz, – große Reden, die das Eigentliche verdecken.

Der Anstoß darf nicht aufgefangen und abgeschwächt werden durch eine Aufnahmestellung, die durch Reden und Weisheit daran vorbeisieht, sich also nicht radikal offen hält. Die Situation der existenziellen Bekümmerng radikal in sich bereitet. Disponierende Situation der Kreuzespredigt aufnehmen. Selbstweltliche Situation des Apostels. (Eschatologie – und Wie da Paulus).

Bei der Abfallstendenz des Lebens und der Einstellung in mitweltliche Tendenzen (Weisheit der Griechen) bedarf es eines radikalen Ansichhaltens, um in dieser geforderten Einfachheit zu predigen; das Kreuz immer nur so zu sehen. Das ist solcher Art, daß man sich damit in der Mitwelt zurücksetzt, eigentlich es verbergen, sich seiner schämen müßte. Aber Paulus Röm 1,16: οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον. D. h. zugrunde liegt ein absolutes Glauben, und das Voranstehende ist geeignet zu verfolgen, wie das Glauben (absolute Bekümmerng) die *akzentuierende Situation* als *archontischer Sinn* bestimmt; kein Nebeneinander von Folgen, sondern ein Motivationszusammenhang des faktischen Lebens.

Wie der Thessalonicher: Gewordensein, konkreter Lebenszusammenhang derselben. Für Paulus ἐλπὶς – χαρὰ – δόξα; er erfährt sie *so*, selbst Erharrende, entgegen lebend. Seiner Natur nach ein wesentlich Anderer. Aus dieser Bedrängnis die absolute Bekümmernis. (Eingang – 3,10, Gebet!). Was von da [?] gesehen dieses Briefschreiben in solcher Situation ist – Bestimmung des *Was* des Geschriebenen aus dem *Wie* der Existenz und erst recht von da das *Wie dieses Was!* 4,13: οὐ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν, Ihr sollt wissen. Anknüpfen an das οἴδατε und seine fundamentale Fülle; einstellen in ihre faktische Welt bzw. deren Eigenexplikation. Paulus trifft sie damit in ihrer eigentlichen *Faktizität*, zu der ja das »Wissen« gehört. 5,11: Das θέλομεν selbst entspringt seiner eigensten Selbstwelterfahrung (Drängnis). Die Thessalonicher sind Wissende im Werden, so zwar, daß *er* (als Apostel) wollen muß, daß sie *auch* wissen.

Die faktische Lebenserfahrung hat ihre ihr genuine Eigenexplikation, mitbestimmt von den Grunderfahrungen. Sofern Paulus nur selbst in absoluter Bekümmernis zu den Thessalonichern sich verhält und sie in ihrem eigentlichen *Wie* sieht, wird er im »Verkehr« mit ihnen offenbar in der Eigenexplikation sich bewegen, nicht nur, sondern es gibt für ihn überhaupt keine andere Möglichkeit in der Drängnis. Was zur Sprache zwischen ihnen kam, ist als Eigenexplikation der faktischen Lebenserfahrung, und zwar in ihrer *Faktizität* selbst, nicht lehrhaft darüber, in der Glätte und Abgelöstheit der Theorie, sondern die Wendungen und Brechungen des faktischen Lebens in seiner Trübsal mitnehmend und nicht mehr. (*Ursprung der Theologie.*) Und was die Thessalonicher sind: υἱοὶ φωτός – ἡμέρας; Ansatz zur Explikation des eigentlichen Faktizitätswissens. (»Dogmatische«! Zusammenhänge; τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, 5,19; vgl. *Deißner!*¹)

¹ Kurt Deißner, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus. Naumburg a. d. Saale 1912. (Theol. Diss., Universität Greifswald 1912).

[Vgl. ferner: Kurt Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit. Leipzig 1918.]

So auch die anderen Briefe zu verstehen. Deshalb Galaterbrief als Ganzes vorausbetrachtet, um nicht immer zu vergleichen; und zwar so, daß in der Betrachtung sichtlich wird, wie sie gar nicht die Verstehensmittel ausgeführt hat, daß bei noch so weitgehender Explikation das Entscheidende gefehlt hat.

Der »Briefinhalt im engeren Sinne«, worüber er schreibt – und das Wie dieses Schreibens ist, sofern er von vorherein richtig verstanden und nicht äußerlich verfremdet [?] wird, geeignet, auch eigentlich den mitweltlichen Lebenszusammenhang in seiner Artikulation und damit das faktische Leben der Thessalonicher, wie vor allem des Paulus, zu explizieren.

Wie der Verkündigung so expliziert, daß von selbst sich unter dem Zwang der Phänomene, d. h. der vollzugsmäßigen Beweglichkeit . . .

Zugleich damit das Eschatologische auch ursprünglicher zum Vorverstehen gebracht. Eschatologie und Faktizität als erfahrene im faktischen Leben; die heilsgeschichtlichen Fakten.

Das »Beschreien« [?] drückt aus die Drängnis, ebenso auch, daß er die Thessalonicher als *unterwegs* sieht; das Gewordensein – Sein ein *neues* Werden; sie zu einem *Werden* – absoluten – geworden (das ὑπερήματα hat, das στήριζαι muß). Denn Paulus erfährt in sich selbst die absolute Not und *bewegt sich aus [?] ihr* (II Kor) und nur so *versteht er eigentlich*. D. h. zugleich: er hält es nicht aus, d. h. er muß ihnen sagen, – und darin wieder findet er eigentlich sich selbst. 3,7 ff.: Die *Not*, in der er sich freut, und die ihn immer unermüdlicher macht. Um so höher sie stehen, um so größer die Gefahr. [. . .]*

* [Unleserliche Einfügung.]

Vollzugsgeschichtliches Verstehen

[zu § 24]

Der objektgeschichtliche Geschehenszusammenhang soll vollzugsgeschichtlich verstanden werden. Der Ansatz zu dieser Wendung so, daß der Geschehenszusammenhang an irgendeiner Stelle situationsmäßig erfahren wird. Situation besagt also keinen objektgeschichtlichen Begriff, sondern phänomenologischer Terminus (wörtlich!), obzwar er objektgeschichtlich oft gebraucht wird.

Grenzen des Ereigniszusammenhangs – Grenzen der Situation fallen nicht zusammen (=Problem). Die spätere Frage, wie vom Situationszusammenhang das Ereignishafte ursprünglich erfahren wird.

Frage nach dem Wie der Verkündigung – aufbrechendes Fragen! Fragen immer irgendwie da – das immer *explizit* kenntnisnehmende Fragen!

Mannigfaltigkeit der Situation. (Prinzipielles über Situations-»strukturen«.) (f.) und (f.) »Ich«, das die Situation lebt und gehört zu ihr (f.). Selbstwelt (Ich) lebt »von weg« und »auf hin«; – nicht mehr formal, aber wichtig. »Ich« als einheitbildend formal-anzeigend angesetzt; damit nicht gesagt, daß es schon die Situation eigentlich trifft. Formale Anzeige des Schemas der Situationsmannigfaltigkeit und -einheit. Ich in Beziehung mit Ichlichem und Nichtlichem (Selbstwelt, Mitwelt, Umwelt). Formale Anzeige der Situationsmannigfaltigkeit, ein Beziehungszusammenhang; über die Einheit und Mannigfaltigkeit ebenfalls nichts ausgemacht.

»Ich« »ist« und als solches »hat« es; schon nähere Bestimmung des Beziehungszusammenhangs, nicht formal, sondern formale Anzeige. Das »ist« der theoretischen Prädikation und »ist« der vollzugsmäßig radikalen [?] Selbstheit [?] (Existenz) [?] unvergleichbar auseinanderliegend, daher der Gebrauch hier formal-anzeigend. Grundirrtum zu meinen, durch Konkretion [?] und Spezifikation und materiale Erfüllung des prädikativen

»ist« so das existenziell vollzugsmäßige zu *gewinnen*. *Umgekehrt*: das theoretisch prädikative nur ein Abfall, und zwar der *reinen* Einstellung!

Was *gehabt* wird, auseinanderlegen. Da diese Bezugsmannigfaltigkeit und -einheit der Situation keine solche *von Ordnung* ist, also keine *Bestimmung* so gegeben werden kann, daß Mannigfaltigkeitselemente isoliert für sich betrachtet werden können und diese [. . .]* als Mannigfaltiges in *einer* Region lägen, ist mit dem Ansatz der Explikation schon . . . So ist gerade von da die Situationsstruktur zu verstehen, für die es kein *regionales* Apriori, sondern eine *historische Ursprünglichkeit und Entscheidung dawider und dafür* gibt, – nicht theoretisch, sondern vollzugsmäßig, weil sich je allein so vollzieht.

Wie ist zum Beispiel das Eschatologische? Nicht umgreifend, nicht gemeinsam, sondern vollzugsmäßig *durch herrschend*. Was durch – wohin durch? Was und wie herrschend und aufgrund wovon?

Weil auch das vollzugsmäßige Verstehen abfallgefährdet ist, zur Einstellung verdichtet oder mit Einstellungsmomenten versetzt, ist das Eigentliche der Situation zuweilen schwer zu erfassen. Am meisten das, *was* gegeben ist; es hat noch etwas vom einstellungshaft Gehabtsein und kann direkt so sein.

Das *Was* für die *Thessalonicher* scheinbar *wieder* einstellungshaft charakterisiert, zwar *in* der Situation, im *Haben*, *aber doch noch nicht eigentlich*. Was sie »sind« (Umwelt) und »haben« (Umwelt) als »Ichliches«. Was sie sind: d. h. für Paulus in der Situation, die wir Paulus zu [. . .]** setzen, und was sie als *solche seiende haben*, nicht *trennen*, – eines bestimmt das andere, ist *dasselbe*, d. h. existenzielle Grundbestimmung angezeigt!

* [Ein Wort unleserlich.]

** [Ein Wort unleserlich.]

Eschatologie I (I Thess)

[zu § 26]

Thess 4,13–5,11 betrifft 1. Schicksal (faktisches Leben, Sein) der Entschlafenen in Beziehung auf ([. . .]*) die *παρουσία*; 2. das Wann der *παρουσία*. Also: auf etwas, was zu *ihnen*, zu ihrem faktischen Leben, ihrem jetzigen als Christen in wesentlicher Beziehung steht, zunächst in ihrer Mitwelt; aus ihr welche herausgerissen – besagt? Warum aber um die anderen, nicht für sich selbst? *Weil sie selbst* sterben können – und was wird dann? Es hängt alles an dem Sinn der *παρουσία*. Was besagt sie, daß die Thessalonicher in Trauer kommen und keine Hoffnung haben, d. h. eigentlich *abfallen*?

Es ist *etwas*, woran sich ihr faktisches Leben entscheidet; ihre Hoffnung, das Hoffnung-haben und das Wie dieses Habens. Also die eigentlichen Wie ihres Seins (vgl. Schema¹).

Paulus greift ein in ihr ›Wissen‹, das geht um die *παρουσία*, um das, was sie *erharren*, um ihr *Erharren* – eine wesentliche Bestimmung des Wie ihres faktischen Lebens.

Ja, er greift so ursprünglich und genuin [?] in ihr Wissen ein, daß er gerade über die *Wie* (den Vollzugssinn derselben) ihnen zu wissen gibt. Sofern das *Wie* entscheidend ist, – was sich zusehends deutlicher im Fortgang der Explikation ergibt. Was früher formal angezeigt wurde, setzen wir hier um und folgen nicht der Ordnung des Briefinhalts, die ja selbst, wie sie objektgeschichtlich vorliegt, *eine äußere ist*, wenn doch nicht isoliert und nur.

παρουσία – »Ereignis«, »wie«, »wer«? Der Bezug zu ihnen – ein *kommendes*. Wie ist es *da*, welche Objektivität hat es im *Erkennen*? Dieses selbst ein *Glauben*!!

Das *Wie* des *Bezugs* liegt wesentlich im *Vollzug* (faktisches Leben) motiviert!

* [Ein Wort unleserlich.]

¹ Vgl. Text der Vorlesung, oben S. 96.

4,13 ff. Es soll einer Betrübnis gewehrt werden. Ist diese christlich berechtigt? Wie *wehrt* Paulus diesen »praktischen Zweck«? Daher nicht die sonst in der Apokalyptik übliche Ausmalung, – das *verbietet* sich für Paulus, vgl. 5 ff. »Keine Neugierde«, »kein Mitteilungstrieb«!

Paulus sagt nichts über das Schicksal der Entschlafenen (jetzt), was seit ihnen geworden ist, wo sie sich befinden, sondern wiederum nur das eine Entscheidende: Sie werden nicht »zu kurz« kommen. Hier drängt sich alles nur auf die einfache Linie: Er hört gleichsam in seiner Drängnis und eigentlich christlichen Existenz gar nicht die Grübeleien eines hoffnungslosen, abfallenden Spekulierens.

Schwierigkeit: Wenn der Tod nach II Kor 5,8 und Phil 1,21 unmittelbarer Übergang ist zur Gemeinschaft mit Christus, warum wird das Motiv des Trostes erst in der zukünftigen Parusie gesucht? Ist nicht der Tod schon Äquivalent? Stählin, 183.²

5,1-11. Über *Zeit* und *Augenblick* (biblischer Sprachgebrauch nicht zufällig; die ausdrückliche Charakterisierung des *Wann*, kein objektiv gleichgültiges *Wann*; καιρός entscheidend.) Und wie bestimmt er dieses *Wann*? Nicht durch objektive Zeitangabe, sondern durch das *Wie*, und zwar *Wie* als bezogen gleich auf den Bezug zu dem *Wie*, denn der Bezug bzw. Vollzug ist das Entscheidende des *Wann*! Ihr habt nicht notwendig, ihr wißt darüber, daß das *Wann* in euer faktisches Leben, und gerade in dieses besagte *Wie* des Vollzugs dieses.

Dieser Bezug bzw. Vollzug *gründet* in einer *Erwählung*! Weil ihr berufen *seid*, der Grundsinn eures *Seins* ist. Nimmt zur περιποίησις σωτηρίας (d. h. ἀναμένειν; anziehen, die Waffenrüstung! *Kampf*).

Für *die*, die keine Hoffnung und dann Trübsal, aber Schein-

² Vgl. Wilhelm Stählin, Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie. In: Archiv für Religionspsychologie. Herausgegeben von W. Stählin. Erster Band, Tübingen 1914. S. 117-194.

freude und Sicherheit haben, kommt es als »plötzliches« und unentrinnbar; *unerwartet*, nicht vorbereitet darauf; keine Mittel zur Überwindung und Stellungnahme, sind ihm *ausgeliefert*. Entsprechender Bezug abfallend, aufgehend in (εἰρήνη, ἀσφάλεια), Genüge [?] findend. Entsprechender Vollzug abgedrängt, gar nicht gesehen. Sie können nicht *entfliehen*; sie wollen sich retten und können es nicht mehr. *Absolut* zu *nehmen*! Sie sind so in Finsternis, ihr selbst (Vollzug) verdeckt. Sie »sehen« nicht *dahin*, laufen von sich selbst weg.

Gegenüberstellung: ὅταν λέγωσιν 5,3 – ὑμεῖς δέ 5,4; also so, daß er zwei Weisen des Bezugs dazu charakterisiert. Für die Weisen kommt der Tag nicht (wie der Dieb in der Nacht) – nicht mit Plötzlichkeit und Unentfliehbarkeit, 5,5.

ἡμέρα der Tag, und *am* Tag für den Christen! *ἡμέρας ὄντες* vñφωμεν, nüchtern gegenüber Übertriebenheit, *ein verkehrtes Abfallen*! (Die sich betrinken, betrunken sind.) Kein verkehrter Enthusiasmus (sondern ἐλπίδα σωτηρίας), der in die gleiche Richtung läuft wie das *Schlafen*, vom Verstande sein!!

Eschatologie II (I Thess)

[zu § 26]

Die *Hoffnung*, die die Christen haben, ist nicht einfach Unsterblichkeitsglaube, sondern im christlichen faktischen Leben gegründetes gläubiges *Durchhalten*; Hoffnung: nicht als sich Brüsten wird [sie] erfahren und sich dabei nicht um sich selbst kümmern, sondern gerade ἐλπίδα in der Bewältigung, ὑπομονή der θλίψις!

»*Hoffnung haben*« und bloßes *einstellungsmäßiges Erwarten* wesentlich verschieden. Das »Erwarten« als Hoffnung haben, gläubiges, liebendes, dienendes Erwarten in Trübsal und Freude. Vgl. 4,5, bes. Eph 2,12: ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθει ἐν τῷ κόσμῳ.

Inwiefern erleiden die Thessalonicher (welche?) eine »Ein-

buße«, so daß sie betrübt sind, so daß sie keine Hoffnung haben, d. h. aus dem besonderen Vollzugssinn heraustreten? Sie sollen überhaupt sich nicht um Grübeleien *kümmern*, d. h. keine Problemspekulation anstellen, d. h. bloß einstellungsmäßig erwarten, εἰ γὰρ πιστεύομεν. *Glauben!* πιστεύειν nicht bloßes einstellungsmäßiges Fürwahrhalten einer Tatsache! Noch leerer und unangemessener (bzw. einseitiger) als das protestantische ausschließliche Betonen der fiducia. Beide lesen ein Bezugsmoment heraus, sehen weder das Eigentliche noch das Vollzugsmäßige.

Auf die Befürchtung eines bloß teilweisen und zeitweisen Ausschlusses weisen nun unverkennbar die Ausdrücke hin, deren sich Paulus in seiner Belehrung bedient. Nicht die Versicherung, daß auch den Entschlafenen eine Auferstehung bevorsteht, hält er ihr entgegen, sondern die, daß Gott durch Jesus (beim Eintritt der messianischen Reichsherrlichkeit) mit ihm bringen wird: ἄξει σὺν αὐτῷ (4,7) (ut ei aggregentur et eius gloriae fiant participes (Turretini)¹).

Gleichzeitiges bzw. Priorität der Lebenden bzw. des Heilsempfanges, also *wieder ein Wann, nicht so sehr ein objektives überhaupt*. Die Sorge ging nur auf den Vorsprung der Lebenden bzw. *Nachteil der Verstorbenen*.

Wenn wir glauben (Zentraltatsache!), dann ist in diesem Glauben ein Sichverhalten zu der Frage gegeben (Auferstehung), das weder spekuliert noch vor allem nicht in Zweifel kommt. Die Entschlafenen, sofern sie Gläubige sind, gehen nicht verloren; sie werden *dabei sein, und das ist das Entscheidende*. Wenn wir glauben, haben wir die echte Hoffnung, d. h. den genuinen Bezug zu dem in der Frage Gemeinten! (Glaube an den gestorbenen und auferstandenen (Christus) besagt in sich gehalten: das *Wie* des Tatsächlichen! *Heilsgeschichtlich!*)

¹ Francisci Turretini De Satisfactione Christi Disputationes. Accesserunt Ejusdem Disputationes duae: I. De Circulo Pontificio, II. De Concordia Pauli et Jacobi in Articulo Justificationis. Genevae 1691.

(Die »modifizierte« eschatologische Erwartung: II Kor 5, 9,10; I Kor 6,14; II Kor 4,14; Phil 1,21 f; 2,17; 3,10 f. *Dagegen*: I Kor 15,51; 7,29-31; 1,7,8; 16,22; Röm 13, 11; Kol 3, 4; Phil 4,5.)

Man muß sich hüten, die Erwartung des Paulus als in seiner Generation und ihn mitbetreffend ins Objektgeschichtliche umzudeuten. Primär ist der *Vollzugszusammenhang*; das ist das entscheidende »Wann«, daß er gefaßt ist darauf. Ist das nicht eine paraphrasierende Modernisierung? *Paulus* hat *geglaubt* (vgl. oben) (heißt!!), er hat aber nicht »falsch« geglaubt; es gibt hier kein wahr und falsch. Entsprechend ist die Frage der »Entwicklung« seiner Anschauung zu behandeln.

Das *Wie* des Kommens des Herrn *selbst* bestimmt das *Wie* des Eingangs der Lebenden und Gestorbenen, ἐν κελύσματι – φωνῆ – σάλπιγγι. »*Der Tag*« damit charakterisiert, Kennzeichen *dieses* Tages. Auferweckung und Emporführung fällt mit der παρουσία zusammen. κέλευσμα, Befehlsrufe an die Ruderer, Feldherrnruf; bei der Jagd die Hunde auf das Wild! Gott *ruft* die Toten, aufzustehen. (κέλευσμα nicht Schlachtruf gegen Feinde!)

Eschatologische Symbole: Posaune (doppelte Bedeutung: 1. alles erschütternde Machtoffenbarung, 2. Signal zur Sammlung des Volksgottes!) Fallen zukünftige Zeit und Messiasstage zusammen?

αἰὼν μέλλων: (entweder) eigentliche Ewigkeit; oder Messiaszeit nur bessere gegenüber der jetzigen, aber noch irdisch, nicht eigentlich *endzeitlich*, aber doch zukünftig!

Im Spätjudentum: die Messiaszeit noch irdisch, aber irdische Vollendung der alttestamentlichen »Theokratie«.

Eschatologie III (II Thess)

[zu den §§ 27 und 28]

Resonanz der Weise der Wiebestimmung des Wann bzw. Schicksals in II Thess.

1. *Unsicherheit* gesteigert, noch radikaler in den Vollzug ge-

drängt, d. h. also (Möglichkeit) der Verzweiflung am Durchhaltenkönnen – *diese* Trübsal und in solcher Weise; christlich immer bekümmerte, aber doch nicht eigentliche; noch Hinschieln einstellungsmäßig auf Trübsal.

2. In der Betonung des Vollzugs zugleich Betonung der Unwichtigkeit des weltlichen Lebens; also lediglich nach dieser Seite hin *weltlich unbekümmert*, aber im weltlichen Sinne; Nichtsthuerei [?] und um die Parusie weltlich bekümmert. Vielgeschäftigkeit des Redens und Spekulierens.

Aus dem Nichtverstehen zu sehen, wie die Thessalonicher hätten verstehen sollen und *wie* Paulus jetzt im II. Brief nachhilft. Kap. I das *Sichbereithalten*, Kap. II wieder zwei Verhaltensweisen.

»Plerophorie« im II Thess besagt? Worauf geht sie? Auf die *Betonung des existenziellen Vollzugs im Brief*, worauf es ankommt!!

εὐδοκία – Entschließung, Vollzugstendenz zum Guten vollmachen; II Thess 1,11: ἔργον πίστεως; 2, 12: εὐδοκίσαντες τῇ ἀδικίᾳ (Sünde!), vgl. 3,5.

μὴ ταχέως σαλευθῆναι 2,2: ἀπό – erschüttert werden, verwirrt werden, unsicher, klares (Wissen) verlieren (die Grundorientierung unseres Wissens), und damit erschreckt werden; durch nichts, was sich auch auf- und herandrängen mag mit der Rede: »gekommen ist der Tag«; das wäre eine »objektive« Bestimmung. θροεῖσθαι, ib., im falschen Schrecken, nicht zu verwechseln mit religiöser Furcht und Zittern!!

Die kann nicht gegeben werden.

Die neue Frage nach dem Wann der Parusie II Thess 2, 1-12. Wir verstehen bereits aus I 5,1 ff., wie das Wann aufgefaßt werden soll, was daran entscheidend ist. *Paulus* will nun nicht das wann ausmessen, das ›bald‹ bzw. ›nicht bald‹ fixieren (d. h. bremsen bzw. gar Früheres zurücknehmen), sondern ihr sollt euch nicht in falscher Bekümmernis um das Wann hängen an Leute, die euch *täuschen*, sondern *versteht* alles *heilsgeschichtlich*, wie ich

es auch aus dem Glauben heraus *explizierte* im Grundverhalten zu *Gott* bzw. dem Widersacher (Sünde).

Es kann niemand und vor allem nicht die Spekulierer und Schwätzer sagen: »der Tag ist da«, »jetzt« ist im Eintreten begriffen »das jetzt«, denn »zuvor« muß erscheinen der Antichrist. (Keine »Geschichte«, die da gerade noch passiert, ein »Unfall«, sondern etwas Wesentliches, wenn auch Negatives, *Gott* und *Christen* belegend. Es kommt überhaupt nicht zu einem bloßen Vor- und Nachher. »Zuvor« kein solches der *Ordnung* bzw. Einstellung, sondern *Bekümmern* – etwas existenziell Bedeutsames.) Und wer erkennt diesen? Nur die *Gläubigen*, denn er täuscht gerade! Also ist das *Wann* immer ungewiß auch für den Gläubigen; für den kann es dem Antichristen gegenüber nur um das Durchhalten ankommen.

Beachte die Einleitung der *Antichristfrage* durch das entscheidende (existenzielle) *παρουσία*-Problem, und zwar unter dem Gesichtspunkt des rein gläubigen Festhaltens. Als »*Zeichen der Zeit*«, wovon Sinn der »*Zeit*« und des *Zeit-Tagerfahrens*, hat auch das erfahrene Verstehen (gläubige, sofern sich entschieden) seinen Sinn zu nehmen.

ἀποστασία, das Kommen dieser, das bedeutet selbst Feststehen und vom Feststand aus kann es nur erkannt werden. Und wie *erkannt*? Nicht als weltliches *Zeichen*.

Antichrist: Gottwidrigkeit besagt als *Zeichen* die *Endzeit*!?

ἄνομος (zunächst: nicht Jude), Sohn des Verderbens, er verfällt dem Verderben. »*Endschicksal* des gottwidrigen Unterfangens«. *ἀντικείσθαι*, sich setzen wider; *ὑπεράρρῃσθαι*, sich erheben (wider). Sich in den Tempel setzen, ist das entscheidende *Zeichen* widergöttlichen Unglaubens; also nur der Sinn der *Widergöttlichkeit* ist das Entscheidende in allen Begriffen; entscheidendes »*Zeichen*« der »*Zeit*«.

Eschatologie IV (II Thess)
[zu den §§ 28 und 29]

2, 5,6; Ihr erinnert Euch des Wissens des Glaubens, so wißt *Ihr* auch jetzt und müßt Ihr wissen τὸ κατέχον, das niederzwingende Haltende. 2,9 Antichrist, *παρουσία der Verlorenen*.

Also zuvor muß der Antichrist kommen, Zeit der Prüfung, der höchsten Not und Entscheidung, des schärfsten Entweder-Oder. Es ist nicht so einfach und bequem, wie die Schwätzer sich das denken. Läßt sich auch von diesen nicht täuschen, d. h. in eine falsche Grundstellung zur Parusie bringen, das *Erharren verwirren; abfallen lassen*. Es ist vielmehr eine höchste *Not*, und es ist nicht das Wichtigste, daß Ihr daran das objektive Wann merkt, sondern darin *feststeht*, nicht wankt, *so* auf die Zeichen der Zeit bekümmert seid, und nicht durch Beobachten dessen, was geschieht und dergleichen, Erkenntnismäßiges darüber spekuliert, – die Hauptsache vergeßt.

ψυχή

μὴ ψυχῆ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου, Phil 1,27. Die existenzielle Grundstellung der Juden nach Paulus. Vgl. Röm 1; die »existenzielle« Grundstellung der Heiden nach Paulus.

AUGUSTINUS UND DER NEUPLATONISMUS

Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1921

MOTTO

Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam,
desidiosum ad corrigendam suam.

Augustinus, Confessiones X 3,3

EINLEITENDER TEIL

AUGUSTINUS-AUFFASSUNGEN

Die vorgesezte Aufgabe ist eine beschränkte; inwiefern, erhellt wenigstens negativ aus der Abgrenzung gegen andere Augustinus-Auffassungen und -Beurteilungen. Diese kommen überein in der hohen Schätzung der geistesgeschichtlichen Wirkung Augustins.

Die mittelalterliche Theologie ruht auf Augustin. Die Rezeption des Aristoteles im Mittelalter hat sich – wenn überhaupt je völlig – nur in scharfer Auseinandersetzung mit augustinischen Gedankenrichtungen durchgesetzt. Die mittelalterliche Mystik ist eine wesentlich auf augustinische Motive zurückgehende Verlebendigung theologischen Denkens und praktisch-kirchlicher Religionsübung. Luther stand in seinen entscheidenden Entwicklungsjahren unter starkem Einfluß Augustins. Innerhalb des Protestantismus ist Augustin der am meisten geschätzte Kirchenvater geblieben.

Innerhalb der katholischen Kirche hat Augustin besonders im 17. Jahrhundert in Frankreich eine Erneuerung erfahren (Descartes, Malebranche, Pascal, Jansenismus, Bossuet, Fénelon) und ist seitdem dort besonders heimisch geblieben bis zur modernen katholischen Apologetenschule in Frankreich, die sich zugleich Bergsonsche Ideen (von Plotin bestimmt) aneignete. Dabei ist hier nicht eigentlich Augustin, sondern ein der Kirchenlehre schon angemessener Augustinismus wirksam, der nur im Ontologismus leicht die dogmatischen Schranken verletzt. (Was Scheler heute macht, ist lediglich eine sekundäre Übernahme dieser Gedankenkreise, aufgeputzt mit Phänomenologie.)

Augustinismus besagt ein Doppeltes: *philosophisch* ein christlich gefärbter Platonismus gegen Aristoteles, *theologisch* eine bestimmte Auffassung der Sünden- und Gnadenlehre (Willensfreiheit und Prädestination).

Mit dem Erwachen der kritischen Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert, d. h. mit dem Aufkommen eigentlicher Kirchen- und Dogmengeschichte sowie christlicher Literatur- und Philosophiegeschichte, erfuhr Augustin in diesem Sinne eine neue Betrachtung. Es mögen aus der Forschung der letzten Jahrzehnte die drei markantesten Auffassungen und Beurteilungen kurz gekennzeichnet werden, denen gegenüber der folgende Versuch sich abgrenzt und wesentlich einschränkt.

§ 1. Die Augustinus-Auffassung von Ernst Troeltsch

Die jüngste Auffassung hat E. Troeltsch vorgelegt in seiner Schrift »Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift *De Civitate Dei*« (1915). Troeltsch faßt Augustin unter dem Gesichtspunkt einer allgemeinen, universalhistorisch orientierten Kulturphilosophie. »Seit die christliche Bewegung [. . .] in den Bereich von Bildung, Besitz und Gesellschaft« heraustrat, wurde »das Kulturproblem das große Problem der christlichen Denker«¹, d. h. die Frage, wie die Welt und die realen Güter der Kultur in das christliche Heil einzugliedern seien. (Das Kulturproblem: wie man sich in der Welt häuslich und anständig und dem Fortschritt angepaßt und in Ehren einzurichten habe, nachdem man schon dem Heidentum verfallen ist.)

Troeltsch sieht die eigentliche Bedeutung Augustins darin, daß er der große Ethiker der christlichen Antike geworden ist

¹ Ernst Troeltsch, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift »De civitate Dei«, München u. Berlin 1915, S. 50.

mit seiner Ethik des *summum bonum*. Augustinus »ist die letzte und größte Zusammenfassung der absterbenden antiken Kultur mit Ethos, Mythos, Autorität und Organisation der frühkatholischen Kirche«². (Ein alter Ladenhüter, in universalhistorisch-kulturphilosophische Phraseologie übersetzt!) So konnte Augustin »mit seinem Wesentlichsten gar nicht auf den Boden einer anderen Kultur übernommen werden«³. Er ist mehr abschließend für die Antike und weniger grundlegend für das Mittelalter.

So erst wird eine der wichtigsten Abgrenzungen der großen Perioden und Hauptformationen der christlichen Idee gewonnen.

Diese Betrachtung verläuft ganz im Sinne der von Troeltsch früher schon festgelegten religionsgeschichtlichen Methode (vgl. »Einleitung in die Phänomenologie der Religion«, W.S. 1920/21⁴). Danach ist die Erforschung und Darstellung der »religiösen Ideenbildungen« vom Hintergrunde einer bestimmten theologischen Dogmatik abzulösen, und jene müssen in ihren Zusammenschmelzungen mit »der jeweiligen allgemeinen Kulturlage«⁵ betrachtet werden. Die religionsgeschichtliche Methode muß eine kulturgeschichtliche sein, die auch die sozialgeschichtliche einschließt. Troeltsch will damit nicht gesagt haben, »daß die großen religiösen Bewegungen selbst unmittelbar aus der allgemeinen Kulturlage stammen«⁶. (Aber hineingehören?! Was noch ein viel schlimmeres Mißverständnis ist, denn das »stammen« könnte noch einen Sinn haben! Aber Durchsetzung!?) »Das Gegenteil ist der Fall. Aber ihre Durchsetzungsmöglichkeit ist in dieser begründet, und ihre institutionelle Fixierung als Massenreligion ist durch die Einbauung in

² A.a.O., S. 7.

³ Ebd.

⁴ Anm. d. Hg.: In diesem Band, S. 19–30.

⁵ A.a.O., Vorbemerkung, S. V.

⁶ A.a.O., S. 172.

ein gegebenes Kultursystem bedingt.«⁷ (Also kommt es Troeltsch auf dieses Problem an, d. h. sofern er das Kulturproblem als das Wesentliche der universalhistorischen Geschichtsbetrachtung ansetzt, wird die Betrachtung zwar denkbar »umfassend«, aber auch ebenso wässrig und lediglich Stoff bildungsmäßiger Orientierung; besonders wenn man bedenkt, was solche Orientierung tragen soll: allgemeine Religions- und Kulturphilosophie. Es hängt alles in der Luft, solange dieser Hintergrund nicht wirklich bestimmt bzw. ernsthaft zum Problem gemacht wird. Vgl. »Einleitung in die Phänomenologie der Religion.«⁸)⁹

Anstelle einer theologischen Dogmatik soll eine allgemeine Religions- und Kulturphilosophie den Hintergrund dieser Betrachtungsweise bilden. Man sieht leicht, daß mit Sinn und Berechtigung dieses Hintergrundes die Bestimmung des »Wesentlichsten« an Augustin steht und fällt.

§ 2. *Die Augustinus-Auffassung von Adolf v. Harnack*

Anders faßt Harnack Augustin und seine Bedeutung. Harnacks Darstellung ruht auf einer viel größeren Vertrautheit mit den Schriften Augustins, als das bei Troeltsch und seiner in dieser Hinsicht zu universalen Darstellung der Fall ist. Harnacks Darstellung muß aus der Aufgabe der Dogmengeschichte verstanden werden, wie er sie formuliert hat.

Innerhalb der so gefaßten dogmengeschichtlichen Problematik erscheint nach Harnack als das Eigentümliche Augustins nicht etwa die Ausbildung eines neuen dogmatischen Systems, sondern die Neubelebung des alten aus persönlicher Erfahrung und Frömmigkeit und im engsten Zusammenhang mit dieser

⁷ Ebd.

⁸ Anm. d. Hg.: In diesem Band, S. 26–30.

⁹ Anm. d. Hg.: Der Text in der Klammer ist aus den Troeltsch-Exzerpten hinzugefügt.

die Einschmelzung der neuen Grundgedanken der Sünden- und Gnadenlehre. Daraus ergibt sich eine doppelte Aufgabe für die dogmengeschichtliche Betrachtung: einmal die Darstellung seiner Frömmigkeit und dann seine Wirkung als Lehrer der Kirche.

In der Gesamtbeurteilung legt Harnack den Akzent auf das erste Moment und charakterisiert Augustin nach seinem Eigentlichen als »Reformator der christlichen Frömmigkeit«¹. Augustin entdeckte in der Religion die Religiosität wieder. »Er führte die Religion aus der Gemeinde- und Kultusform in die Herzen als Gabe und Aufgabe.«²

Was Augustin als Dogmatik und Glaubenslehre ausbildete, schloß sich an das altkatholische Symbol an. »So ist der eigentümliche Aufriß der Lehre entstanden, der im Abendland im Mittelalter fortgewirkt hat, ja auch der reformatorischen Lehrauffassung zu Grunde liegt – eine Verbindung der altkatholischen Theologie und des altkatholischen Schemas [Christologie] mit dem neuen Grundgedanken der Gnadenlehre, eingepreßt in den Rahmen des Symbols.«³ Dabei ist Augustin hinsichtlich der Arbeit an der Lehrausbildung dadurch ausgezeichnet, daß er innerhalb der alten Kirche der Theologe war, der am eifrigsten die Einheit eines Systems der Glaubenslehre anstrebte.

§ 3. Die Augustinus-Auffassung von Wilhelm Dilthey

Eine dritte Auffassung hat Dilthey vorgelegt in seiner »Einleitung in die Geisteswissenschaften I« (1883) im Zusammenhang eines geschichtlichen Verfolgs der Ausbildung des historischen

¹ Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III. 4. neu durchgearb. u. verm. Aufl., Tübingen 1910, S. 59.

² Adolf von Harnack, Dogmengeschichte, 5. Aufl., Tübingen 1914, S. 284.

³ Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, a.a.O., S. 95.

Bewußtseins und einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften.

[Nachschrift: Oskar Becker]: Er führt die Erkenntnis auf die deskriptive Psychologie, auf das ›Erlebnis‹ (im Sinne von Selbstbetrachtung, innerer Wahrnehmung) zurück. – Welche Bedeutung hat nun das Christentum und besonders Augustin für die Grundlegung der Geisteswissenschaften? – Das Christentum bringt mit sich eine Veränderung des Seelenlebens. Das Seelenleben wendet sich zu sich selbst zurück. Durch die Erfahrung des großen Vorbildes der Persönlichkeit Jesu kommt eine neue Lebendigkeit in die Menschheit. – Welche Bedeutung hat diese Veränderung für den Zweckzusammenhang der Wissenschaft? Mit dem Christentum wird die Schranke der antiken Wissenschaft, die sich bloß mit der Abbildung der äußeren Welt befaßte, überwunden: Das Seelenleben wird zum wissenschaftlichen Problem. Dadurch, daß sich Gott in der historischen Wirklichkeit offenbart (Heilsgeschichte), wird er aus der theoretischen Transscendenz bei Plato herausgerissen und tritt in den Zusammenhang der Erfahrung. An dieser Stelle liegt der Ursprung des historischen Bewußtseins. – Dilthey verfolgt diesen Zusammenhang weiter; er zeigt, wie unter der Einwirkung der antiken Wissenschaft das Christentum zur Lehre und zur Philosophie wird. – Welche Bedeutung hat Augustin innerhalb dieses Prozesses? Augustin hat gegenüber dem antiken Skeptizismus die absolute Realität der inneren Erfahrung festgelegt (in einer Vorform des Descartes'schen ›cogito, ergo sum‹). Doch sofort folgt die Umwendung zur Metaphysik: die *veritates aeternae* sind die Ideen im absoluten Bewußtsein Gottes. Ähnlich ist es mit der Analyse der Willenserlebnisse. Das Wissen ist ein Charakter des Wesens der Substanz. Die menschliche Seele ist veränderlich; sie verlangt eine unveränderliche Grundlage. Dies ist die innere Erfahrung von der Existenz Gottes (Augustin, *De trinitate*). – Dilthey sagt: das, was Augustin leisten wollte, haben zuerst Kant und Schleiermacher geleistet. Damit hat Dilthey das innere Problem Augustins völlig mißverstanden.

§ 4. Das Problem der historischen Objektivität

Die Frage, welche von den drei Auffassungen – die *kulturge-schichtliche*, *dogmengeschichtliche* oder *wissenschaftsgeschicht-liche* – die objektiv richtige sei, ist falsch gestellt. Eine Bemühung, zwischen den Auffassungen eine Übereinstimmung zu schaffen oder die eine oder andere durch Beibringung ent-gegensprechenden Materials widerlegen zu wollen, entspräche einem völligen Verkennen des Sinnes historischer Objektivität. Die Unterscheidung von ›wahr‹ und ›falsch‹ in dem üblichen, meist unkritisch aufgenommenen Sinn darf nicht einfach in die Geschichte übertragen werden. Aber ebenso verkehrt wäre eine Argumentation auf einem hieraus resultierenden Skeptizismus. Denn der Sinn des Skeptizismus in der üblichen Auffassung hat nur Bestand als Gegensatz zum obengenannten Wahrheitsbe-griff; er steht mit ihm in derselben Vollzugsstufe theoretischen Bestimmens und Sicherns und deren sinnimmanenten Normen. (Er konstatiert lediglich, daß sie¹ *nicht* zu *ihrem* Ziel kommt, zu dem sie – auch nach seiner Meinung – ›eigentlich‹ kommen sollte.) Sowenig wie jener Wahrheitsbegriff Anwendung findet, sowenig darf auf Skeptizismus argumentiert werden. M.a.W., das übliche Zusammenbringen des Historischen mit dem Relativen ist sinnwidrig. Das lediglich zur Andeutung dafür, daß Fragen nach und Entscheidungen über historische Objektivität in einer ganz eigenen Einstellungsrichtung liegen.

Wollte man ferner die quietistische Folgerung ziehen, nunmehr alle Auffassungen als gleichberechtigt gelten zu lassen, so wäre ersichtlich diese Meinung von derselben Abkunft wie die skeptische. (Ausweg: beruhigt und begnügt sich mit der *Zusammen-nahme*, ›Ersatz‹ dessen, was sein sollte! ›Idee‹ heute üblich! Das Komische der Philosophie, daß sie dazu dann noch die sanktionierende Theorie macht.)

¹ Anm. d. Hg.: In den Nachschriften übereinstimmend: sie = die objektive geschichtliche (historische) Erkenntnis.

Soll also historische Erfahrung und Erkenntnis nicht an überlieferte Erkenntnismaßstäbe ausgeliefert bleiben, dann muß positiv im Sinne historischen Erfahrens und Bestimmens eine Entscheidung gesucht werden, die selbst nur eine historische sein kann.

Das Gewinnen dieser Entscheidung und ihre echte Aneignung beherrscht die folgenden Betrachtungen; diese sind aber lediglich als Vorarbeiten gedacht. Sie vermögen vielleicht in ihrer konkreten Durchführung am ehesten ein Verständnis zu eröffnen für den Sinn des Vollzugs der dabei wirksamen historischen Erfahrung und das Eigentümliche der dabei auftauchenden Probleme. Eine kurze Diskussion jedoch der drei gekennzeichneten Augustinus-Auffassungen mag gleich negativerweise von solchen Einstellungsrichtungen abdrängen, die hier nicht in Frage kommen. (Wir betrachten: 1. Zugangssinn, 2. Motivbasis für Zugangsansatz und Zugangsvollzug. Zunächst wichtig die Unterscheidung selbst; Verständnishilfe, keine eigene Diskussion.)

§ 5. Diskussion der drei Augustinus-Auffassungen nach ihrem Zugangssinn

So verschiedenartig in den drei Auffassungen die *Zugangsrichtungen* auf ihren Gegenstand sein mögen, sofern immer ein anderes inhaltliches Wasbestimmtheitsganzes seiner ›Leistung‹ – Ethik, Religiosität, erkenntnistheoretische Begründung – dominiert, der *Zugangssinn* ist derselbe. Der Gegenstand (Augustinus) wird in verschiedener Hinsicht gesehen (auf ihn als auf verschiedene ›Seiten‹ an ihm hin-gesehen), aber gesehen wird er als Objekt, in einem objektiven Zusammenhang bestimmt gearteter Ordnung. Der Ordnungsrahmen, mag er als Entwicklungszusammenhang gedacht sein oder auch nicht, ist dabei verschieden weit gespannt.

Troeltsch legt den weitesten, universalgeschichtlichen Rah-

men zugrunde. In der Zusammenfolge der Perioden christlicher Ideenbildung und damit zugleich europäischer Kulturentwicklung erfährt Augustin eine Stellung und Bedeutungsfixierung – sein Wesentlichstes hier – als abschließender Kulturethiker der christlichen Antike, bestimmt sich auf Grund dieses kulturphilosophischen Rahmens als *wesentlich*. Es handelt sich weniger um die christliche Ideenbildung selbst oder um die Person, sondern kulturphilosophisch um den kulturell-sozialen (objektiven) Auswirkungs- und Durchsetzungsprozeß. Entsprechend dem sogenannten ›umfassenden‹ Rahmen und der sogenannten ›Gedankentiefe‹ aller kulturphilosophischen Orientierung bewegt sich eine solche Darstellung immer an den dünnsten Randgebieten der Gedanken und Schlagworte und ist fast notwendig bei dem Mangel an lebendiger Vertrautheit mit historischem Leben und beim Zwang der Universalität lediglich eine verdünnte Aufarbeitung sekundärer Literatur.

Auch bei *Harnack* ist die Hinsicht eine solche auf das Objekt in einem vorgespannten Ordnungszusammenhang: Entstehung des Dogmas der alten Kirche und seine Entwicklung. Augustin als ›Re‹-formator, gesehen auf das Vorausliegende und fixiert als Wirkungsausgang auf das Nachfolgende.

Dasselbe gilt von *Dilthey*. Der Rahmen ist hier: Entwicklung der Geisteswissenschaften bei den europäischen Völkern.

Sofern bei diesen historischen Auffassungen der herrschende Sinn der Hinsicht ist das Hinsehen auf das Objekt, als stehend in einem objektiv gesetzten geschichtlichen Ordnungszusammenhang, bezeichnen wir sie als *objektgeschichtliche Einstellung*. Das Dargestellte hat den Gegenstandssinn des objektiv gezeichneten Bildes, und die Zugangsbedingungen konzentrieren sich im Beherrschen des in Frage kommenden Bestimmungsmaterials. Die so primär vollzogene Objektbestimmung trägt erst alle weiteren Wertungen und Stellungnahmen.

§ 6. *Diskussion der Augustinus-Auffassungen
nach ihrer Motivationsbasis
für den Zugangsansatz und Zugangsvollzug*

a) Die Motivationszentren der drei Auffassungen

Bisher wurde nur der Zugangssinn der drei Betrachtungen charakterisiert. Die Einstellungstendenz geht auf objektgeschichtliche Ordnungscharakteristik. Damit ist die Diskussion nicht erschöpft. (Der objektive Ordnungsrahmen ist wesentlich mitgegründet in der Ansetzung der chronologischen Folge der historischen Zeit. Die ›Zeit‹ fungiert in der objektiven Geschichte: 1. als methodisch regionales Sachbestimmungsmittel und ist in der Weise solcher in der Einstellung vollzogen, – gemäß ihrem Ursprung allerdings schon eine *eigene* Art von ›Orientierung‹; 2. selbst als objektiver Sachgegenstand eine bestimmte Zeit: *Zeitalter*. Die Habensbeziehung zur Zeit ist die des objektiven Abstandes der jetzigen von den früheren¹, der objektiv qualitativen Strukturverschiedenheit des jetzigen Zeitalters von früheren.²)

Der Zugangssinn als objektgeschichtliche Einstellung ist zwar derselbe, aber die Motivationsbasis für den Zugangsansatz und Zugangsvollzug ist dabei doch noch verschieden. Bei *Troeltsch* ist es die Bemühung um eine bestimmt charakterisierte Kulturphilosophie, genauer die ›Überzeugung‹, durch eine universalgeschichtlich orientierte Kulturwertsystematik dem gegenwärtigen geistigen Leben und besonders dem religiösen aufzuhelfen; bei *Harnack* ist es eine solche um das theologische Glaubensverständnis, die ›Überzeugung‹, daß eine kritische Dogmengeschichtsschreibung zeigt, wie es zur kirchlichen Theologie gekommen ist, die mit einer christlich-protestanti-

¹ und dieser untereinander.

² wird gehabt im Weg-stellen von . . . , und erst durch dieses hindurch wieder Haben!

schen ursprünglich nicht übereinstimmt³; und bei *Dilthey* ist es die um eine Grundlegung oder den Aufbau der historischen Geisteswissenschaften, letztlich die ›Überzeugung‹, daß in einer geistesgeschichtlichen Durchdringung des Vergangenen (Objektiven) eine konkrete geistige Lebensaufgabe der Gegenwart gegeben sei⁴. Wie diese ›Überzeugungen‹ als Motivationszentren selbst und in ihren vollzugsgeschichtlichen Beziehungen zu verstehen und zu diudizieren sind, was sie selbst eigentlich ›sind‹, kann hier nicht ausgemittelt werden. (Sofern die Präention der genannten drei Auffassungen über das einzelwissenschaftliche Sachinteresse, Sachbewältigung hinausreicht – und das ist der Fall –, unterstellen sie sich der philosophischen bzw. theologischen Kritik, die einmal ihre Motivbasis auf ihre Ursprünglichkeit zu diudizieren hat und dann die Frage zu verfolgen hat, wie weit und in welchem Sinne eine ›objektive‹ Betrachtung philosophisch einen Sinn hat.)

b) Abgrenzung gegen objektgeschichtliche Betrachtungen

Wir sagen jetzt lediglich negativ abgrenzend: 1. Keine von den genannten Motivkonstellationen spricht in unserer Untersuchung an. 2. Sofern eine solche lebendig ist, ist sie eine solche, deren Sinn es verbietet, in einer objektgeschichtlichen Betrachtung das gesondert abgehobene, eigentliche philosophisch-phänomenologisch fundierte Ziel zu sehen. Mit der anderen Motiv-Verklammerung ist ein anderer Sinn historischer Erfahrung gegeben. Wie diese (nur?!) mit der objektgeschichtlichen zusammenhängt, und was sie überhaupt besagt, ist beim heutigen Stand philosophischer Explikationsmittel und -gewohn-

³ »Reine Erkenntnis der Geschichte der Erkenntnis« muß uns dazu verhelfen, »den Prozeß zu beschleunigen«, sich aus fremden Formen, die es annehmen muß, »herauszuarbeiten« (Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 4. Aufl. 1909, S. 24).

⁴ gegen die Konstruktion, gegen naturalistische und naturwissenschaftlich einseitige Orientierung.

heiten schwer auszumachen und noch schwieriger zu vermitteln. Genug, daß sie zu einem Versuch des Vollzugs konkreterweise ansetzt. Vor allem muß man sich vor einem voreiligen Konstruieren hüten und darf nicht meinen, der ›Gegensatz‹ der objektiveschichtlichen sei ›subjektiv‹, ›nichtwissenschaftlich‹ und dergleichen, sondern gründe in einem ›subjektiven‹ Gesichtspunkt und einer subjektiven Abzweckung. Damit ist gar nichts erreicht, nur eine verkümmerte und minderwertige Form der an sich völlig berechtigten Geschichtsbetrachtung, denn es bleibt dabei gerade die Beziehung von G[eschichte] und W[issenschaft] ihrem Sinne nach undiskutiert.

In der Abgrenzung gegen die objektgeschichtliche Einstellung besagt das: sofern in der folgenden Betrachtung scheinbar in der gleichen Tendenz vom Objekt die Rede ist, trifft ein Verständnis in dieser Richtung nicht ihren Sinn.

Die Absicht geht weder auf ein Gesamtbild von ›Leben und Werk‹ Augustins noch sollen die Werke als ›Ausdruck der Persönlichkeit‹ verstanden werden in einem bildhaft darstellenden Sinn. Wo von Entwicklung und dergleichen die Rede ist, geschieht das ohne die bildgebende Abzweckung.

Die negative Abgrenzung läßt sich noch bestimmter fassen. Der Titel der Untersuchung lautet »Augustinus und der Neuplatonismus«. Objektivgeschichtlich ist das die Frage nach dem Ausmaß und der Weise des Einflusses der neuplatonischen Philosophie auf die philosophisch-theologisch dogmatische Arbeit Augustins. In der neueren Augustinus-Forschung ist davon jetzt ständig die Rede. Und *Harnack* sieht es gerade – unter dem theologischen Einfluß Ritschls⁵ – im Verfolg des Entstehens der kirchlichen Dogmen und ihrer Entwicklung auf den Prozeß der Hellenisierung des Christentums ab. Ebenso hat *Dilthey* – unter dem unverkennbaren Einfluß Schleiermachers und Ritschls – von einem Eindringen griechischer Metaphysik und Kosmologie in die innere Erfahrung gesprochen. Aber weder hat *Dilthey*

⁵ und der bei Luther!

eine wirklich konkrete Nachweisung gegeben, noch sind die, die vorliegen, mehr als Konstatierungen literargeschichtlicher Art, als referierende Feststellung von Übernahmen von Begriffen und Termini. (Ein Nebeneinanderhalten von Philosophie zu dogmengeschichtlichen Schemata, in dem der Neuplatonismus als Bildungsstoff und -mittel erscheint.) Aber selbst wenn dieses Problem objekthistorischen Zusammenhangs schärfer gefaßt wäre, träfe es nicht die Problematik, die das Folgende leitet bzw. im folgenden herausgearbeitet werden soll.

Die Betrachtung ist so betitelt, weil wir sie an der genannten objektgeschichtlichen Zusammenhangsfrage ausgangsweise orientieren und durch sie hindurchleiten zur Herausstellung gewisser entscheidender Phänomene, die sich in der damaligen vollzugsgeschichtlichen Situation entscheidend bestimmten und in dieser Bestimmung uns selbst noch »tragen«. Das heißt nun nicht, daß die Frage des Verhältnisses zwischen Neuplatonismus und Augustinus einen Spezialfall des allgemeinen Problems der Beziehung zwischen Griechentum und Christentum darstellte, als sollte und könnte an der konkreten Sachlage »das allgemeine Problem« illustriert und entschieden werden; abgesehen davon, daß solches formallogische Zerschlagen des Geschichtlichen in allgemeine überzeitliche Probleme und bestimmte zufällige Realisierungen dem Sinn des Historischen zuwiderläuft; Trennungen, die man nicht durch hegelsche Manipulationen aus der Welt schafft, wenn man sie einmal gemacht hat bzw. im Ansatz die Idee hegelscher oder sonstwie besonders ausgeformter Systematik beibehält. Der hier in Frage kommende historische Zusammenhang ist für das einmal zugegebene Problem »Griechentum und Christentum« der denkbar ungeeignetste Boden. Einmal sofern das Christentum, in das Augustinus hineinwächst, schon völlig vom Griechischen durchsetzt ist, und weil das Griechische im Neuplatonismus schon eine »Hellenisierung« und Orientalisierung, wenn nicht gar, was mir sehr wahrscheinlich ist, eine Christianisierung erfahren hat.

Es soll der Zugang gewonnen werden zu Sinnzusammenhängen, die durch eine Problemformulierung wie z. B. die *Dilthey's* gerade verdeckt werden. Letztlich handelt es sich nicht um griechische Metaphysik und Kosmologie, und nicht um ›Erlebnis‹ als psychologische Kenntnisaufnahme und vor allem nicht um ein bloßes Eindringen jener in diese. (Es handelt sich auch nicht um eine Grundlegung der Wissenschaften in der inneren Erfahrung.) Daß bei *Dilthey* die Fragestellung in eine ganz andere Richtung läuft, ergibt sich aus seiner Überzeugung, das von Augustinus nicht gelöste Problem sei mindestens im Prinzip durch Kant und Schleiermacher entschieden worden.

In der objektiven Gestalt griechischer Metaphysik und Kosmologie liegt das Problem des Sinnes objekt-theoretischer Sachwissenschaft, und die Frage nach der inneren Erfahrung und dem Wesen des faktischen Zusammenhangs birgt ein weit radikaleres Phänomen – lediglich als umgrenzender Titel: ›faktisches Leben‹ –, und erst recht ist die Beziehung zwischen dem einen und dem anderen etwas anderes als ein Eindringen ineinander bzw. positiv die erkenntnistheoretische Begründung (Konstitution) jener in und aus dieser. (Das ›in der objektivhistorischen Gestalt Liegen eines Problems‹ ist nur von außen gesehen; vollzugsgeschichtlich gibt es so etwas nicht. Aber es ist gerade die Aufgabe und Vollzugsschwierigkeit, die Problematik aus dieser Fragerichtung – immanente Wahrnehmung, adäquate Deskription – herauszudrehen.)

c) Abgrenzung gegen historisch-typologische Betrachtungen

Aber gerade daraus möchte man entnehmen, daß es sich um ein allgemeines Problem handelt, und ›Neuplatonismus und Augustinus‹ dafür nur eine *typische* Gestalt darbietet. So ist es nicht. Und würde das Historische so genommen werden, dann ginge der eigentliche Sinn der Betrachtung verloren. (Der Begriff des ›Typus‹ und der ihn tragende Erfahrungs- und Erfassungszusammenhang lenken in die objektgeschichtliche Fragestellung zurück.)

Neuplatonismus und Augustinus werden nicht zu einer Beliebtheit des Falles, sondern in der Betrachtung soll gerade ihre Historizität ins Eigentliche sich steigern als etwas, in dessen eigentümlicher Wirkungsdimension wir selbst heute stehen. Die Geschichte trifft uns, und wir sind sie selbst; und gerade daß wir das heute nicht sehen, wo wir sie in einer bisher unerreichten objektiven Geschichtsbetrachtung zu haben und zu beherrschen meinen, gerade darin, daß wir das meinen und in dieser Meinung weiter gemeinte Kultur und Philosophien und Systeme meinen und bauen, führt sie stündlich den schärfsten Schlag gegen uns selbst. Die Rede von ›in den Wirkungsdimensionen stehen‹ hat nichts zu tun mit dem Gemeinplatz, daß man immer von der Tradition abhängig sei. Im Gegenteil, gerade diese Meinung ist die Verführung dazu, daß man in verkehrter und erst recht epigonenhafter Weise ›neue Kultur‹ und neue Zeitalter zu machen sucht.

Das nur als – selbst negative – Richtungsandeutung. Es ist zwecklos, darüber allgemeine Reden zu führen, sofern nicht der faktische Stand schon irgendwie zwingend ist oder in der echten Zueignungsrichtung gesehen wird.

Aus der Problemstellung ergibt sich, daß wir in der Behandlung Augustins ebensosehr das Theologische wie das Philosophische ganz konkret und bestimmt heranziehen, nicht etwa zuerst eine Philosophie herausdestillieren und sie dann zugrundelegen. Das Theologische und Philosophische soll dabei nicht in seinen Grenzen verwischt werden (keine philosophische Verwässerung der Theologie, keine religiöstuerische ›Vertiefung‹ der Philosophie). Vielmehr soll gerade der Rückgang hinter beide exemplarischen Ausformungen faktischen Lebens 1. prinzipiell einmal hinzeigen, inwiefern und was ›hinter‹ beiden liegt, 2. wie sich daraus eine genuine Problematik ergibt; all das nicht überzeitlich und für den Aufbau einer kommenden oder nicht kommenden Kultur, sondern selbst *vollzugsgeschichtlich*.

HAUPTTEIL

PHÄNOMENOLOGISCHE INTERPRETATION VON CONFSSIONES LIBER X

§ 7. *Vorbereitungen zur Interpretation*

a) Augustins retractatio der Confessiones

Gegen Ende seines Lebens (gest. 430) um das Jahr 426/7 schrieb Augustin *Retractationum libri duo*. »Retractationes«, d. h. Wiedervornehmen seiner *Opuscula* (*libri, epistolae, tractatus*), ein Wiederdurchprüfen »*judiciaria severitate*«¹, wobei er *das* anmerkt bzw. richtigstellt und verbessert, was ihm jetzt »Anstoß« bereitet. In dem Vorwort (Prologus), wo er so die Aufgabe der *Retractationes* bestimmt, gibt er auch Rechenschaft über die Motive, die ihn zu dieser Wiedervornahme *getrieben* haben.

»Illud etiam quod scriptum est, *Ex multiloquio non effugies peccatum* (Prov. X, 19), terret me plurimum; non quia multa scripsi [. . .] sed istam sententiam Scripturae sanctae propterea timeo, quia de tam multis disputationibus meis sine dubio multa colligi possunt, quae si non falsa, at certe videantur, sive etiam convincantur non necessaria.«² (Der Prolog ist in existenzieller Hinsicht zu explizieren.)

Über die *Confessiones* schreibt Augustin: »*Confessionum meorum libri tredecim, et de malis et de bonis meis* [in meinem

¹ *Retractationes*, Prolog. 1, in: *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, accurante J.-P. Migne [zit. PL], Paris 1861/62, Bd. 32, S. 583.

² *Retract.* Prolog. 2; PL 32, S. 583 f.

bösen und guten *Sein, Leben, Gewesensein*]³ Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum; interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur, et agunt cum leguntur. Quid de illis alii sentiant, ipsi viderint; multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio. A primo usque ad decimum de me scripti sunt: in tribus caeteris, de Scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est, *In principio fecit Deus coelum et terram*, usque ad sabbati requiem (*Gen. I, 1; II, 2*).«⁴

b) Die Gruppierung der Kapitel

Zunächst soll eine registrierende Überschau über den Inhalt von lib. X gewonnen werden, so daß eine Kenntnis verfügbar wird davon, was in dem Buch steht (eingeteilt in 43 kleine Kapitel; die Folgeordnung fällt nachher auseinander und schießt in einem ganz anderen Wie zusammen; vgl. der (objektiv) lange Exkurs über memoria hat eine prinzipielle Funktion!). Der Sinn solcher Kenntnisnahme und ihre Funktion im faktischen Leben scheint selbstverständlich, ist es aber so wenig, daß zunächst nichts darüber gesagt werden kann, in späteren Zusammenhängen aber gesagt werden muß. Der Unterschied nachkommender ›Betrachtungen‹ (formal!) gegen diese geht nicht darin auf, daß jene dann ›eingehender‹, ›genauer‹, ›vollständiger‹, ›sicherer‹ und ›besser‹ wären, sondern es ändern sich schließlich – und das bruchartig – Erfassungsrichtung, Erfassungsmittel und Erfassungsvollzug. (Das Referat soll das Original nicht ersetzen und besser machen, sondern es im Hinblick auf eine allerdings genuine Explikation aufgeben, es besonders artikulieren. Dafür ist notwendig der Umweg über ordnendes Wegstellen, weil etwas so uns zunächst leichter zugeht. Ein reines Referat als Abschl-

³ Anm. d. Hg.: Hier und im folgenden geben die eckigen Klammern innerhalb der Augustinus-Zitate Heideggers Übertragungsversuche oder Erläuterungen wieder.

⁴ *Retract. II 6,1; PL 32, S. 632.*

derung gibt es nicht. Das könnte höchstens eine schlechte, über sich selbst unklare und sich absolut nehmende *Interpretation* sein. »Referat« ist der noch vorwiegend »objektiv« orientierte und auch abfallend artikulierende Ansatz der eigentlich intendierten Explikation. Nur von da seinen Sinn.)

Ansatzweise gibt es eine Orientierung darüber, »was überhaupt eigentlich darin steht«, »wovon die Rede ist«. In dieser Hinsicht läßt sich lib. X gegen die übrigen insofern leicht abgrenzen, als Augustin hier nicht mehr von seiner Vergangenheit berichtet, sondern darüber, was er jetzt ist: »in ipso tempore confessionum mearum«, quod sim⁵. Es gibt somit linear objektiv gesehen eine »Ergänzung« und »Vervollständigung«, wiewohl zu beachten ist, daß objektiv gesehen von 388 bis 400 eine »Lücke« ist. (Keine »Lücke«, wenn es überhaupt nicht auf biographisch objektive Darstellung ankommt, und zwar nicht primär.)

Für die »Übersicht« mag die Kapiteleinteilung zu Hilfe genommen werden, was für die nachfolgende Artikulation nicht unwichtig ist. Die Verteilung und Zusammennahme der einzelnen Kapitel in Gruppen wird zunächst willkürlich erscheinen: (1-4), (5), (6), (7), (8-19), (20-23), (24-27), (28-29), (30-39), (40-42), (43).

§ 8. Die Einleitung in das 10. Buch. Erstes bis siebentes Kapitel

a) Das Motiv des confiteri vor Gott und vor den Menschen

(1-4) Anhebend mit einer Anrufung Gottes will Augustin sich klar werden darüber, was es heißen kann, bekennen vor Gott, dem doch als dem Allwissenden nichts verborgen sein kann, dem also eigentlich nichts mitgeteilt werden kann, was er nicht schon wüßte. Was heißt *bekennen im Angesicht Gottes*, und was

⁵ Conf. X 3, 4; PL 32, S. 781.

heißt *bekennen gegenüber den Mitmenschen*? Und was mag das an Nutzen stiften? Bezüglich des Bekenntnisses über seine Vergangenheit ist ein Nutzen einsichtig. Einmal rüttelt es auf und läßt die Schwachen nicht in der Verzweiflung liegen, sofern es zeigt: auch dem Schwächsten hilft die Gnade. Und die Guten und Starken werden sich freuen, nicht daß das Übel geschah und Sünde, sondern daß das, was *war*, nun *nicht* mehr ist. Was soll aber ein Bericht über den jetzigen Zustand? Augustin schreibt zur Rechtfertigung der Publikation: »An congratulari mihi cupiunt cum audierint quantum ad te accedam munere tuo, et orare pro me cum audierint quantum retarder pondere meo? Indicabo me talibus.«¹

b) Das Wissen um sich selbst

(5) So will Augustin wagen, von sich zu bekennen. Und er wird nur das bekennen, was er von sich selbst ›weiß‹. Augustin gesteht zu, nicht alles zu wissen von sich. Auch das will er ›bekennen‹. (Quaestio mihi factus sum. »Begreifen ist bei einem Menschen sein Umfassen des Menschlichen; aber Glauben ist sein Verhältnis zum Göttlichen.«² Terra difficultatis. Beachte den verschiedenen Bezugssinn! »Tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis [. . .] quibus tentationibus resistere valeam, quibusve non valeam.«³)

Wohl aber ist ihm das eine gewiß, daß er Gott liebt. »Quid autem amo, cum te amo?«⁴ Auf diese Frage sucht Augustin eine Antwort zu gewinnen, indem er durchforscht, was es Liebenswertes gibt, und ob darunter so etwas ist, was Gott selbst ist, bzw. was dem ›erfüllende Anschauung‹ gibt, wenn er in der Liebe Gottes lebt, was dem genügt bzw. ausfüllt, was er in der Liebe

¹ Conf. X 4, 5; PL 32, S. 781.

² S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, übersetzt v. H. Gottsched, Gesammelte Werke Bd. 8, Jena 1911, S. 93.

³ Conf. X 5, 7; PL 32, S. 782.

⁴ Conf. X 6, 8; PL 32, S. 782.

Gottes intendiert. (»Cum te amo« besagt hier schon eine bestimmte existenzielle Stufe; solche, die Erbarmung erfahren hat und in solcher Erbarmung aus der Taubheit gerissen wurde, die ›hören‹ und sehen kann, d. h. die im Lieben, in solchem Lieben aufgeschlossen ist für etwas Bestimmtes⁵; und erst von da, im ›cum‹, verkünden coelum et terra Gottes Lob, nicht aber, wenn ich naturwissenschaftlich forschend eingestellt bin.)

c) Die Gegenständlichkeit Gottes

(6) Ich liebe nicht körperliche Gestalt, Anmut, Lichtglanz und Wohllaut der Töne, nicht den Duft von Blüten und Salben, auch nicht irdische Glieder in der Umarmung; und doch liebe ich irgendwie so etwas, wenn ich liebe Deum meum: »lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei«⁶. Aber was ist das nun? Er befragt die Erde, die Natur, die Meere und Abgründe und was darinnen an Getier lebt, den ganzen Kosmos, die Sonne, den Mond, die Sterne. Und sie antworten: wir sind nicht das, was du suchst. Aber etwas davon vermögen wir dir, dem ›Fragenden‹, zu offenbaren: *Ipse fecit nos* (Psal. 99,3). »Interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum, species eorum.«⁷

Und er wendet sich zu sich selbst und fragt, was der Mensch sei. Ein Außen und Innen. »Corpus et anima *in me* mihi praesto sunt.«⁸ (Das ist nicht einfach eine objektive Charakteristik, eine ›Synthese‹.)

Was soll er befragen? Die Körperwelt ist schon durchlaufen, also »melius quod interius«⁹. Denn dahin melden die Boten, d. h. die Sinne, und der homo interior entscheidet über die Meldung. Er stellt eigentlich die Fragen, und ihm wird geant-

⁵ Gott – vor allem Welt[?]mächtig.

⁶ Conf. X 6, 8; PL 32, S. 783.

⁷ Conf. X 6, 9; PL 32, S. 783.

⁸ Ebd. (Hervorheb. v. Vf.)

⁹ Ebd.

wortet: ipse fecit nos. Aber das ist allen, die gesunder Sinne sind, zugänglich. Warum redet so die Natur nicht zu allen, z. B. zu den Tieren? Sie können nicht fragen, »animalia [. . .] interrogare nequeunt«¹⁰. Befragen ist schon ein Richten und Darüberstehen; Untertanen, »subditi«, können das nicht. Nur dem »urteilenden« Frager antworten sie, d. h. nur demjenigen, der innerlich – vergleichend – zu entscheiden vermag. Bei dieser spricht die »Wahrheit« an und gibt die Entscheidung: Dein Gott ist nicht Himmel, nicht Erde, überhaupt keine körperliche Masse, hier ist der »Teil« geringer als das Ganze.¹¹ Am Menschen wird aber neben dem Außen das Innen erfahren¹² als den Körper durchdringend, bewegend und belebend: anima, melior es, vitam praebes. »Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est.«^{13, 14} (Das braucht nicht objektivierend, griechisch-metaphysisch, wie Dilthey will, verstanden zu werden. Vgl. lumen, vox interioris hominis! Und der Begriff *vita!* – Aber jedenfalls besteht hier eine ungeklärte Verschlingung von Motiven und Explikationstendenzen.)

d) Das Wesen der Seele

(7) Gott ist also etwas, was auch die Seele überragt, und zwar gerade diese (»über-ragen«: neuer Sinn! Quis est ille super caput animae meae? Nicht bloß die Idee objektiven Geschaffenseins!). Und so ist es angezeigt, sie selbst zu durchlaufen. Augustin findet die »Kraft«, in der sie dem Leib anhängt und seine Masse bewegt. »Non ea vi reperio Deum meum: nam reperiret et equus, et mulus, quibus non est intellectus (Psal. XXXI, 9); quia

¹⁰ Conf. X 6, 10; PL 32, S. 783.

¹¹ Also das Betrachten und Sehen – erfahren – eigentümlich! (Immer ein »Wie« fragen! unter einem »Wie«.)

¹² Und die Seele selbst bewegt die moles.

¹³ Conf. X 6, 10; PL 32, S. 783.

¹⁴ Beim transire und ascendere ad Deum ist Deus: is qui fecit me (vgl. X 8,12).

est eadem vis qua vivunt etiam eorum corpora.«¹⁵ Außer der lebengebenden Kraft findet er die sinnliche Wahrnehmungen ermöglichende und jedem ›Organ‹ seine eigentümliche, unvertauschbare Leistung (officium) zuweisende, die ›organisierende‹ im engeren Sinne: »jubens oculo ut non audiat, et auri ut non videat; [. . .] quae diversa per eos ago unus ego animus. Transibo et istam vim meam: nam et hanc habet equus, et mulus; sentiunt enim etiam ipsi per corpus.«¹⁶ (Hier schon die ›Verschiebung‹ der Frage – vgl. X 20 – unter dem Druck der Phänomene: nicht mehr, ob dies und das Gott *ist*, sondern ob ich ›darin‹ = ›damit‹ = ›darin lebend‹ Gott finde.^{17, 18} Das geschieht so, daß zum Vergleich andere Lebewesen – objektiv –, die im *Besitze* ebensolcher Kraft sind, herangezogen werden; von denen wird konstatiert (Schriftwort Ps. XXXI, 9¹⁹), daß sie keinen Intellekt haben, in dem offenbar irgendwie – nach Vorgriff – Gott gefunden wird. Vgl. im folgenden das Hin und Her der Betrachtung bezüglich der Erfahrung als objektiv vorhandenes Mittel und als Interpretation bezüglich Vollzug! Das Schwanken selbst als Ausdruck wovon? Ansatz zum existenziellen Durchbruch der Ordnungs- und Gegenstandsbeziehung Psychologie bzw. Interpretation und Fassen des Problems aus dem faktischen Leben konkret historisch-existenziell.)

¹⁵ Conf. X 7, 11; PL 32, S. 784.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ ›in‹ und ›mit‹ vgl. bezüglich memoria – gaudium.

¹⁸ Motiv zum progredi auch bei der memoria. Der Sinn von ›Durchlaufen‹? Die Bahn und Stationen des Durchlaufens sind durch überkommene psychologische Klassifikationen vorgezeichnet. Wie durchbrechen und andere Sinngebung?

¹⁹ »Seid nicht wie Roß und Mäuler, die nicht verständig sind, welchen man Zaum und Gebiß muß ins Maul legen, wenn sie nicht zu Dir wollen.«

§ 9. *Die memoria.**Achtes bis neunzehntes Kapitel*

a) Das Staunen über die memoria

Im fort- und überschreitenden Aufstieg kommt Augustin in das weite Feld der memoria. Zunächst unübersetzt. Die Darstellung folgt jetzt nicht streng der Kapitelordnung, sondern ist absichtlich – des Übersichtszweckes halber – noch schematischer gehalten. Bei Augustin selbst hat gerade die ›Unordnung‹ einen bestimmten Ausdruckssinn, das immer neue Aufschließen von ›Gehalten‹ und Vollzugsrätseln. (Was Augustin an konkreten Phänomenen beibringt, rein inhaltlich, und vor allem *wie* er die Phänomene expliziert, in welchen Grundzusammenhängen und -bestimmungen – z. B. beata vita –, sprengt den Rahmen und die Struktur des üblichen Begriffes.)

In der memoria sind die zahllosen Bilder der Dinge und all das, was wir zugleich über sie – sie durchdenkend erweiternd und zusammenziehend, sie bearbeitend – denken: »penetrabile amplum et infinitum«¹. All das gehört zu mir selbst, und ich fasse es nicht selbst. Um sich selbst zu haben, ist der Geist zu eng. Wo soll es sein, was der Geist an sich selbst nicht faßt? »Stupor apprehendit me. Et eunt homines admirari alta montium, et ingentes fluctus maris, et latissimos lapsus fluminum, et Oceani ambitum, et gyros siderum, et relinquunt seipos«². Und sie wundern sich nicht darüber, daß ich jetzt, wo ich davon spreche, das nicht selbst sehe, und daß ich doch nicht davon sprechen könnte, wenn ich es nicht bei mir selbst in denselben ungeheuren Dimensionen sähe. (Objektiv gesehen: Augustin läßt sich gehen, verliert sich in eingehende Betrachtung über die memoria.)

Und wenn ich mich nun in der memoria aufhalte, verlange

¹ Conf. X 8, 15; PL 32, S. 785.

² Ebd.

ich, wie ich will, daß mir in der Situation des Erzählens von etwas – »cum aliquid narro memoriter«³ –, das und jenes gegenwärtig werde. Manches kommt schnell, manches braucht länger, manches stürzt ungeordnet, haufenweise bei. Und falls etwas Bestimmtes gerade gesucht wird, bietet es sich an: »Bin ich vielleicht das Gesuchte?« Ich weise es ab manu cordis, bis eins geweckt ist, was ich will (»donec enubiletur quod volo«⁴). Anderes wieder taucht auf der Reihe nach und nach Wunsch. So geschieht es, wenn ich erzähle.

b) Sinnliche Gegenstände

Aber nicht allein, was und *wie* sich hier Wunderbares vollzieht⁵, weckt das Staunen, sondern auch die Mannigfaltigkeit dessen, was an Gehalten in die memoria eingeht und *wie*. Was eingeht, ist entsprechend den Zugangsweisen genuin und nach Arten geordnet: Farben, Töne, Gerüche, Geschmack, Härte und Weiche, Wärme und Kälte; was von den materiellen Körpern außen, was vom eigenen Leibinneren kommt. (Wenn es – von der Zugangsweise gleichsam frei geworden – nur da ist, stört es sich nicht. Ich vergegenwärtige doch nur ihren *Sinn*.)

Und auch im Finstern vermag ich zwischen schwarz und weiß zu unterscheiden, über Farben etwas auszumachen, und es drängen sich nicht Töne dazwischen. Und ich »singe«, wenn Zunge und Kehle ruhen. Ohne daß ich gerade rieche, unterscheide ich den Duft der Lilie von dem des Veilchens. Nicht die Gegenstände selbst sind da, sondern gleichsam »Bilder«. (*Innerhalb* der Vergegenwärtigung vermag ich zu unterscheiden.)

³ Conf. X 8, 12; PL 32, S. 784.

⁴ Ebd.

⁵ Nicht nur V[ergegenwärtigung], sondern auch G[egenwärtigung].

c) Unsinnliche Gegenstände

Aber nicht nur sinnliche Gegenstände sind verfügbar in dieser Weise, sondern z. B. *Sätze* und *Regeln*, *Thesen* und *Fragen* von Wissenschaften. So z. B. wenn ich höre: Es gibt drei Arten von Fragen: ob etwas ist, was es ist, wie beschaffen es ist. Die Bilder von den Tönen der Worte, in denen der Satz vorgebracht ist, die Wortklänge, halte ich zwar noch, auch wenn ich weiß, daß sie schon verklungen sind; aber was ich so habe, ist nicht ›der Satz‹. Die Sache selbst aber, den Sinn, den ich verstehe, habe ich nicht durch Hören, durch die ›Sinne‹ empfangen, und ich habe ihn nicht irgendwo außerhalb des Bewußtseins gesehen, und ich habe nicht ein Bild des Satzsinnes im Bewußtsein, sondern ihn selbst. Wie kam er ins Bewußtsein? Ich durchlaufe alle Pforten und Zugänge und befrage sie. Das Sehen antwortet: Wenn es farbig ist, dann ist es von mir. Und beim Lernen habe ich sie nicht einem fremden Bewußtsein entnommen, sondern in mir selbst erkannt. In der memoria waren sie aber nicht bisher. Wo waren sie dann?

So umschließt die memoria auch Zahlenverhältnisse und Gesetze räumlicher Beziehungen (*mathematische Gegenstände*). Diese sind weder farbig, noch tönen sie, noch haben sie irgendeine andere sinnliche Bestimmtheit. Ich höre zwar die Worte, in denen sie vorgebracht werden, von ihnen geredet wird, aber diese wechseln (griechisch – lateinisch), die mathematischen Gegenstände gehören überhaupt nicht in die Gattung des sprachlichen Ausdrucks. Wenn ich die feinst gezeichnete Linie sehe, dünn wie ein Spinnfaden, so ist das nicht die mathematische Linie selbst. Nur der hat sie wissend gegenwärtig, der – ohne gerade sinnlich-körperlich zu denken – sie erfaßt. Ich zähle Farben und Töne, messe Schweres und Leichtes. Was zählt und mißt und das Gezählte als solches in seinem Gezähltsein (Zahlbestimmtheit) sind nicht farbig usf. »Et ideo valde sunt«⁶ – und gerade deshalb haben sie in hohem Maße ein Sein.

⁶ Conf. X 12, 19: PL 32, S. 787.

d) Das discere und die theoretischen Akte

Wenn wir also die ›wissenschaftlichen Gegenstände‹ so erfassen, nicht in Bildern, sondern sie selbst haben, was ist denn nun eigentlich das discere, die *Gewinnung von Erkenntnis* (Wie wird etwas notitia?), das Lernen? Nichts anderes als ein Zusammennehmen, ein Ordnen dessen, was – in dieser Hinsicht des Denkens – ungeordnet in der memoria ›liegt‹, verstreut und vernachlässigt. (Discere besagt hier eigentlich *forschen*, ausheben von Wahrem.) Es ist ein solches Ordnen, daß das Gelernte und in der Ordnung so Bestimmte jeweils »jam familiari intentioni facile occurrant«⁷ (dem entsprechenden Gebietsvorfingriffssinn entgegenkommend – verwendbar vorgezeichneter Geordnetheit entsprechend!).

Was so ›ad manum positum est‹, geordnet verfügbar ist, das ist Gewußtes, Gelerntes. Bleibt es längere Zeit unbeachtet, so versinkt es wieder, fällt aber nicht gänzlich außerhalb des Bewußtseins und muß wieder wie etwas Neues und Erstmaliges hervorgeholt werden: »quod in animo [ex quadam dispersione] colligitur, id est cogitur«⁸.

Auch das Falsche ›weiß‹ ich, *habe ich zur Verfügung*⁹; sind da Falschheiten, so ist doch nicht falsch, daß ich darum weiß. Und ich weiß darum, daß ich die Wahrheiten dagegen vergleichend unterschieden habe. Es ist ein anderes, ob ich weiß, daß ich jetzt unterscheide, und ein anderes, ob ich mich erinnere, unterschieden zu haben. Es ist mir demnach in der Vergegenwärtigung auch mein eigenes Tun verfügbar, sogar das Vergegenwärtigen und Vergegenwärtigthaben selbst. (Die Weise des Wissens von aktuellen Vollzügen – Selbstwelt? – und die Weise des Wissens vom Vollzogenhaben – theoretische Akte.)

Nicht nur also das weite Gebiet der Dinge und Sachen, Ob-

⁷ Conf. X 11, 18; PL 32, S. 787.

⁸ Ebd.

⁹ Das würde an sich nicht die memoria in ihrem ›Wert‹ offenbaren.

jekte, sondern mich selbst vermag ich zu haben (»mihi praesto sum«) in der memoria (n. 20, 21, 22, 14), und zwar nicht nur das discernere, colligere, cogitare im engeren Sinne des meminisse¹⁰, sondern »affectiones quoque animi mei eadem memoria continet«¹¹ (und noematisch!).

e) Die Affekte und ihre Gegebenheitsweisen

Die Weise, wie die Affektionen in der memoria gehabt werden, ist sehr verschieden von der, in der sie beim aktuellen Erfahren gehabt werden, »cum patitur eas«^{12, 13}. Die Weise ist dem Wesen der memoria entsprechend. Wenn ich mir eine Freude oder Traurigkeit vergegenwärtige, bin ich nicht selbst freudig oder traurig, brauche es nicht zu sein. Ich fürchte mich nicht, wenn ich mich eines Fürchtens erinnere. Ja, ich kann jetzt freudig gestimmt eine Trauer mir vergegenwärtigen und umgekehrt. (Die Vergegenwärtigung von Affektionen ist nicht bedingt vom Affektionscharakter der vergegenwärtigten Situation.) Diese Merkwürdigkeit ist nicht zu verwundern, wenn das Erinnernte, Vergegenwärtigte eine Affektion des Leibes ist. Diese – z. B. der körperliche Schmerz – kann, da ja der Leib nicht dasselbe ist wie die Seele, sehr wohl verschieden sein vom seelischen Zustand, z. B. dem Frohsein, ihn überstanden zu haben. Aber das Rätsel betrifft die seelischen Zustände selbst. Die memoria ist doch nichts außer dem Bewußtsein, sondern ist dieses selbst. Wie kann ich, freudig gestimmt, die Trauer haben? (Ich »habe« die Trauer. Und zugleich: Ich »habe« die Freude. Beidemale: »Ich«.)

Die memoria ist gleichsam der Magen: die aufgenommenen Speisen, süße und bittere, sind noch da, aber schmecken nicht

¹⁰ augere – minuere: analytisch bereichernd – synthetisch, vereinfachend, Mannigfaltigkeit vermindern.

¹¹ Conf. X 14, 21; PL 32, S. 788.

¹² Ebd.

¹³ Unterschied wichtig! Von gaudium und beata vita her, die nicht aktuell im Besitz und Vollzug sind. Existenz!

mehr. Es ist lächerlich (*ridiculum*), eine wirklich bestehende Ähnlichkeit zu behaupten, aber irgendein Gemeinsames ist doch da.

Und wenn ich über Gemütsbewegungen etwas ausmache, sie klassifiziere – *cupiditas*, *laetitia*, *metus*, *tristitia* – und definiere, so nehme ich sie aus dem Bewußtsein selbst; von da sind sie mir verfügbar. (Das Haben wird also von Augustin doch als eigenes gesehen!) Und wenn ich sie so habe, werde ich selbst durch ihr Gegenwärtigsein nicht in Erregung gebracht, »*perturbatur*«. (Das Vergegenwärtigte selbst determiniert nicht die Vergegenwärtigungssituation.) Wer wollte auch darüber erkennend und theoretisierend etwas ausmachen, wenn er dabei selbst in diesen Erregungen ständig leben müßte – als wenn der Phänomenologe des Hasses oder der Furcht ständig in Furcht sein müßte. Und wiederum, wenn ich – sie beschreibend – darüber etwas aussage, so sind doch nicht bloße Worte da, sondern sie, die Affekte, sind selbst gemeint. Und nur sofern ich sie selbst habe, kann ich sie charakterisieren. (Wie »habe« ich sie?) »*Et tamen non ea loqueremur, nisi in memoria nostra non tantum sonos nominum secundum imagines impressas sensibus corporis; sed etiam rerum ipsarum notiones inveniremus, quas nulla janua carnis accepimus, sed eas ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae commendavit, aut ipsa sibi haec etiam non commendata retinuit.*«¹⁴

f) Ipse mihi occurro

»*Ibi et ipse mihi occurro, meque recolo, quid, quando, et ubi egerim, quoque modo cum agerem affectus fuerim. [. . .] ex his [was ich verfügbar habe] etiam futuras actiones et eventa et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor.*«¹⁵ (Künftiges, Erwartetes – quasi praesentia.) Und dabei ist das, worin ich lebe, nicht selbst – leibhaftig – da und doch wiederum nicht nichts, sonst könnte ich überhaupt nichts darüber sagen.

¹⁴ Conf. X 14, 22; PL 32, S. 788 f.

¹⁵ Conf. X 8, 14; PL 32, S. 785.

Was ist nun eigentlich dieses ›nicht nichts‹? Ich sage ›Stein‹, ›Sonne‹, »cum res ipsae non adsunt sensibus meis«¹⁶ (res – imago). In der Vergegenwärtigung habe ich ihr Bild. So könnte der Kranke nicht Krankheit und Gesundheit unterscheiden, wenn nicht Gesundheit selbst für ihn irgendwie da wäre; und doch ist er krank.

Und wenn mir beim Ausspruch ›Sonne‹ das *Bild gegenwärtig* ist, so ist nicht ein Bild des Bildes da, sondern dieses selbst. Und wenn ich memoria selbst meine, ist sie durch ein Bild gegenwärtig oder *selbst* da? (So bei den Zahlen.)

g) Die Aporie bezüglich der oblivio

Und wenn ich nun vom ›Vergessen‹ spreche, so erfasse ich doch das, was ich meine. Das Vergessen muß also selbst da sein. Wenn ich mir oblivio (oblivio: das Vergessenhaben *und* das Vergessene) vergegenwärtige, ist praesto: »memoria qua meminerim, oblivio quam meminerim«¹⁷. (Das ist keine Spielerei und Spitzfindigkeit, sondern bei dem damaligen Stand der Problematik und der Sach- und Explikationstendenz ist das Problem so scharf wie irgend möglich gestellt. – Das ›praesto est‹ betrifft in undifferenziertem Sinne den vergegenwärtigten *Gehalt* und den Vergegenwärtigungsvollzug von memoria und oblivio; deren Dasein – Wirklichsein ›im‹ – als Bewußtsein wird nicht geschieden. – Nun ist oblivio *bezughaft*, was bisher auch nicht beachtet wurde: *nicht gegenwärtig* haben – etwas, das gegenwärtig gewesen war und es jetzt sein sollte – als nicht gegenwärtig verfügbar haben, als *Abwesenheit* von memoria. Dieses Abwesendsein, gelegen im Bezugssinn, *ist gefaßt* – es muß dafür selbst aber gesehen sein – als Nichtdasein im vorgenannten Sinne des Nicht-praesto-Seins, und zwar vollzugshaft. Daher die Antinomie: wenn memoria da ist – V[ergegenwärtigung] – ,

¹⁶ Conf. X 15, 23; PL 32, S. 789.

¹⁷ Conf. X 16, 24; PL 32, S. 789.

kann nicht oblivio da sein und umgekehrt. Wenn sie da ist, vermag ich nicht zu vergegenwärtigen, sie selbst ist dann – gehaltlich – nicht da.)

»Sed quid est oblivio, nisi privatio memoriae?«¹⁸ Wenn also memoria da ist, d. h. wenn ich mich an oblivio erinnere, kann die oblivio nicht da sein, oder wenn sie da ist, kann ich sie nicht vergegenwärtigen.

»Adest ergo ne obliviscamur, quae cum adest obliviscimur.«¹⁹ Kann man daraus entnehmen, daß oblivio nicht selbst da ist, sondern ihr Bild²⁰, da sie ja andernfalls, wenn sie selbst da wäre, Vergessen ›bewirkte?‹ Wer vermag hier klar zu sehen? (»Quomodo ergo adest ut eam meminerim, quando cum adest meminisse non possum?«²¹ Die oblivio müssen wir uns also selbst vergegenwärtigen – meminisse. »Memoria retinetur oblivio.«²² Das Vergessen ist als solches vergegenwärtigt.)

Aber selbst zugegeben, nur das Bild der Vergegenwärtigung sei gegenwärtig, so muß sie doch selbst da sein, damit ich das Bild gewinne. Aber wie soll das zugehen, da gerade das Vergessen das, was als notatum verfügbar würde, seinem Sinn nach auslöscht? »Et tamen [. . .] ipsam oblivionem [das Vergessenhaben] meminisse me certus sum, qua id quod meminerimus [was wir vergegenwärtigen wollen] obruitur.«²³

h) Was heißt Suchen?

»Tanta vitae vis«²⁴ ist diese memoria, und ich bin sie selbst. (Finde ich Dich ›in‹ der memoria?) Was soll ich tun, was will ich? Gott – vera vita; »volens te attingere unde attingi potes, et

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Wenn ich im Vergessen lebe, vergegenwärtige ich nicht.

²¹ Conf. X 16, 24; PL 32, S. 789.

²² Ebd.

²³ Conf. X 16, 25; PL 32, S. 790.

²⁴ Conf. X 17, 26; PL 32, S. 790.

inhaerere tibi unde inhaerere tibi potest.«^{25, 26} Die memoria muß ich überschreiten. Die haben ja auch die Tiere (wie Fisch und Vogel); »habent enim memoriam et pecora et aves«²⁷, da sie ihre Lager und Nester aufsuchen und woran sie sonst gewöhnt sind. Denn nur durch memoria ist Gewöhnung möglich.

»Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum.«²⁸ Wo soll ich Dich finden? Außerhalb, nicht in der memoria, die zu überschreiten ich mich anschiebe? Dann aber bin ich immemor tui – nicht eingedenk.²⁹ Und wie soll ich suchen, wenn ich Dich nicht irgendwie habe, um Dich weiß? (Ich kann also überhaupt nicht sagen, daß ich etwas *nicht* habe, also ›habe‹ ich auch irgendwie Gott?) Was heißt denn ›suchen‹?

Das Weib, das die verlorene Drachme suchte und fand, wie konnte es suchen und finden, wenn es sie nicht irgendwie noch gegenwärtig gehabt hätte? Wenn mir beim Suchen von etwas sich Verschiedenerlei anbietet und ich alles und jedes zurückweise, bis ich das ›Richtige‹ gefunden ›habe‹, was ich suche, so muß ich das, wonach und woran ich das zu Findende messe, das Gesuchte selbst, ›haben‹. Und selbst wenn das Gesuchte da wäre, und ich agnoszierte es nicht als solches, wäre es nicht *gefunden*. (Gefundensein ≠ objektiv – gedacht – da-sein. Haben – vorfindlich haben!) Wenn also etwas den Augen Entfallenes gesucht wird, ist es im Suchen und Gesuchtwerden für die memoria da. (Vgl. die Vorlesung »Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks«, S.S. 1920^{30, 31}, ›sein‹ = haben. – Ei-

²⁵ Ebd.

²⁶ Unde attingi potest – vgl. oben: unde quaerere debui [Deum meum]! [s. Conf. X 6, 9; PL 32, S. 783!]

²⁷ Conf. X 17, 26; PL 32, S. 790.

²⁸ Ebd.

²⁹ Wenn ›außerhalb‹ der memoria, dann bin ich »immemor tui«.

³⁰ Martin Heidegger, Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1920. Gesamtausgabe Bd. 59, hrsg. von Claudius Strube. Frankfurt a. M. 1993.

³¹ faktisches Leben – Bedeutung: ›Sein‹.

gentlich haben = nicht verloren haben; haben in bezug auf das Verlierenkönnen – in der Angst – Möglichkeit – Intentionalität! – Da-sein – objektiv – ist ein theoretischer Ausformungscharakter, dem eigentlich faktische Aneignung fehlen kann, d. h. aber, er selbst kann nicht dazu verwendet werden, um den Sinn von faktischer Wirklichkeit zu bestimmen.)

Wie aber, wenn gesucht werden soll, was der memoria entfallen ist, was nicht in ihr ist, was vergessen ist? Wo suchen wir dann? Doch in der memoria selbst.³² Aber es ist doch nicht da! Oder ist es zum Teil da und zum Teil entfallen, so daß wir gleichsam noch einen Rest im Bewußtsein haben, den wir zu ergänzen suchen, um so die Verstümmelung zu beseitigen? (Wenn es gänzlich entfallen wäre, könnte auch ein Hinweis darauf nichts nützen.) So wenn wir uns auf den Namen eines Menschen besinnen, der uns als bekannt begegnet; alle sich aufdrängenden Namen werden zurückgewiesen, bis *der* sich einstellt, den wir mit der betreffenden Person zu verknüpfen gewohnt sind. Aber auch das Vergessene taucht auf *aus* und *im* Bewußtsein. Es kann diesem also nicht gänzlich entfallen sein. Und in der Tat sehen wir scharf auf den Sinn, wenn wir von etwas Vergessenem reden: »Neque enim omnimodo adhuc obliti sumus, quod vel jam oblitos nos esse meminimus. Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuerimus.«³³ (Im Bewußtsein des Vergessenhabens ist es noch da, d. h. das Vergessen ist keine radikale privatio der memoria, d. h. es hat seinen *intentionalen Bezugssinn*. Bezughaft verstanden: solange wir noch etwas verloren haben, ›haben‹ wir es doch noch. – Was heißt aber ›omnino oblivisci? Gar nicht im Vergegenwärtigungsvollzug leben, gar nicht die Zugangsrichtung verfügbar haben, sich dagegen abgeriegelt haben, bzw. sich so zugedeckt haben, daß man nicht sieht, daß es in gewissen Bezugsrichtungen doch noch da ist. Aber das wird nicht ergriffen!)

³² Wenn wir finden, müssen wir im agnoscere Gegenwart haben. – Auch das Vergessene muß in der memoria sein.

³³ Conf. X 19, 28; PL 32, S. 791.

[Zwei Fragen:] 1. Was heißt eigentlich ›suchen‹? 2. Was suche ich denn eigentlich? Genauer: was habe ich als noch verfügbar beim Suchen? (Daß ich es habe, wie ich es habe.) Um was bemühe ich mich, was ist mir entfallen? (Im Vorgriff: Gott als *vita vitae*. Das braucht aber nicht die konkrete traditionelle Ausformung zu haben, sondern hat eigentlich einen existenziellen Bewegungssinn.) Oder als welchen, dem was und wie [...] * entfallen ist, erfahre ich mich? D. h. im Gott-Suchen kommt etwas an mir selbst nicht nur zum ›Ausdruck‹, sondern es macht meine Faktizität aus und Bekümmern darum. (Wonach agnosziere ich, erfasse ich etwas als Gott? Was gibt die Sinnerfüllung ›sat est? Vita.) D. h. im Suchen dieses Etwas als Gott komme ich selbst dabei in eine ganz andere Rolle. Ich bin nicht nur *der*, *von* dem das Suchen ausgeht und irgendwo sich hinbewegt, oder *in* dem das Suchen geschieht, sondern der Vollzug des Suchens selbst ist etwas von dem selbst. Was heißt ich ›bin‹? (Es kommt zur ›Vorstellungs-‹gewinnung des Selbst, was ich für eine Vorstellung von mir selbst habe. Kierkegaard)

§ 10. *Von der beata vita.*

Zwanzigstes bis dreiundzwanzigstes Kapitel

a) Das Wie des Habens der *vita beata*

Bisherige Fragen: Was liebe ich, wenn ich Dich liebe? In qua vi animae finde ich [Dich]? Ich muß auch die *memoria* überschreiten. Aber andererseits muß das, was ich suche, was ich liebe, ›in‹ der *memoria* sein. Ich muß es irgendwie haben, um zu suchen. Was suche ich denn, wenn ich Gott suche? »Cum enim te Deum meum quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te ut vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea, et vivit anima mea

* [Ein Wort unleserlich.]

de te [vita vitae meae].«¹ Tradition – nicht bzw. nicht ganz destruiert! Die Frage also *quomodo quaero Deum* wird zur Frage *quomodo quaero vitam beatam*.^{2, 5} (Augustin gibt unvermittelt eine Antwort auf die Frage »Quid autem amo, cum te amo?«⁴: *beata vita*. Diese Antwort geht aus dem Vorangegangenen nicht hervor. Wohl aber motiviert dieses die Frage nach dem »Wie« des Suchens. Das Suchen und vor allem das Gott-Suchen wird problematisch! Die Frage biegt also ab in eine allgemeine Zugangstheorie, keine eigentlich streng existenzielle. – *Beata vita* = *vera beata vita* = *veritas* = Gott. Wie suche ich dieses? Dafür *beata vita* dem Wesen nach, seinem Sinne nach irgendwie haben. Und wie habe ich das?)

Nach dem über Suchen und Finden Ausgemachten »habe« ich es erst dann, wenn ich sagen kann: Genug, hier ist es.⁵ Das *Suchen* kann nun ein solches sein »per recordationem [. . .] oblitumque me esse adhuc teneam«⁶, so, wie wenn ich es einmal irgendwie gehabt, nur aber verloren hätte, aber so verloren, daß ich um das Verlorenhaben noch weiß, also damit auch noch irgendwie um das Verlorene selbst. Oder aber ich habe es überhaupt nie gehabt und suche es »per appetitum discendi incognitam«⁷. (»Leben suchen«, »Bekümmerung um Leben«.)

»Nimirum [in Wahrheit«, »ohne Zweifel«] habemus eam nescio quomodo«⁸. »Leben wollen« – *vita beata*: es ist so etwas, das »omnes volunt, et omnino qui nolit nemo est«⁹. Zwar ist die Weise des Habens verschieden. Die einen sind beati erst, wenn

¹ Conf. X 20, 29; PL 32, S. 791.

² Vgl. Conf. X 20, 29; PL 32, S. 791 f.

³ *Vitam quaerere, vitam beatam quaerere*, nicht ein *Gehalt*, demnach hat das *quaerere* selbst einen eigenen Bezugssinn, so zwar, daß der Vollzug entscheidend wird.

⁴ Conf. X 6, 8; PL 32, S. 782.

⁵ D. h. durch ein zugleich Messen an dem, was ich vorgreifend weiß, ubi oportet ut dicam.

⁶ Conf. X 20, 29; PL 32, S. 792.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

sie es voll besitzen (eigentlich ›haben‹), andere schon im *Erhoffen*, sie haben es hoffend. Inferiore modo, eine niedrigere Wertstufe des Habens bzw. des *beatus esse* ist das letztere, aber doch noch höher als die Weise derjenigen, die »nec re nec spe beati sunt«¹⁰. Auch die wollen gewiß glücklich sein, und sie können das nur, wenn sie die beata vita überhaupt in irgendeinem Sinne intendieren. Wie es da ist, und als welches die beata vita von solchen gehabt wird, das zu eruieren bemüht sich Augustin unermüdlich. Wie wir es alle empfangen bzw. verloren haben, darüber will Augustin jetzt nichts ausmachen; nur darüber, ob es in der memoria ist. Wenn ja, dann wird sich daran die weitere Frage reißen, in welcher Weise die beata vita nun da ist, erfahren und erlebt wird. (Sucht das Augustin radikal? Nein, er verbleibt zugleich in einer Ordnungs- und Rahmenbetrachtung und im entsprechend leitenden Bezugssinn. – Griechisch [. . .]*, ›katholisch‹. – Begründungsweise durch Berufung auf allgemeine Verbreitung und diese durchaus vermutungsweise und dazu in *einstellungsmäßiger* Orientierung! Objektwissen!)

Es erhellte schon oben, wie verschieden vollkommen auch die Weisen sein mögen, in denen die beata vita gehabt wird, *alle* volunt (›allgemein verbreitet‹, ›jeder‹ hat es), und wir wollen es, weil wir es lieben; und wir können es nur lieben, sofern wir irgendwie auch darum eine Kenntnis haben. Und so verschiedenartig der sprachliche Ausdruck für beata vita sein mag, alle verstehen über diese Verschiedenheit hinweg einen identischen Sinn und gestehen, daß sie es wollen. Das wäre nicht möglich, wenn dieses Erstrebte nicht in irgendeiner Weise in der memoria ist. (Verstehen des Wortes, der Rede. Existenzieller Sinn. *Daß* es allgemein da ist, und *wie* es da ist.)

Wird die beata vita *so* als gegenwärtig gehabt, wie die Stadt Carthago gegenwärtig ist, sofern jemand, der sie einmal leibhaft

¹⁰ Ebd.

* [Ein Wort unleserlich.]

gesehen hat, sich daran jetzt erinnert? Offenbar nicht.¹¹ Denn Carthago wurde sinnlich wahrgenommen. Das trifft auf die *beata vita* nicht zu; sie ist kein materielles Ding, das als seinen genuinen zugehörigen Zugangsmodus das sinnliche Wahrnehmen hat. *Beata vita* also ist nicht sinnlich, ist etwas Unsinnliches. So geartet sind z. B. ›Zahlen‹. Ist *beata vita* da, wie Zahlen gehabt werden? Nein, die Zahlen sind selbst da; es wird nicht erst noch danach gestrebt, sie zu gewinnen. Dagegen: »vitam [. . .] beatam habemus in notitia, ideoque amamus eam, et tamen adhuc adipisci eam volumus ut beati simus«¹². (Durch die Explikation des *Wie* des Habens zugleich eruieren, was sie entsprechend der eruierten Zugangs- und Habensweise ist. Bemerkenswert: Bezugssinn- bzw. Vollzugssinnprimat. – Was sie ist: diese Frage treibt dazu in das *Wie* sie gehabt wird. Die Vollzugssituation, eigentliche Existenz. – ›Haben‹ so aneignen, daß das Haben ein ›Sein‹ wird.)

Es ist also so da, daß wir ›Kenntnis davon‹ haben, aber gerade deshalb es nun wirklich haben wollen. So ist es aber doch z. B. mit der Redekunst. Wir wissen, was das ist; und solche, die sie nicht haben, wollen sie besitzen. Aber hier haben wir die *notitia* gewonnen so, daß wir andere, sie Besitzende, sinnlich wahrgenommen und uns daran gefreut haben. Die Kenntnis haben wir hier wieder durch die Sinne und von anderen Menschen entnommen. Beides trifft für die *beata vita* nicht zu. Augustin gibt hier eine bemerkenswerte Parenthese: »quanquam nisi ex interiore notitia [Er. et Lov. habent, in *exteriore notitia*] non delectarentur, neque hoc esse vellent nisi delectarentur«¹³. Obwohl sie nur aus äußerer Kenntnisnahme die Freude schöpfen, würden sie es nicht wollen, wenn sie sich nicht überhaupt freuen. (D. h. in dem Beispiel ist nur gesagt, daß und wie wir ein

¹¹ Die Gehalts- und Bezugsproblematik gehen ungeschieden durcheinander.

¹² Conf. X 21, 30; PL 32, S. 792.

¹³ Ebd. – Anm. d. Hg.: Gemäß der Nachschrift Becker hat Heidegger die Lesart der Löwener Ausgabe (Lov.) bevorzugt.

bestimmtes Was erfahren, an dem wir uns freuen. Aber das Sichfreuen selbst? Radikale Verweisung auf das Selbst, eigentliche Faktizität. – Etwas, was als solches gar nicht von anderen übernommen werden kann.)

Das Sichfreuenwollen (bzw. vom Leiden Wegwollen) ist also dabei eigentliches Motiv: die Freude zu haben. Haben wir denn am Ende so die *beata vita* in der *memoria* wie eine Freude? Fortasse ita. Denn bei der Betrachtung muß gesagt werden: meine Freude habe ich noch nie sinnlich gesehen, gehört, gerochen, geschmeckt oder betastet, »sed expertus sum in animo meo quando laetatus sum«^{14, 15}. (Ist die *beata vita* im Sichfreuenwollen da? In der Weise der Freude? Ist das Sichfreuenwollen das Motiv für Bemühung und Geschäftigkeit? Die Weise, in der *beata vita* immer irgendwie da ist: *delectatio finis cura*¹⁶.)

Und ferner ist die Freude so etwas, daß ich sie gegenwärtig haben kann, auch wenn ich traurig bin. D. h., wenn in solcher Weise die *beata vita* vergegenwärtigt wird, dann brauche ich nicht schon *beatus* zu sein, sondern auch als »miser«, in der (existenziellen) Erbärmlichkeit kann ich sie haben: »tristis gaudium pristinum recolo«^{17, 18}. (Was ist nun Freude? Seelischer Zustand, also *beata vita* ein psychisches Sein!? Vgl. cap. 25!)

Wann und wo habe ich nun die *beata vita* erfahren, daß ich sie nur in der Weise wie eine Freude vergegenwärtigen und gegenwärtig haben kann, um sie zu lieben und zu erstreben? Augustin hat die Antwort: »Nec ego tantum, aut cum paucis, sed beati prorsus omnes esse volumus. Quod nisi certa notitia nossemus, non tam certa voluntate vellemus.«¹⁹ Weil es tatsächlich feststeht, daß wir alle sie wollen, müssen wir auch sichere Kenntnis davon haben.

¹⁴ Conf. X 21, 30; PL 32, S. 793.

¹⁵ »Unsinnlich«, und an *meinem* Sein, Existenz erfahren.

¹⁶ Vgl. En. in Ps. VII 9; PL 36, S. 103.

¹⁷ Conf. X 21, 30; PL 32, S. 793.

¹⁸ Freude und das Worüber, das Erfreuliche! Später (vgl. *tentatio*) schärfer explizieren.

¹⁹ Conf. X 21, 31; PL 32, S. 793.

Daß dieses Wollen feststeht, zeigt auch der extremste Fall, wo der eine das Gegenteil dessen will, was der andere will. Aus ein und demselben Motiv will der eine ›dienen‹ (militare), der andere nicht: »si autem ab eis quaeratur, utrum beati esse velint, fieri possit ut uterque statim se sine ulla dubitatione dicat optare; [. . .] Nam forte quoniam alius hinc, alius inde gaudet; [. . .] Quod etsi alius hinc, alius illinc assequitur, unum est tamen quo pervenire omnes nituntur ut gaudeant.«²⁰ »Atque ipsum gaudium vitam beatam vocant«²¹. Keiner kann also sagen, daß er so etwas nicht bei sich je erfahren hätte; er hat also eine Kenntnis davon. (Konkret faktische Motive sind zunächst verschieden, entgegengesetzt; eigentlich ist es dasselbe. ›Ut quisque gaudeat‹ ist entscheidend!)

Und nun wehrt Augustin vor Gott die Meinung von sich ab, als sei schon jede erfahrene Freude die echte, die beata vita. »Est enim gaudium quod [. . .] datur [. . .] eis qui te gratis [aus freien Stücken] colunt [. . .]. Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te [auf Dich hin, an Dir und Deinetwegen]; ipsa est, et non est altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium, neque ipsum verum. Ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas eorum non avertitur.«²²

Demnach ist es gar nicht so ausgemacht, daß *alle* die *echte* beata vita anstreben. Vielmehr: »cadunt in id quod valent, eoque contenti sunt«²³. Sie fallen an das, was sie selbst vermögen, was gerade ihnen verfügbar ist, was an umweltlichen und sonstigen Bedeutsamkeiten der Welt und des Selbst bequem ihnen erreichbar wird. (Die beata vita als solche und bezüglich des Wie ihres Daseins ist eines, formal angezeigt. Eigentlich geht es dabei um den einzelnen, *wie* er sich sie aneignet. Es gibt *eine* echte; und die wieder und gerade sie für den einzelnen. Vgl. den Gang der folgenden Explikationen.)

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Conf. X 22, 32; PL 32, S. 793.

²³ Conf. X 23, 33; PL 32, S. 793.

Was dagegen ihnen so nicht verfügbar ist, was nicht einfach zum Zugreifen da liegt, »non tantum volunt, quantum sat est ut valeant«²⁴, das wollen sie nicht so sehr, das machen sie nicht in dem Maße zu ihrem Willen, das werfen sie aus sich selbst nicht so als ›Möglichkeit‹ entgegen, daß es genügend wäre, um sich seiner überhaupt bemächtigen zu können. Es fehlt so sehr an Bekümmerung darum, daß es, weil es eben in solcher erst in seiner genuinen Weise gegenständlich wird, gar nicht eigentlich da ist. (Also etwas, was in einem eigentlichen Vollzugszusammenhang erst da ist. Es muß – existentiell – aufgebrochen werden, nicht im einstellungsmäßigen Hantieren am Gehaltlichen, sondern in dem bestimmt artikulierten faktisch historischen Vollzugszusammenhang.)

b) Das gaudium de veritate

In einem gewissen Sinne z. B. wollen alle Wahrheit; sie ziehen veritas der falsitas (Irrtum) vor, und das geschieht ebenso leicht und hemmungslos, als sie vita beata wollen. (Es besteht ein Zusammenhang mit dem durchgängigen velle gaudere – gaudium de veritate. ›Allgemeinheit‹, Durchgängigkeit – historisch-faktisch, in bestimmter Stufe des faktischen Lebens fassen. ›Allgemeinheit‹ ist ein echter, nur durch die griechische Philosophie umgebogener Sinn, muß in die existenziell-historische Einheit zurückgenommen werden.)

»Beata quippe vita est gaudium de veritate.«²⁵ Diese Freude haben sie da erfahren, wo ihnen in ihrem Leben irgendwie Wahrheit begegnet. Und wo, in welcher Weise begegnen sie der Wahrheit? Gerade da, wo sie nicht getäuscht sein wollen. Viele Menschen sehen es zwar darauf ab, andere zu täuschen, sie selbst aber wollen nicht getäuscht werden. In diesem Selbst-nicht-Getäuschtwerdenwollen, in diesem Bemühen, dem zu

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

entgehen, sind sie geführt von einem Sinn von Wahrheit. Sie würden ja und könnten diese ja nicht lieben, nicht daran sich freuen, »nisi esset aliqua notitia ejus in memoria eorum«²⁶. (Im abweisenden Nichtwollen der Täuschung halten sie veritas fest, d. h. das Abwehren vollzieht sich selbst in der delectatio veritatis. »Amant enim et ipsam, quia falli nolunt.«²⁷ – Veritas ist vera beata vita: ›Veritas‹.)

c) Die veritas in der Abfallsrichtung

Sie freuen sich also irgendwie an und bemühen sich um Wahrheit. Warum sind sie aber trotzdem nicht in der beata vita, in der echten, die Du, Gott (›Veritas‹) selbst bist? »Cur ergo non de illa gaudent?«²⁸ Warum haben sie in sich nicht lebendig die solcher veritas entsprechende Freude? »Quia fortius occupantur in aliis«²⁹. Das, worin sie in ihrer Geschäftigkeit aufgehen, die Lumpereien, an die sie sich wegwerfen, macht sie viel eher noch elender (›potius miseros‹: bringt sie immer mehr in den Verlust der beata vita), als daß sie das, was tenuiter³⁰ da ist in der memoria, das Irgendwie von Wahrheit, zu beati machen könnte. »Adhuc enim modicum lumen est in hominibus«³¹, noch ist ein Geringes von ›Licht‹. (Hier hat lumen einen ganz bestimmten existenziellen Vollzugssinn im selbstweltlich faktischen Erfahren und darf nicht dinglich-metaphysisch genommen werden.)

Woran liegt es aber nun, daß – wo doch scheinbar die Bemühung um Wahrheit etwas Müheloses ist, von selbst (naturhaft) da ist – die *eigentliche* Wahrheit nicht geliebt, vielmehr gehaßt

²⁶ Conf. X 23, 33; PL 32, S. 794.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Was nur leicht, kaum vernehmlich im inneren Lärm der Geschäftigkeit anklingt beim überlauten Reden dessen, was zu seinem Recht will. Vgl. das innere Sprechen bei confiteri, cap. 1-5!

³¹ Conf. X 23, 33; PL 32, S. 794.

wird? »Cur autem veritas parit odium, et inimicus eis factus est homo tuus verum praedicans [. . .]?»³²

Im faktischen Leben erahnen die Menschen irgendwie etwas richtig, leben in ihm und für es als ein Bedeutsames. Sofern dieses ›Leben‹ und Erfahren schon ein Aufgehen darin ist, ein sich Weggeben dahin, ist es zugleich das und wird es zu dem, was der Bemühung um Wahrheit Erfüllung gibt. »Hoc quod amant velint esse veritatem«³³, was gerade geliebt wird, in welches Lieben man durch Tradition, Mode, Bequemlichkeit, Angst vor Unruhe, Angst davor, plötzlich im Leeren zu stehen, hineinwächst, das wird gerade in und mit diesem Vollzugsabfall selbst zur ›Wahrheit‹. Diese und ihr Sinn wird selbst in diese Modifikation mithineingenommen, d. h. man geht zurück nicht nur vor der Leere, sondern erst recht und primär vor der ›Bewegung‹ dahin. (Veritas³⁴ in der Abfallsrichtung, aber da noch das ›echte‹ Residuum des Sicherns; es braucht sich das gar nicht zum ›Gehäuse‹ zu verfestigen, das ist nur ein gehaltlicher Aspekt und trifft nicht das Entscheidende. Ich kann im ›Gehäuse‹ leben, ohne daß ich ein solches habe, ja gerade, wenn ich aus der Gehäusebildung und dem Gehäuseabbruch einen Prozeß mache, habe ich das Ende gehäuseartig festgemacht. ›Gehäuse‹, ein Vollzugs- und Bezugssinn. – Jaspers darf vom ›Ganzen‹ und ›Leben‹ und ›Prozeß‹ – dem, was er damit intendiert, gleichgültig welchen Namens – nicht reden.)

Sie wollen sich von hier nicht aufschrecken lassen, und zwar mit der für sie in gewissem Sinne echten Motivierung, daß sie nicht getäuscht werden wollen, d. h. von dem, was sie als Wahrheit haben, gleichsam weggeholt werden. »Nolunt convinci quod falsi sint«³⁵, sie sperren sich dagegen, ihres Irrtums überführt zu werden. Eine allerdings nicht echt und radikal angelegene Bemühung (Abfall!) um Wahrheit hält sie im Irrtum

³² Conf. X 23, 34; PL 32, S. 794.

³³ Ebd.

³⁴ veritas und beata vita: existenzielle Wahrheit.

³⁵ Conf. X 23, 34; PL 32, S. 794.

fest. (Wie wenig es von dem Was des Gehaltes abhängt; alles im Wie.)

»Amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem.«³⁶ Sie lieben sie³⁷, wenn sie ihnen leuchtend entgegenkommt³⁸, zum bequemen ästhetischen Sich-daran-Freuen wie an allem Glanz, von dem man sich zum Ausruhen gefangennehmen lassen kann. Sie hassen sie aber, wenn sie ihnen auf den Leib rückt. Wenn sie selbst sie angeht und aufrüttelt, ihre eigene Faktizität und Existenz in Frage stellt, dann ist es besser, noch rechtzeitig die Augen davor zuzuschlagen, um sich an den vor sich selbst inszenierten Chorlitaneien zu begeistern.³⁹

Wohl also wünschen die Menschen, daß ihnen ›Wahrheit‹ offenbar werde, daß sich ihnen nichts verschließt (ästhetisch), sie selbst aber riegeln sich ab dagegen: »ab ea manifestari nolunt«⁴⁰.

Was aber erreicht der Mensch auf diese Weise? Daß ihm die Wahrheit verborgen bleibt, obzwar er selbst nicht vor ihr. Was aber jetzt lediglich verständlich werden soll: auch in diesem Sich-selbst-Abriegeln gegen die Wahrheit liebt er die Wahrheit mehr als den Irrtum und somit bemüht er sich um die beata vita.

Die eigentliche beata vita wird nun der haben, der sich sine interpellante molestia⁴¹, ohne Beschweris, ohne das, was ihn zurückzieht, ohne eine unechte, bequeme, sich selbst verdeckende Eigenwilligkeit, *die* veritas sola liebt, »per quam vera sunt omnia«⁴².

Beata vita ist gaudium, näherhin gaudium de veritate, verstanden als existenziell auf vita beata *bezogene*. (Auf dem Weg der Veritas aber zugleich der Einbruch der griechischen Philosophie.)

³⁶ Ebd.

³⁷ wenn man sich dafür loslassen kann.

³⁸ als und durch ›Glanz‹ gefangennimmt, ›aufhebt‹.

³⁹ Anm. d. Hg.: Nachschrift Schalk: um im eigenen Glanz sich zu begeistern.

⁴⁰ Conf. X 23, 34; PL 32, S. 794.

⁴¹ Vgl. S. 245.

⁴² Conf. X 23, 34; PL 32, S. 794.

§ 11. *Das Wie des Fragens und Hörens.*
Vierundzwanzigstes bis siebenundzwanzigstes Kapitel

Beim Suchen dessen, was er liebt, wenn er Gott liebt, hat er extra memoriam nichts gefunden. (»Extra« in doppeltem Sinne: 1. sofern Suchen und Finden überhaupt in der memoria ist; 2. sofern die beata vita selbst kein extra ist als Objekt. – Aber Gott ist wiederum nichts *Psychisches*.)

Und was er gefunden hat von ihm (irgendwie Wahrheit), das ist solches *in* der memoria, was er sich in ihr vergegenwärtigt, ex quo didicit, von da her, seitdem er didicit.¹ »Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum ipsam veritatem.«² Sofern also Wahrheit etwas ist, was ich in der memoria habe, was in ihr als solcher zugänglich ist, finde ich Gott dort, »cum reminiscor tui et delector in te«³, wenn ich Deiner eingedenk bin und mich auf Dich hin freue. (Gott ist irgendwie damit schon da, wenn auch nur tenuiter.⁴) Du würdigst nun, Gott, die memoria, in ihr zu wohnen. Aber »in qua ejus parte maneat, hoc considero.«⁵ Nicht in den Vergegenwärtigungen körperlicher Dinge und nicht dort habe ich Dich gefunden, »ubi commendavi affectiones animi mei«⁶, wohin ich anvertraut habe meine erlebten Zustände und Stimmungen. Und Du warst auch nicht dort, wo die Seele sich selbst hat, »quoniam sui quoque meminit animus«⁷. Du bist nicht selbst eine »affectio viventis, qualis est cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur, et quidquid hujusmodi est; ita nec ipse animus es, quia

¹ wo und seitdem Wahrheit zugänglich, Bezug dazu – da cura de vita beata, damit auf dem Weg zu Gott.

² Conf. X 24, 35; PL 32, S. 794.

³ Ebd.

⁴ Zugangsweisen: im delectari, gaudium de veritate; reminisci tui – delectari in te. – Analog wie das Interesse an der Rhetorik: »Suchen und Gott-Haben umschlossen von – motiviert in«.

⁵ Conf. X 25, 36; PL 32, S. 794.

⁶ Conf. X 25, 36; PL 32, S. 795.

⁷ Ebd.

Dominus Deus animi tu es«. ⁸ (Dominus Deus animi: also auch nicht einfach ein besonderes Objekt. Augustin verzichtet darauf, regional zu charakterisieren, was Dominus heißt.⁹)

»Et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia«¹⁰. Du bist nicht so etwas wie die Seele, aber Du »habitas certe in ea«¹¹, wenn es auch da nicht so etwas gibt wie Ort und Raum und es keinen Sinn hat, nach dem ›Wo‹ zu fragen. (Dieses Gegenständliche selbst als Erlebnis, als Erlebniszusammenhang kann nicht Gott sein; es hat gar nicht den Seinssinn des summum bonum. Vgl. delectatio.)

Aber irgendwoher muß ich Dich erfahren haben, von irgendwoher mußt Du in die memoria gekommen sein: »inveni te [. . .] in te supra me«¹².

Ubique, veritas: in allem Erfahren, was immer erfahren wird und *wer* immer erfährt. Viele befragen Dich und Verschiedenes, und Du antwortest. (Du bist für jeden da, jeder kann mit Dir reden, *vor* Dir stehen.)

»Liquide tu respondes, sed non liquide [klar, ungetrübt, rein, echt] omnes audiunt [audire: ›verstehen‹, d. h. Vollzugsmodus].«¹³ Oder daß man Dich in billigen Blasphemien zum Objekt von Wesenseinsichten macht – was noch um einige Grade schlimmer ist als die überlegen kritisierten Gottesbeweise – und auf Deine Kosten den religiösen Erneuerer spielt. Es hängt also alles am eigentlichen Hören, am *Wie* der Fragehaltung, des Hörenwollens. Nicht, daß überhaupt nur von Dir herumspekuliert wird in bequemer Neugier. Alle holen dort – *von dorthen* sie etwas wollen – Rat, aber nicht immer *hören* sie das, was sie eigentlich wollen. Sie nehmen das, worum sie gerade bemüht sind, als das Eigentliche, ohne Frage, d. h. sie wollen *daraufhin*

⁸ Ebd.

⁹ aber doch incommutabilis.

¹⁰ Conf. X 25, 36; PL 32, S. 795.

¹¹ Ebd.

¹² Conf. X 26, 37; PL 32, S. 795.

¹³ Ebd.

etwas hören, d. h. im Grunde vermögen sie gar nicht zu hören, sich *offenzuhalten*. Sie sind nur gespannt darauf, das, was ihnen ›paßt‹, zu vernehmen und sind nicht imstande, das, was sie hören, zu dem zu machen, was ihnen vielleicht ›nicht paßt‹, worum sie sich aber gerade kümmern sollen. (Die Frage, *wo* ich Gott finde, ist umgeschlagen in die Diskussion der Bedingungen des Gotterfahrens, und das spitzt sich zu auf das Problem, was ich selbst bin; so daß schließlich am Ende dieselbe ›Frage‹, nur in einer anderen Vollzugsgestalt, besteht.) So ist es mit dem ›Fragen‹ und ›Hören‹ nicht getan, wenn nicht deren Wie selbst echt angeeignet ist. Und Augustin bekennt selbst: »Sero te amavi«¹⁴, spät bin ich in die Stufe faktischen Lebens gekommen, wo ich Dich zu lieben mich in Stand gesetzt habe. (›Amavi‹ – *Vollzugssinnzusammenhang*: »Nemo quippe vivit in quacumque vita, sine tribus istis animae affectionibus, credendi [vertrauend zugreifen, irgendwie ein Ende festmachen], sperandi [erwartend, sich offenhalten für], amandi [liebende Hingabe, für wert halten]«¹⁵.) »Et in ista formosa quae fecisti, deformis irrueram«¹⁶, ich stürzte mich zwar auf die Welt und die Dinge als formosa, schön gestaltet, Eindruck weckend und etwas Bedeutsames verkündend, so daß es mich gefangennahm, und mein Erkennenwollen sich daran abmühte, aber deformis irrueram, aber ich selbst war nicht in *der* Form, ich hatte nicht *das* Sein, das echtes Sein eines Selbst ist. »Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam«¹⁷.

¹⁴ Conf. X 27, 38; PL 32, S. 795.

¹⁵ Sermones CXCVIII 2; PL 38, S. 1024.

¹⁶ Conf. X 27, 38; PL 32, S. 795.

¹⁷ Ebd.

§ 12. *Das curare (Bekümmertsein) als Grundcharakter
des faktischen Lebens.*
Achtundzwanzigstes und neunundzwanzigstes Kapitel

a) Die Zerstreuung des Lebens

›Deformis‹ ist mein Leben. – Nicht um sich zu entschuldigen, sondern gerade um sich rücksichtslos von sich zu stoßen und um aus dieser unnachsichtigen Distanz sich zu gewinnen, macht sich nun Augustin klar, daß das ›Leben‹ kein Spaziergang ist und gerade die ungeeignetste Gelegenheit, um sich wichtig zu machen. »Oneri mihi sum.«¹ Es ist so etwas, daß der (konstitutiv existenzielle) Vollzugssinn des erwartend aufbrechenden Sich-offenhaltens-für nur sein kann »tota spes [. . .] non nisi in magna valde misericordia [Dei]«² (Hoffnung aus der Verzweiflung!). Und dieses Erbarmen ist gerade der Erbärmlichkeit dieses Lebens entsprechend: es ist ein iubere – iubes continentiam. (iubere: ›directio‹ cordis, cogitationis, delectationis – finis curae! – Vgl. »Et diriges justum, scrutans corda et renes Deus.«³)

Denn »in multa defluximus«⁴, wir zerfließen in Mannigfaltiges und gehen in der Zerstreuung auf. Du forderst die Gegenbewegung gegen die Zerstreuung, das Auseinanderfallen des Lebens. »Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum [necessarium – Deum?]«⁵.

In diesem entscheidenden Hoffen ist lebendig das echte Bemühen um continentia, das nicht ans Ende kommt. (Nicht ›Enthaltsamkeit‹, hier geht gerade der positive Sinn verloren, sondern ›Zusammenhalten‹, von defluxio zurückreißen, im Mißtrauen gegen sie stehen.) Wer eigentlich continens ist, »co-

¹ Conf. X 28, 39; PL 32, S. 795.

² Conf. X 29, 40; PL 32, S. 796.

³ Enarrationes in Psalmos VII 9 (V.10); PL 36, S. 103.

⁴ Conf. X 29, 40; PL 32, S. 796.

⁵ Ebd.

gitet quid sibi desit, non quid adsit«⁶. Und immer wird etwas da sein, quid desit. Denn das Leben ist eigentlich nichts anderes als eine ständige Versuchung. »Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?«⁷ Es gilt, diesen Grundcharakter, in dem Augustin das faktische Leben erfährt, die tentatio, schärfer zu fassen und daraus dann zu verstehen, inwiefern der in solcher Helligkeit und Vollzugsstufe Lebende sich selbst notwendig eine Last ist.

»Tolerari iubes«: »molestias et difficultates«⁸, die Beschwerden (G) und Schwierigkeiten (V) nicht lediglich mitzunehmen, sondern als solche anzufassen, d. h. jedoch nicht, sie zu lieben – d. h. im Grunde aus den Schwierigkeiten einen Genuß zu machen⁹, sich daran auszugeben –, sondern so sich auseinanderzusetzen, daß das tolerare selbst das Entscheidende bleibt. »Nemo quod tolerat [eigentlich G.] amat, etsi tolerare amat.«¹⁰ Das tolerare umschreibt einen eigentümlichen Vollzugszusammenhang, der nicht isoliert ins Werk gesetzt ist, sondern erwächst aus und sich bewegt in einer charakteristischen Grundrichtung faktischen Lebens, in der zugleich die tentatio ihren Sinn und Motivierung findet und woraus verständlich wird, inwiefern es molestiae und difficultates »gibt«.

b) Die Zwiespältigkeit des Lebens

Das »in multa defluere« ist ein orientiertes Gezogenwerden durch und in delectatio, das weltliche Leben in seiner Bedeutsamkeitsmannigfaltigkeit – multum ist so zu verstehen – spricht an. (Vgl. oben S. 197: »cadunt« und die existenzielle Gegenbewegung. – Multum das Mannigfaltige, unum das Eigentliche; vgl. Aristoteles: οὐσία – τόδε τι).

⁶ Sermones CCCLIV 5,5; PL 39, S. 1565.

⁷ Conf. X 28, 39; PL 32, S. 796.

⁸ Conf. X 28, 39; PL 32, S. 795.

⁹ delectari als sich's leicht machen.

¹⁰ Conf. X 28, 39; PL 32, S. 796.

Im defluxus bildet sich das faktische Leben aus sich selbst und für sich eine ganz bestimmte Direktion seiner möglichen, im defluxus selbst mit erwarteten Situationen: *delectatio finis curae*. Dieses *curare* hat nun im historisch-faktischen Zusammenhang des Lebens einen wechselnden Bezugssinn.¹¹ Es vollzieht sich als *timere* und *desiderare*, fürchten (zurückweichen vor) und erwünschen (einholen zu sich, hin- und ausgeben an). Das *multum* ist das Mannigfaltige, das Viele der Bedeutsamkeiten, in denen ich lebe. Bedeutsamkeiten sind bald *prospera* (förderlich, zuträglich, ansprechend; d. h. in die Bedeutsamkeitsrichtung tragen, fördern), bald *adversa* (hemmend, gegenlaufend gegen das, was erstrebt wird). Erfahre ich nun¹² *adversa*, so ist dieses Erfahren nicht einfach ein konstatierendes Zur-Kennntnis-Nehmen von Dingen, sondern »*prospera in adversis desidero*«¹³. Dieses Erwünschen, das mit da ist, zeigt an, wie das Erfahren der *adversa* selbst gestellt ist in einen faktisch konkreten, eigenen *Erwartungshorizont*. Es vollzieht sich in einem bestimmten Sinne historisch.¹⁴ Dieses Mitdasein ist nicht angeklebt, sondern bestimmt mit den Sinn des Phänomens des Erfahrens von *adversa*, (sofern ja das Erfahren *cura* ist und *aliquid delectationis* hat. Ich erfahre ein Gegenlaufendes nur, sofern ich selbst in einer *delectatio, cura prosperorum*, lebe.)

Und »*adversa in prosperis timeo*«¹⁵. Wiederum im Aufnehmen und Zulegen des Förderlichen ist da das Befürchten des Hemmenden.¹⁶ Wiederum ist das faktische Leben im Histori-

¹¹ Phänomenologischer Zusammenhang zwischen *curare* als Bekümmern (vox media) und *uti* als (in Bekümmern) Umgehen mit.

¹² Sich von etwas wegschleichen! Sich zu etwas hinschleichen! – und wenn die ›Angst‹ echt zur Hand ist.

¹³ Conf. X 28, 39; PL 32, S. 796.

¹⁴ Das ›Historische‹ hier im Referat noch nicht abheben; objektiv als ›Dynamik‹ und ›Zwiespältigkeit‹ charakterisieren.

¹⁵ Conf. X 28, 39; PL 32, S. 796.

¹⁶ Nur insofern das andere gerade mit lebendig ist (was heißt das faktisch-existenziell?), vermag ich in dem einen zu leben.

schen. Das Selbst ist in ein historisches Erfahren – wenn auch oft nur ›schwach‹ – hineingenommen. – Grundmotiv: das Historische in der cura selbst.

Nennen wir dieses eigentümliche Miteinander der verschiedenen Bekümmierungsbezugssinne in der faktischen Lebenserfahrung bzw. ihrer Geschäftigkeit eine ›Zwiespältigkeit‹, so bleibt das ein objektiv charakterisierender Begriff, der solange brauchbar ist, als er nicht den Anspruch macht, den eigentlichen Sinn des Phänomens zu geben.

Ein ›erstes‹ zwiespältiges Sichbegleiten von timor und desiderium (cupiditas)¹⁷ trägt nun selbst wiederum neue [Zwiespältigkeiten] in sich; und es wäre hier der gegebene Boden für dialektische Antithesen, d. h. ein spielerisches Erledigen von Sachen, die so etwas nicht vertragen.

Diese bekümmerten Erfahrungen selbst sind nun nicht einfach da, gleichsam in einem seelischen Strom, sondern sie selbst sind im Erfahren gehabt – (dieses Gehtwerden ist ihr ›Sein‹)¹⁸ –, und zwar nicht in bloßer theoretisch kenntnisnehmender Konstatierung, sondern selbst in einer Bekümmierung¹⁹: als flendum bzw. laetandum, als malum oder bonum, so also, daß nicht nur das Mitdasein von desiderium und timor eine Zwiespältigkeit bringt, sondern dieses Zwiespältige selbst in jeder seiner Richtungen wieder zwiespältig erfahren wird, das desiderium als flendum bzw. bonum, maeror als laetandum bzw. malum. Und gerade in welcher *Bekümmierungsweise* diese bekümmerten Erfahrungen *vollzogen* werden sollen, ist die Frage. Diese bekümmerten Erfahrungen ziehen ihrem eigenen Sinne nach – dem finis curae delectatio – zu einer bestimmten Weise des

¹⁷ tentatori ianuae duae.

¹⁸ D. h. diese objektiv gesprochen zweistufige, eigentlich primäre Zwiespältigkeit bringt den ›Ausdruck‹ näher. – Rückwärts, interpretativ gesehen, ist dieser Vollzugszusammenhang Ansatz eines existenziellen Ausdrucks. Exi[stenz]ial. – Problem.

¹⁹ Eine hier mögliche Frage nach dem ›regressus‹ ist eine verkehrte. Verkehrte Einstellung!

Vollzugs. Es ist nicht nur die Unsicherheit, sondern die Gefahr, dem ›Zug‹ nachzugeben und ins Unechte zu fallen.

So ist der Erfahrungsvollzug für sich selbst immer in Unsicherheit. Es gibt gar keinen *medius locus* im Erfahrungszusammenhang, wo nicht die Gegenmöglichkeiten mit da wären, so daß Augustin sagen muß: »*ex qua parte stet victoria nescio*«²⁰ (wohin das eigene Leben schließlich ausschlägt).²¹ Es ist eine teuflische Zerrissenheit im Erfahren als solchem aufgedeckt. »*Ecce vulnera mea non abscondo*«²², sieh', ich verberge nicht meine ›Wunden‹. Und im Anschluß an Sap. 8, 21 bezeichnet es Augustin schon als wertvolle Einsicht zu verstehen, daß die *continentia* aus eigener Kraft eine Hoffnungslosigkeit ist, und daß sie, wenn sie irgendwie ›gehabt‹ werden soll, gegeben sein muß.

Noch sieht man aber nicht klar, in welchem Zusammenhang mit dieser Zerrissenheit das Phänomen der *tentatio* steht, inwiefern *vita est tota tentatio sine ullo interstitio*. Und behandelt Augustin in den folgenden Kapiteln bis zum Schluß nur diese Frage? Aber sie wird für ihn selbst zusehends schwieriger. Die Betrachtung wird langsamer, herber, und Augustin bedarf der beweglichsten Dialektik, um das, was er mit dem rücksichtslos verstehenden Befragen an Hintergründlichem aus dem seelischen Dunkel hervorholt, zu fassen, so zu fassen, daß es in die Grundrichtung seiner *Confessiones* und des X. Buches im besonderen einmündet.

Zu leicht sieht man in den folgenden Betrachtungen nur spitzfindige Reflexionen eines ›sittlichen‹ Pedanten, oder man verliert sich in einzelne überraschende psychologische Analysen. In beiden Fällen hat man die eigentliche Verstehensrichtung verloren. Es ist unumgänglich, gerade diese Kapitel im

²⁰ Conf. X 28, 39; PL 32, S. 795.

²¹ Vgl. cap. 21, n. 30. *Quaestio mihi factus sum*. Diese ›*quaestio*‹ ist nicht ein zufälliges Überlegen in einer Katerstimmung! *Vita: ego – quaestio. Oneri [moles] mihi sum.*

²² Conf. X 28, 39; PL 32, S. 795.

Zusammenhang der eigentlichen Frage – Gott suchen – zu sehen bzw. zugleich von diesen Kapiteln her diese Frage zu durchleuchten. Aber auch das bietet genug Schwierigkeiten, und die Interpretation – auch in der eigentlichen Vollzugsstufe – hat als mitweltlich so vorgelegte nur die Abzweckung, auf die Schwierigkeiten stoßen zu lassen; und auch hier liegt eine wesentliche Beschränkung vor, insofern die Interpretation eine phänomenologische und nicht eine theologische ist. Der Unterschied und Zusammenhang dieser ist nicht wissenschaftstheoretisch, sondern ›historisch‹ auszumachen.

Augustin selbst sieht klar, daß seine Betrachtungen nicht ohne weiteres eingehen und verstanden werden können: »Ecce ubi sum: flete mecum, et pro me flete, qui aliquid boni vobiscum intus agitis und facta procedunt. Nam qui non agitis, non vos haec movent.«²³ Frage: Numquid non tentatio est vita humana?²⁴

§ 13. *Die erste Form der tentatio: concupiscentia carnis.*
Dreißigstes bis vierunddreißigstes Kapitel

a) Die drei Richtungen der Defluxionsmöglichkeit

Über die besonderen Bedingungen des eigentlichen Verstehens der folgenden Kapitel ist Augustin sich selbst im klaren: Nam qui non intus agitis aliquid boni, non vos haec movent. Sofern ihr nicht bei euch selbst – jeder für sich irgendwie vollzugsmäßig um das Gute bekümmert – agitis und es nicht nur in vorgestellter Tendenz und im Wunsch habt, sondern im konkreten Sichdurchsetzen darum bemüht seid, wird euch das nicht bewegen, nichts angehen und nicht eingehen. Diese ausdrückliche Abhebung einer wesentlichen Verstehensbedingung ist unabgehoben, unausgesprochen

²³ Conf. X 33, 50; PL 32, S. 800.

²⁴ Vordeutend vorgeben die Bedeutungsrichtungen von vita und tentatio. (Molestia) Faktizität.

auch schon in der Darlegung über die durchgängige Verbreitung des *delectari* und Strebens nach der *vita beata* wirksam.¹ Daß es sich nicht darum handelt, es überhaupt erst einzupflanzen gleichsam, sondern nur darauf zu stoßen und vollzugsmäßig es zur Abhebung und eigentlichem Zugreifen zu bringen.

Das *iubere* ist *iubere continentiam et iustitiam. Duces iustum.* – Der Begriff der *iustitia* und seine eigentliche Fassung ist beiseite zu lassen, die Schwierigkeiten von Paulus und Luther, und von da an erst recht neue theologische, d. h. zugleich eigentlich existenzielle Probleme. – Es soll jetzt lediglich verfolgt werden das, worauf sich *continentia* bezieht und was sie betrifft. Drei Richtungen des *defluere*, der *Defluxionsmöglichkeit* und der Gefahr. (›Gefahr‹ hier nicht objektiv.) Von außen gesehen sieht es so aus, als gäbe Augustin eine bequeme Klassifikation der verschiedenen Richtungen der *concupiscentia*, ›Begierlichkeit‹. *Con-cupiscere*: zusammen-begehren, auch eine Konzentration, nur eine solche, wo das Konzentrierende gerade das ›Objektiv‹-Weltliche ist und das Selbst dahinein gezogen wird. Eine Klassifikation ist ihrem Sinn nach, sofern sie das einzige bleibt, keine Erfassungsweise für Phänomene der *concupiscentia*. Und es wird sich zeigen: es sieht so aus wie eine unterhaltsame Zerfaserung seelischer Hintergründe. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Augustin zu einer solchen Beschäftigung in den fraglichen Jahren je ›Zeit‹ gehabt hätte.

Die ›Einteilung‹, wie wir vorläufig sagen, führt Augustin durch im Anschluß an 1. Joh. 2, 15-17: *Μη ἀγαπάτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ· ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.*²

¹ Dabei ist ein unhistorischer ding-, lebensdinghafter Grundaspekt wirksam.

² Welt: Natur – nicht göttlich; weltlich – nicht geistig; *terrena* – Dei; ›Welt‹ im phänomenologischen Sinne. – ›Weltanschauung‹: Hilflosigkeit und Anzeichen der Desorientierung, Verfallsphänomen.

1. concupiscentia carnis, 2. concupiscentia oculorum, 3. ambitio saeculi. Augustin charakterisiert diese Phänomene nicht lediglich objektiv, als irgendwie vorkommend, sondern seine Darstellung ist je eine in der Grundhaltung der confessio, d. h. er bekennt, wie ihm daraus und darin Versuchungen erwachsen, und wie er sich dazu verhält bzw. zu verhalten sucht. (Confiteri: Interpretation, und zwar hier in einem ganz bestimmten Wie!)³

b) Das Problem des »Ich bin«

Die in engerer Bedeutung sinnliche Lust, das sexuelle Triebleben, betrachtet er nun nicht in einer biologisch-psychologisch theoretischen Einstellung, sondern nach den Charakteren, wie er es faktisch erfahren hat und erfährt, d. h. wie und wann es begegnet: malitiae diei et noctis (›Täglichkeit‹). Zwar ist er der Forderung Gottes gefolgt, d. h. Aufgabe des concubitus, noch mehr, er hat den Rat ergriffen und die Ehelosigkeit gewählt. »Sed adhuc vivunt in memoria mea, de qua multa locutus sum, talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit; et occurrant mihi vigilanti quidem carentes viribus.«⁴ Wohl dagegen im Schlaf und Traum gewinnen sie Macht über mich. »Numquid tunc ego non sum [. . .]?»⁵ Wie ist es mit meinem Sein? (Problem ist das ›ich bin‹. D. h.: wie ist es damit, was ist es eigentlich? Vita – quaestio. – Dagegen wenn ich wache, wenn sie keine Macht haben, ›bin ich‹. Mein ›Sein‹ bestimmt sich irgendwie aus dem Sinn des Umgehens und Fertigwerdens. – Sum = ich bin – Existenz –; diese in ein Sein und einen Seinswechsel hineingezogen, so daß gerade mit diesem Unterschied die Existenz sich modifizieren könnte und doch nicht braucht.)

Im Wachen vermag ich standzuhalten, sogar und gerade wenn die Verlockungen leibhaftig mir zusetzen, wenn ich damit

³ Die eigentliche Interpretation vom Ende her; jetzt entsprechend der referierend anzeigenden Haltung bei den früheren Kapiteln nur Abhebung!

⁴ Conf. X 30, 41; PL 32, S. 796.

⁵ Ebd.

zu tun habe. Im Schlaf und Traum dagegen verfall ich ihnen schon, wo doch nur die ›Bilder‹ da sind. Schließt sich mit den Augen auch die ratio, die Möglichkeit freien Entscheidens, Auswertens, Stellungnehmens und Wählens? Und wie kommt es aber dann wieder, daß wir gleichsam die Vorsätze, die ergriffenen Haltungs- und Wahlrichtungen auch im Traum festhalten und den Verlockungen standhalten?

»Et tamen tantum interest inter meipsum et meipsum, intra momentum quo hinc ad soporem transeo, vel huc inde retrans-eo!«⁶ Es ist ein Unterschied, ein Abstand, eine Verschiedenheit zwischen Übergängen. (Und doch noch ist irgendwie bei allem ›Zwischen‹ ein ›Dasselbe‹; transire – retransire – ›sum‹, dies deckt auf: ›Faktizität‹.) Dieser Unterschied ist aber nicht nur ein solcher, daß ›ich‹ mich in den verschiedenen Situationen verschieden verhalte, sondern gerade durch ihn selbst erfahre, daß ich mich – im Traum zum Beispiel – so und so verhalten habe, daß ich nicht eigentlich selbst dabei war, so daß »evigilantes ad conscientiae requiem redeamus; ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus«⁷. Gerade im ›Übergang‹ machen wir eine merkwürdige Erfahrung an uns selbst, daß es solches gibt, quod nos non fecimus, was nicht *von uns* vollzogen ist, quod in nobis factum est, was aber doch an und in uns sich ereignet, vorgegangen ist, so zwar, daß wir darüber irgendwie betrübt sind, etwas, was in uns ist, was wir selbst ›sind‹ und doch nicht sind. – Begriff der *molestia*. – Zu beachten, in welchen Erfahrungszusammenhängen und demnach welchen zugehörig dieser ›Unterschied‹ (f) aufbläht[?] (›im Gewissen‹). Schon jetzt läßt sich sehen aus dem Erfahrenen: kein Nebeneinander. Nichts gesagt ist mit Zweifelt und Gespaltenheit und ähnlichem, sondern wie sich von da me ipsum, mein Selbstsein in seiner vollen Faktizität bestimmt. Das heißt, es wird notwendig, die Erfahrungen und Traumer-

⁶ Ebd.

⁷ Conf. X 30, 41; PL 32, S. 796 f.

fahrungen nicht als ›Vorgänge‹ zu nehmen, sondern in ihrem vollen faktischen Wie, in dem ich die Welt und mein Leben habe und bin. Man muß alle theoretisch ausgeformten Scheidungen wie Leib und Seele, Sinnlichkeit und Vernunft, Körper und Geist und dergleichen beiseite lassen. Der entscheidende Sinn der Phänomene liegt primär hier gar nicht.

c) Voluptas

Die languores animae [Mattigkeiten der Seele] sind in die Hoffnung auf die misericordia Dei gestellt, »ad pacem plenariam, quam tecum habebunt interiora et exteriora mea«⁸. In dieser Hoffnung ist ein bestimmtes Ideal – dessen Ursprung und ideales Sein – (die quies).

»Est alia malitia diei«⁹. Hier wird ganz deutlich, wie Augustin diese Erfahrungen sieht: Beschwerneisse seines Tages. Diese Täglichkeit (Tag und Nacht) umschließt Mahlzeiten und Erholungen. »Reficimus enim quotidianas ruinas corporis edendo et bibendo«¹⁰. Also wir tragen bei uns selbst eine indigentia. Wir sind ein corruptibile und schleppen an dieser Last. »Nunc autem suavis est mihi necessitas«¹¹. Ich mache aus der ›Notwendigkeit‹ – der lästigen und eine Bedürftigkeit bekundenden (immer in dieser vollen Erfahrungsbedeutsamkeit zu sehen) – ein Vergnügen. Das Bedürfen, Verlangen nach ist mir selbst angenehm. Und fames et sitis sind zwar und können sein dolores, »urunt, et sicut febris necant«¹², aber »voluptate pelluntur«¹³. Und da wir aus dem Verfügbaren diese Schmerzen heilen können: »calamitas deliciae vocantur«¹⁴. So verkehrt sich was, molestiae und

⁸ Conf. X 30, 42; PL 32, S. 797.

⁹ Conf. X 31, 43; PL 32, S. 797.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

malitiae sind *deliciae*. Speise und Trank sollen nur sein *medicamenta*, um ›mich‹ zu erhalten. (›*Ruina*‹, philosophisch-christlich: Hinscheiden, Vergehen – im Hinblick auf Unvergänglichkeit; der objektive griechisch-theoretische Aspekt im Begriff der Faktizität; Angewiesensein auf, Dringlichkeit, die mir gegenüber und in mir selbst da ist.)

»Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae.«¹⁵ Zu beachten wieder ein ›*transeo*‹. »Ipse enim transitus voluptas est, et non est alius qua transeatur quo transire cogit necessitas.«¹⁶ Die Bedürftigkeit und das Sicherhalten-Sollen fordern ihrem eigenen Sinn nach diesen transitus, er selbst ist dann aber eine *voluptas*; »adjungit se [. . .] periculosa iucunditas, et plerumque praeire conatur«¹⁷. (Der Übergang selbst wird mir wichtig; eine Bedeutsamkeit, worin ich lebe, und welche dann als die eigentliche die *necessitas* aufsaugt und Mahlzeiten nur so ›sehen‹ und erfahren läßt.) Die *voluptas* und das Nachgehen der *iucunditas* ist etwas, was in sich selbst eine Bewegungsmöglichkeit hat, und zwar eine solche, daß diese selbst als das eigentliche *τέλος* vor- und dazwischendrängt. »Nec idem modus utriusque est: nam quod salutis satis est, delectationi parum est. Et saepe incertum fit utrum adhuc necessaria corporis cura subsidium petat, an voluptaria cupiditatis fallacia ministerium suppetat. Ad hoc incertum hilarescit infelix anima [geht freudig nach, nimmt sie auf, eignet sie an als wertvoll, förderlich, bequem], et in eo praeparat excusationis patrocinium«¹⁸. (Die eigene Unsicherheit wird ausgebeutet für die Bequemlichkeit. – Die Faktizität, in der ich mich halte und mit ›Existenz‹ gebe, ist es, die *mir* selbst ins ›eigentliche‹ Existieren dazwischenläuft. Unsicherheit, Gefahr, Möglichkeit: ad quod hilarescit infelix anima. Modus der Bedeutsamkeit, der Vollzugsinanspruchnah-

¹⁵ Conf. X 31, 44; PL 32, S. 797.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Conf. X 31, 44; PL 32, S. 797 f.

me. ›Zwiespältigkeit‹. Unsicherheit der Entscheidung, »consilium [sichere Entscheidung] mihi de hac re nondum stat«¹⁹.)

»Non ego immunditiam obsonii timeo, sed immunditiam cupiditatis.«²⁰ »In his ergo tentationibus positus, certo quotidie adversus concupiscentiam manducandi et bibendi«²¹, gegen die bestimmte Richtung, gegen ein bestimmtes *Wie* dieses konkreten Umgehens mit. »Non enim est quod semel praecidere [abschneiden, abwerfen] et ulterius non attingere decernam, sicut de concubitu potui.«^{22, 23} (Concubitus: eine bestimmte Situation, aus der kann ich heraus, aber damit werde ich mich selbst nicht los.)

Wieder unterbricht eine charakteristische Meditation, drängt darauf, worauf es ankommt.

d) Illecebra odorum

Bezüglich der illecebra odorum komme ich mir vor, als könnten sie mir nichts anhaben. Sie kommen gleichsam nicht in meine Nähe, so daß ich mich mit ihnen abmühen müßte. »Ita mihi videor; fortasse fallor.«²⁴ Auf den ersten Augenschein, wenn ich mich so obenhin wie ein *jetzt* fixiertes, so und so geeigenschaftetes Ding in den Blick nehme, kommt es mir so vor. Aber ich habe mich in meiner Erbärmlichkeit nicht nur insofern zu beweinen, als ich sehe, wie ich in Unsicherheiten gestellt bin, sondern »et istae plangendae tenebrae, in quibus me latet facultas mea quae in me est: [. . .] plerumque occultum est«²⁵. Dieses Wissen um die Unsicherheit selbst²⁶ tappt im Dunkeln. Ich kann mich nicht einfach nur ansehen und liege dann offen vor mir. Ich

¹⁹ Conf. X 31, 44; PL 32, S. 798.

²⁰ Conf. X 31, 46; PL 32, S. 799.

²¹ Conf. X 31, 47; PL 32, S. 799.

²² Ebd.

²³ Immer wieder und ›notwendig da‹ ad reficiendam ruina.

²⁴ Conf. X 32, 48; PL 32, S. 799.

²⁵ Ebd.

²⁶ um mich selbst.

bin mir selbst verdeckt, »nisi experientia manifestetur«²⁷, wenn nicht der Erfahrungszusammenhang, d. h. das historische Erfahren in seiner ›Erstreckung‹ (die selbstlich orientierte, existenzielle Erfahrung), offenbar macht. Ich kann mich nie auf einen gleichsam stillgestellten Moment berufen, wo ich mich vermeintlich durchdrungen habe. Der nächste Augenblick schon kann mich zu Fall bringen und mich als ganz anderen offenbar machen. Deshalb ist das Michselbsthaben, sofern es überhaupt vollziehbar ist, immer nur im Zug und in der Richtung dieses Lebens, ein Vor und Zurück.²⁸ »Et nemo securus esse debet in ista vita, quae tota tentatio nominatur (Job. VII, 1), utrum qui fieri potuit ex deteriore melior, non fiat etiam ex meliore deterior.«²⁹ Das ›fieri potuit‹, Vergangenheit, was möglich wurde, und was ich in diesem Gewordensein bin, steht in einem ›fiat«³⁰, dem, was noch werden könnte. In dieser Erfahrungsrichtung also ist ursprünglich das Selbst zu suchen. In dieser und nur in dieser begegnet die tentatio. D. h. sofern sie da ist, muß das Leben, ista vita, so erfahren werden³¹, – das Selbst dabei genommen in der vollen Faktizität des Erfahrens. (Wie wenig ich mich so habe, und wenn – nach vorne –, dann in bedeutsamen Berechnungen.)

e) Voluptas aurium

Dieser ›Aspekt‹ des Faktischen liegt nun ersichtlich auch der Betrachtung über die voluptates aurium zugrunde³²: »omnes affectus spiritus nostri pro sui diversitate habere proprios modos in voce atque cantu, quorum nescio qua occulta familiaritate

²⁷ Conf. X 32, 48; PL 32, S. 799.

²⁸ Die Vergangenheit ebensowenig gleichgültig wie das ›Wovon‹.

²⁹ Conf. X 32, 48; PL 32, S. 799.

³⁰ meum fiat – ›es kann‹ – nur da im Erfahrungsvollzug des ›Kann‹. Welcher Sinnstruktur ist dieser?

³¹ sofern eine Versuchung erfahren wird, gewinne ich diese Situation. Was aber ist ›Versuchung erfahren‹?

³² Vgl. oben S. 204.

excitentur«³³. Sofern also diese familiaritas besteht, die Töne und cantus aber in sich selbst eine delectatio auslösen, die ein frui werden kann, quibus non est fruendum, wird das Leben in affectus spiritus immer zugleich in der Unsicherheit seines faktischen Vollzugs stehen. Sie tragen ob dieser konkreten Verflechtung selbst ihre eigene Gefährdung bei sich, und zwar eine solche, die als Förderung dienstbar sein kann, sofern gerade durch sie hindurch, in dem Miterfahren der Töne, die affectus spiritus noch ›lebendiger‹ werden. (Das Entscheidende hier also der Funktionssinn des Hörens bzw. dessen, was darin zugänglich wird für den affectus spiritus. – Hören von da gesehen.)

Das faktische unreflektierte Erfahren – in den Dienst gestellt, im Hinblick auf, in dem Halten in der Zuordnung auf – das summum bonum bzw. das Verhältnis des Selbst dazu. Dergleichen die theoretische Betrachtung der Töne selbst.

f) Voluptas oculorum

»Restat voluptas oculorum istorum carnis meae [caro – nicht das Geistige].«³⁴ Entsprechend ist das *Sehen* nicht bezogen auf pur sinnliche Gegenstände, es ist ein *Wie* des *Umgehens mit* (›in carne‹, in abgelöster, ungöttlicher, ungeistiger, nicht existenziell bekümmertes, nicht eigentlich selbstweltlich um die beata vita bekümmertes Orientierung); wie denn überhaupt bei der Betrachtung der ›Sinne‹ im Zusammenhang der tentationes das, *was* sie zum Erfahren bringen, in einer eigentümlichen – vielleicht gerade der echten, existenziell entscheidenden – gehaltlichen Sinncharakteristik steht. Es kommt nicht auf neue regionale Bestimmungen des Inhalts, des stofflichen Was und Gehalts an, sondern als ›Möglichkeit eröffnend‹ – aber so, daß gerade die Versuchung darin liegt, die Möglichkeiten beiseite zu

³³ Conf. X 33, 49; PL 32, S. 800.

³⁴ Conf. X 34, 51; PL 32, S. 800.

setzen und im *Wirklichen*, dem Bedeutsamen, sich festzunisten³⁵ –, als ›einen möglichen Fall bei sich führend‹.

Und hier bei der *voluptas istorum oculorum* liegt die Betonung auf dem ›*amant oculi*‹, was gerade sie suchen: »*pulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores*«³⁶ – *lux*. Die Hingabe an ist so, daß dieser Besitz ganz vertraut und selbstverständlich wird. Gestalt und Farbe sind *totis diebus da. Lux, regina colorum*, »*multimodo allapsu blanditur*«³⁷. »*Insinuat autem se ita vehementer, ut si repente subtrahatur, cum desiderio requiratur; et si diu absit, contristat animum.*«³⁸ (Transitus! Vgl.: »*Non autem sentio sine quo esse aut aequo animo, aut aegre possim, nisi cum abfuerit.*«³⁹ – Wie ich mich im Haben, Umgehen mit . . . verhalte, wie und wieweit es mich angeht, wie und wieweit ich verflochten und verstrickt bin.)

Das faktische Erfahren hat sich in *der* Richtung so festgemacht, daß es ihm daran liegt hinzuzufügen, die Bedeutsamkeiten zu steigern, d. h. die Mannigfaltigkeiten und den Wechsel des Verfügbaren, ›das Neue‹, zu vermehren. (In dieser Vermehrung und Veränderung zeigt sich, wie wichtig das genommen wird, und wie es ein Leben ausfüllen kann.⁴⁰)

g) *Operatores et sectatores pulchritudinum exteriorum*

Homines: »*foras sequentes quod faciunt*«⁴¹ (cadunt in ea quod valent), was sie zuwege bringen, darin setzen sie sich fest und folgen dem. »*Quam innumerabilia [. . .] addiderunt homines ad*

³⁵ in die *Bedeutsamkeitsberechnung* ableiten lassen.

³⁶ Conf. X 34, 51; PL 32, S. 800.

³⁷ Ebd.

³⁸ Conf. X 34, 51; PL 32, S. 801.

³⁹ Conf. X 37, 60; PL 32, S. 805.

⁴⁰ Ein eigentümlicher Situationsübergang im faktischen Leben. Die Direktion liegt in der Bedeutsamkeit selbst. Der Situationscharakter ist fast aufgeschluckt. Der Sinn von ›wirklich‹ hat in solcher Bedeutsamkeit seine Stätte.

⁴¹ Conf. X 34, 53; PL 32, S. 801.

illecebras oculorum«⁴², die operatores et sectatores pulchritudinum exteriorum [die ›Betriebsmacher‹] usum necessarium atque moderatum longe transgredientes: Verfolgen, Fortgang, neue Erfüllung suchen im Abfall, endlos. Das Bedeutsame wird so erfahren, daß es selbst aus sich und aus dem Fortgang an ihm sich selbst genügt. (Es übernimmt die Rolle der Sinngebung für die Faktizität.)

Zwar nehmen sie »ab illa pulchritudine [. . .], quae super animas est [per quas pulchra trajecta in manus artificiosas – Plotin], [. . .] approbandi modum, non autem inde trahunt utendi modum«⁴³. Es wird eine Berufung auf einen übergeordneten Sinn, eine Bedeutung, einen Wert lebendig, wo es darum geht, die faktische Bedeutsamkeit und entsprechende Schätzbarkeit und die eigene Leistung zu messen. Aber dieser übergeordnete Sinn ist dadurch selbst in den Dienst der Geschäftigkeit genommen. (Diese Steigerung ist dann doch wieder nur eine versteckte Berechnung desselben Vollzugssinnes, oder aber nicht radikal durchgeklärt. Der kulturphilosophische Ausläufer und Spitze: die Idee der Kultur, der Kulturfortschritt, der Aufstieg des menschlichen Geistes, und wie sich diese Utopien nennen. – Man begnügt sich nicht nur mit dem Genuß und dem Kenner-tum, sondern im selben Zuge wird noch eine große weltanschauliche Theorie draufgesetzt, eine – wengleich mythische – ›Vertiefung‹, um durch die Berufung darauf immer noch zu steigern. Aber die Haltung zu dem, woher man die Berufung nimmt, zu dem, worin man sie gründet, ist die in carne, – auch in die Bequemlichkeit genommen. Man schließt vor der Möglichkeit einer solchen selbstlich relevanten Haltung die Augen, um sich nicht stören zu lassen.)

Sectatores pulchritudinum exteriorum: fortitudinem suam non ad te custodiant [. . .] eam spargant in deliciosas lassitudi-

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

nes⁴⁴. Die Sicherheit und Lebendigkeit des Bekümmerns- und Einsatzvollzuges verwahren sie sich nicht für sich selbst in ihrem Bezug zu Dir, sondern verstreuen sie und geben sie leicht aus in die vergnüglichen Erschlaffungen und genießerischen Faulheiten. Sie haben sie nicht mehr verfügbar für eine eigentliche Entscheidung. Sie versagen, wobei sie sich mitweltlich aber als *Genießer und Kenner* dieser Dinge eine erborgte Bedeutung und Pose geben und so tun, als wären sie mit dem Sinn der Welt und den Geheimnissen des Lebens vertraut und verschwistert. (Entscheidend ist das Wie und der Vollzug der Direktion der *fortitudo*. – Die selbstliche Tüchtigkeit: das Können, Vermögen, Verfügbare vollzugshafter Möglichkeiten selbstlichen Existierens.)

»Istis pulchris gressum innecto«⁴⁵ – überall und immer verstricke ich mich in diese schönen lockenden Dinge, so wie es faktisch im Leben an möglichen Situationen und Fortgangs-, Genuß- und Beschäftigungsmöglichkeiten sich herandrängt. Diese Charaktere des Erfahrenen im Wie des Erfahrens in *carne*. »Ego capior miserabiliter«⁴⁶, elendiglich, erbärmlich werde ich hineingerissen. »Haereo in ubique sparsis insidiis«⁴⁷ und verliere so die echte und eigentliche Orientierung an der *lux vera, illa pulchritudo* »cui suspirat anima mea die ac nocte«⁴⁸, *deus decus meum*.

»O lux quam videbat Tobias, cum clausis oculis istis filium docebat vitae viam, [. . .] Aut quam videbat Isaac [. . .], cum filios non agnoscendo benedicere, sed benedicendo agnoscere meruit.«⁴⁹ (Das *benedicere* macht sehend im eigentlichen Sinne.) – »Erigo ad te invisibiles oculos«⁵⁰ (*amantes!*). – »Ipsa est

⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Conf. X 34, 52; PL 32, S. 801.

⁴⁸ Conf. X 34, 53; PL 32, S. 801.

⁴⁹ Conf. X 34, 52; PL 32, S. 801.

⁵⁰ Ebd.

lux, una est, et unum omnes qui vident et amant eam.«⁵¹ (Vgl. In Joh. Ev. Tract. I, n. 18,19.)

§ 14. Die zweite Form der *tentatio*: *concupiscentia oculorum*.
Fünfunddreißigstes Kapitel

a) Videre in carne und videre per carnem

Alia forma tentationis: ›concupiscentia oculorum‹, ›curiositas supervacanea cognoscendi¹. Inwiefern gibt es hier eine andere Form der *tentatio*? Betrifft sie eine von den besprochenen verschiedene Weise des Erfahrens, und inwiefern ist sie verschieden? Nicht nur so verschieden wie das Sehen vom Hören und dieses vom Schmecken, sondern anders. (Faktisches Leben: in welcher Sinnhinsicht? Weil man sich über den Sinn solcher Scheidungen, wie sie nun einmal terminologisch vorliegen, nicht klar ist, sondern vermögenhaft und bereichsmäßig ›trennt‹, kommt man zu Vexierfragen. – Sinnlichkeit ist ein Wie des *vollen* Erfahrens.)

In allem Erfahren als *curare* ist die Grundtendenz *delectatio* (*uti – frui*), ein verschieden charakterisiertes *curare*, mitgegeben, also immer ein bestimmter *appetitus*, ein Anstreben von etwas (formal – sonst mehrdeutig, gefährlich). In den vorgenannten Versuchungsmöglichkeiten ist der *appetitus* gerichtet auf ein *oblectari*: zum Zeitvertreib sich ergötzen an, umgehen mit dem, was an gehaltlichem Was gerade durch die Sinne selbst (emotional) zugänglich wird. Eine *cupiditas se oblectandi in carne* selbst. Die *delectatio* folgt dem Wie des Bezugssinnes der Sinnlichkeit, der im Gehaltlichen als solchem bleibt, und zwar in der Weise des genießenden Auskostens und darin und davon Fortgezogenwerdens. Das ›Gesehene‹ und ›Gehörte‹ hat hierbei den gehaltlichen Sinn des Sehens gemäß Genossenem.

⁵¹ Ebd.

¹ Vgl. Conf. X 37, 60; PL 32, S. 804.

Nun aber gibt es *per eosdem sensus* eine andere *cupiditas*: »non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem«². Die Sinnlichkeit hat jetzt eine andere Funktion: *per carnem*. Das betrifft sie so, daß sie nach ihrem vollen Sinn in den Sinncharakter des Zugangs und der Zugangsleistung tritt (nur dieser herrscht jetzt), so zwar, daß der Zugang im *appetitus des experiendi* steht. *Haec concupiscentia est »in appetitu noscendi«*³, des kenntnisnehmenden, kennenlernenden Erfahrens, des *Sich-umsehens* (nicht Umgehens) in den verschiedensten Bereichen und Feldern, »was da los ist«. *Curiositas*, Neugier, »*cupiditas, nomine cognitionis et scientiae palliata*«⁴ (»*pallium*« wohl: griechischer Gelehrter und Philosoph), sich umhängend den Mantel des Tiefsinns und der absoluten Kulturnotwendigkeit der besonderen Leistungen. (Das genußhafte Sehen und Hören ist das faktische; genußhaft ist es so selbstverständlich, daß wir es gar nicht mehr »sehen«, oder aber auch verdeckt und versteckt, insofern man sich etwas vormacht. – Sehen und Hören geben dem Gehaltlichen, der erfahrenen Bedeutsamkeit, die *Grundartikulation*.)

Voluptas bzw. *cupiditas oblectandi* sectatur pulchra, canora, suavia, sapida, lenia. *Curiositas* bzw. *cupiditas experiendi* sectatur etiam his contraria (*noscendi libidine – non ad subeundam molestiam*).⁵ D. h. für diese kommt das Umgehen mit . . . primär gar nicht in Frage. Auch das, was *nicht* dem weltlich faktischen Genießen positiv Erhellung gibt, ja sogar der Gegensatz dazu, wird intendiert, weil ja die Intention eine solche ist, daß sie sich den Gehalt des Was so zugänglich macht, daß er ihr nichts anhaben kann, vom Leibe hält, aber gerade dabei sich ansieht – und nur ansieht –, und ein Sichbewegenlassen erst auf dem Grunde dieses Sich-vom-Leibe-Haltens möglicherweise gesucht wird. Und eigentlich kommt es nicht auf den Gehalt,

² Conf. X 35, 54; PL 32, S. 802.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. Conf. X 35, 55; PL 32, S. 802.

sondern auf den ›Bezug‹, und zwar auf den bloßen Bezugsvollzug als solchen an.

b) Das neugierige Sich-Umsehen in der Welt

Das *bloße Sehenwollen*, die nackte Neugier ist der beherrschende Sinn, und gerade dann, wenn sich die Erfahrung emotional betont vollzieht: Furcht, Schrecken, Gruseln. Die Ausformungen dieser Grundstellung zu den Gegenständen sind mannigfaltig (Kino).

»Hinc etiam, si quid eodem perversae scientiae fine per artes magicas quaeritur.«⁶ In dieser Neugier (im bestimmten Betonen einer Erfahrungsmöglichkeit und im bestimmten Vollziehen ihrer) liegt auch das Verfallen auf und das Sichbeschäftigen mit Magie, Mystik und Theosophie. *Finis delectationis* ist perversa scientia, die alle Kritik über den Vollzugssinn ihrer selbst vom Ansatz her schon aus der Hand gegeben hat.

»Hinc etiam in ipsa religione Deus tentatur, cum signa et prodigia flagitantur, non ad aliquam salutem, sed ad solam experientiam desiderata.«⁷ (Gott muß sich gefallen lassen, ein Faktor im menschlichen Experimentieren zu werden. Er muß einer forschen und wichtiguerischen, pseudoprophetischen Neugier Antwort geben, d. h. ein neugieriges Sichumsehen bezüglich seiner, das seinem Gegenstandssinn sich *nicht* fügt, d. h. Un-fug ist.)

Warum ist diese concupiscentia als concupiscentia oculorum verstanden und bezeichnet? »Oculi autem sunt ad cognoscendum in sensibus principes, [. . .] Ad oculos enim proprie videre pertinet.«⁸ (Sofern die Sinnlichkeit den Leistungssinn des Kenntnisnehmens hat, muß unter ihren verschiedenen Weisen dem *Sehen* die erste Stelle zugesprochen werden.) »Utimum au-

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

⁸ Conf. X 35, 54; PL 32, S. 802.

tem hoc verbo etiam in caeteris sensibus, cum eos ad cognoscendum intendimus⁹, wenn wir der Sinnlichkeit die volle Sinnrichtung und Sinnfunktion des Erkennens geben, die sie nicht ohne weiteres und immer und primär als solche schon hat.

»Cum aliquid cognitionis explorant«¹⁰, wenn die Sinne etwas Erkenntnismäßiges, Erkenntnisgegenständliches als solches ausforschen, zugänglich machen sollen, dann bezeichnen wir ihren Bezugssinn – und entsprechend den vollen Sinn – als *Sehen*. Denn caeteri sensus [videndi officium] sibi [. . .] usurpant [maßen sich an, sprechen sich zu], in quo [officio videndi] primatum oculi tenent.^{11, 12} (Sehen heißt, einen Gegenstand als Gegenstand vorgeben.)

Wenn wir kenntnisnehmend feststellen wollen, auf etwas als vorhanden – als daseiend und wie daseiend – hinweisen wollen in den Bereichen dessen, was durch die Sinne in *ihrer* Bezugssinnweise (die keine des experiri ist) zugänglich wird: »Neque enim dicimus, Audi quid rutilet; aut, Olfac quam niteat; aut, Gusta quam splendeat; aut, Palpa quam fulgeat.«¹³ (Hier sind die Bestimmtheiten auf lux bezogen, denn ›lux‹ ist das Gesehene, das Gegenständliche qua bloßes Gegenständliches.)

»Videri enim dicuntur haec omnia«¹⁴, d. h. was im (konkret nicht ausdrücklich abgehobenen) Sehen zugänglich wird, wird nie bezüglich der kenntnisnehmenden Erfassungsbezugsweise anders denn als ›Sehen‹ bezeichnet. Die anderen Bezugssinne werden für die Zugangsleistung nicht in Funktion genommen, wohl aber umgekehrt hat das Sehen den Sinn des (Gegenständliches) Zugänglichmachens im abgehobenen Sinne des bloßen Kenntnisnehmens. Dagegen sagen wir: »Vide quid sonet; vide

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² haben eigentlich nicht diesen Leistungssinn?!

¹³ Conf. X 35, 54; PL 32, S. 802.

¹⁴ Ebd.

quid oleat; vide quid sapiat; vide quam durum sit.«¹⁵ (Hier handelt es sich um eine Mannigfaltigkeit des nicht eigentlich Sichtlichen, d. h. des Gegenständlichen als solchen, sondern es wird es erst im Sehen; im ›Sieh‹, im Mitvollzug erfährt es die bezugshafte beziehungsweise gehaltliche Modifikation.) Das ›Sieh‹ ist seinem Sinne nach: bloß hinsehen auf, betrachten, sich zur kenntnismäßigen Gegebenheit bringen, sich etwas ausdrücklich als Gegenstand des bloßen Kenntnisnehmens Objekt werden lassen. (»Generalis experientia sensuum«¹⁶, das kenntnisnehmende und kenntnisgebende Erfahren in der Sinnlichkeit allgemein: ›Sehen‹.)

Das ›Sehen‹ hat in officio videndi bzw. cognoscendi den Primat. Wo also das konkrete faktische Erfahren seinem Sinne nach ist und eine abgehobene Kenntnisnahme intendiert (diese wieder dann in verschiedener Abzweckung), da ist die delectatio videndi lebendig, die eine concupiscentia sein kann. Inwiefern? Der Bezugssinn als solcher ist eigenwillig, und eigenwillig und primär ist dann der volle Sinn des videre, er bestimmt alle faktischen Erfahrungen bis in die entscheidenden und letzten. (Der eigenwillige Bezugssinn setzt sich weg über die immanente selbstliche Vollzugsinterpretation seiner existenziellen Relevanz. Er schert sich nicht nur nicht darum, sondern dirigiert selbst alles Leben. – Bei Augustin nun die Eigenwilligkeit wohin und von wo weg?)

Diese forma tentationis ist multiplicius periculosa. »Quando audeo dicere nulla re tali me intentum fieri ad spectandum, et vana cura capiendum?«¹⁷ (In der Neugier, in dieser Bezugsrichtung ist prinzipiell alles zugänglich; hemmungslos.)

»Cum enim hujuscemodi rerum conceptaculum fit cor nostrum, et portat copiosae vanitatis catervas.«¹⁸ : Höhlen, Verstecke

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Conf. X 35, 56; PL 32, S. 802.

¹⁸ Conf. X 35, 57; PL 32, S. 803.

für die Aufnahme und das Insichbergen gottloser Eitelkeiten.¹⁹ (Ein Hauptweg und ›daseiende‹ Gelegenheit der Zerstreung! ›Im Leben‹, Verkehr des Menschen mit Gott: was geschieht da [nicht] alles! – Interjektionen der Neugier durchsetzen die faktischen Erfahrungen.)

§ 15. Die dritte Form der tentatio: ambitio saeculi
Sechsdreißigstes bis achtunddreißigstes Kapitel

a) Vergleich der beiden ersten Formen der Versuchung

»Tertium tentationis genus cessavit a me, aut cessare in hac tota vita potest?«¹ In den beiden ersten Formen der tentatio sind die situationsbestimmenden Erfahrungsbezüge: 1. das genußhafte *Umgehen* mit, 2. das neugierige, nur kennenwollende *Sichumsehen* in. Worauf diese Erfahrungsbezüge eigentlich zielen, ist ein wesentlich Umweltliches und nicht Selbstliches, denn auch wo in (1) sowohl wie in (2) Mitweltliches – diese und jene Menschen in der und der Lage – Gegenstand des Umgehens sind bzw. vor allem Gegenstand des Sichumsehens nach, des neugierigen Kennenlernenwollens, Bekanntseindürfens mit, des Von-ihm-Wissens, bleiben diese – das ist gerade das Charakteristische der sie betreffenden Erfahrungsbezüge – in einem wesentlich umweltlichen *Objekt*charakter (Bedeutsamkeit). (Und dies so ›objektiv‹, daß sie gerade das Aufgehen ermöglichen und bewerkstelligen.)

Was an mitweltlichen Bezügen aufkommt, wird in den bestim-

¹⁹ »Aut aliquid nos reducet in spem, nisi tota misericordia tua, quoniam coepisti mutare nos?« (Conf. X 36, 58; PL 32, S. 803). Eine wichtige Anrufung! Misericordia! Vertrauen. Selbst unser Beten ist etwas, was wir eigentlich »inter contemnenda deputabimus« (ebd.). – »Me primitus sanas a libidine vindicandi me« (ebd.). Selbstgerechtigkeit! – »Compressisti a timore tuo superbiam meam, et mansuefecisti iugo tuo cervicem meam. Et nunc porto illud, et lene est mihi, [...] et nesciebam quando id subire metuebam« (a.a.O., S. 804). – In der superbia und Eigenliebe.

¹ Conf. X 36, 58; PL 32, S. 804.

menden Erfahrungsbezug des Umgehens bzw. Umsehens hineingenommen. Das besagt hinsichtlich des Wie des selbstweltlichen oder gar selbstlichen ›Dabeiseins‹, daß das Selbst qua Selbst im Erfahrungsvollzug sich nicht vollziehend artikuliert.² Bei (1) geht es im Umgehen mit bzw. in dem, womit es umgeht, auf (›Aufgehen‹: ein eigenes Phänomen!). Bei (2) geht es zwar nicht auf, kommt aber ebensowenig zu sich selbst. Das Eigentümliche des Phänomens ist hier gerade, daß es weder ein Aufgehen wie bei (1) noch ein Sichhaben ist, so also, daß es im Grunde nicht ›da ist.‹³ (Das Dasein, das Selbst, das Wirklichsein des Lebens ist ein Aufgehen. Das Selbst wird von der Welt gelebt, und gerade dann am stärksten, wenn es in solchem Dasein meint, eigentlich zu leben. Dieses ›Gelebtwerden‹ ist ein besonderes Wie der Faktizität und nur vom eigentlichen Existenzsinn her zu explizieren.)

Bei der 3. Form der tentatio ist das Selbst in bestimmter Weise vollzugsmäßig artikulierend, sofern es ausdrücklich um es selbst geht, es im eigentlichen Sinne wichtig genommen werden soll, es ›dabei‹ ist, d. h. die *Eigenbedeutsamkeit* wird finis delectationis.⁴ Es geht um die Selbstgeltung im faktischen Erfahren, d. h. in den mitweltlichen Lebenszusammenhängen, schließlich aber auch in den selbstweltlichen. Der Bezug zur Welt ist hier der mitweltliche, überhaupt selbsthaft weltliche.

b) Timeri velle und amari velle

Augustin setzt die Betrachtung ein mit dem »timeri et amari velle ab hominibus«⁵. Ferner bezeichnet er als »quotidiana fornax nostra« (horum tentationum) die »humana lingua«⁶. Diese

² nicht vollziehendes Artikulieren des Selbst – die Weisen ›des Dabeiseins‹.

³ ein Aufgehen im Sichumsehen.

⁴ Vgl. »Sermo autem ore procedens, et facta quae innotescunt hominibus, habent tentationem periculosissimam ab amore laudis« (Conf. X 38, 63; PL 32, S. 806).

⁵ Conf. X 36, 59; PL 32, S. 804.

⁶ Conf. X 37, 60; PL 32, S. 804.

beiden Bestimmungen weisen deutlich in den mitweltlichen Erfahrungszusammenhang. Das *curare* dieses Erfahrens ist geschäftig um das Gewinnen einer bestimmten Position des Erfahrenden im Verhältnis zur Mitwelt. Es ist ein *velle*: wollen, anstreben, bewußt das Leben so ins Werk setzen, daß man dadurch bei anderen gefürchtet bzw. geliebt ist. Die eigene Welt (>Welt< phänomenologisch: das, worin ich lebe), d. h. die Welt des eigenen Wirkens und Leistens, die *Selbstwelt* (nicht etwa das Selbst im eigentlichen Sinne) drängt sich dabei vor; sie nimmt sich heraus. In diesem *velle* sieht sich das Erfahren selbst in den Augen, Ansprüchen, Urteilen, Geschmack bzw. Unvermögen, Wankelmütigkeit und Dummheit der anderen. Im *timeri et amari velle* spielt sich die Selbstwelt auf in einer von ihm besonders gesehenen mitweltlichen Situation. Es geht um das In-mitweltlicher-Geltung-Sein. Im *timeri velle* sieht man sich als den Überlegenen und müht sich um eine solche mitweltliche Durchsetzung. Im *amari velle* nimmt man sich heraus als den Wertvollen, der die Schätzung der anderen verdient. – Beides kann Ausdruck einer gewissen inneren Vehemenz der Existenz sein, aber ebensowohl und meist motiviert in feiger Schwäche und Unsicherheit, Anlehnsbedürftigkeit des Mitgehendürfens oder verdeckendem Vorbeugen und Abschieben der Auseinandersetzung. (Im Nachgeben bei dieser *tentatio* geht das Selbst für sich selbst in einer ganz eigenen Weise verloren. Entsprechend ist hier das Gewinnen und Finden, entsprechend die Möglichkeit des Wissens und der Klarheit um sich selbst.)

Die Charakterisierung der Sprache, genauer des Redens, des Sichmitteilens und Vernehmens als Herd dieser Weise von *tentatio*, führt den mitweltlichen Erfahrungszusammenhang auf die entscheidende Weise des *Vollzugs* mitweltlichen Erfahrens zurück. Zugleich ist damit angedeutet, wie gerade in dieser Vollzugsweise ihrem eigensten Sinne nach die Möglichkeiten des Sichversteckens, Spielens usf. besonders groß sind.

Augustin bezeichnet ein Leben, in dem diese Erfahrungszusammenhänge, die mitweltlichen, von einem solchen curare durchherrscht sind, als eine *misera vita*, ein erbärmliches Leben, und eine *foeda iactantia*, eine schändliche Überheblichkeit.⁷

Nun ist aber wie bei den anderen Formen der Versuchung so auch hier die Richtung der Versuchungsmöglichkeiten, der mitweltlichen, und zwar dieser bestimmten, wo es um lieben und fürchten bzw. geliebt- und gefürchtetwerden geht, in der Faktizität des Daseins mit ›da‹.⁸ Sie ist ihrem Sinn nach Eingestelltsein der Erfahrungsbezüge in die Bedeutsamkeiten der mitweltlichen Erfahrbarkeiten: »propter quaedam humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus«⁹. Damit sind wir auf eine neue Weise der Sinnmotivation der *molestia* in der Faktizität gestoßen. (›Necessarium‹, der Faktizitätssinn: immer (?) im faktischen Leben ›da‹ – ›unausweichlich‹, d. h. der Ernst der Existenz muß ›notwendig‹ aus seiner eigenen vollen Vollzugsmöglichkeit her darauf gerichtet sein, sich darum zu bekümmern. Eine Bekümmerrichtung, und zwar eine mit der ›Welt‹-Erfahrung mitgegebene.)

Die verschiedenen, den Formen der *tentatio* zugehörigen und diese eigentlich bestimmenden Sinne der *molestia* mögen kurz zusammen betrachtet sein¹⁰: Das *selbstliche Dasein*, die Existenz, trägt in verschiedener Weise an einer *molestia*, ist ihr verhaftet und bestimmt sich damit in seiner Faktizität. Verhaftetsein des selbstlichen Daseins mit der *molestia* ist eine objektive Charakterisierung. Für die radikale Fassung der hier begrenzenden Phänomenzusammenhänge ist es entscheidend, das Problem im Ansatz schon sinnmäßig zu führen.

Augustin hat aus Gründen, die hier nicht weiter erörtert sein sollen, die Problematik nicht so angesetzt, wenn auch gerade das

⁷ Vgl. S. 242 ff.

⁸ eine *necessitas*.

⁹ Conf. X 36, 59; PL 32, S. 804.

¹⁰ Faktizität, *molestia*; – Situation und Ursprungsbestimmung der jeweiligen Explikation.

Problem der *tentatio* wertvolle Fingerzeige gibt, sofern man das Problem gesehen hat.

Die *molestia* ist kein Objektstück – ein Bereich von Seiendem, vorhanden in irgendeinem Sinne theoretischer Naturobjektivierung –, sondern bezeichnet ein *Wie* des Erfahrens, und zwar als solches *Wie* charakterisiert sie das *Wie* des faktischen Erfahrens, soweit wir sie jetzt in Betracht nehmen in Anmesung an unsere besondere Aufgabe, zum mindesten in verschiedenen Hinsichten, d. h. den vollen Sinn der Faktizität, das Vollsinnige meint. *Wie* wir es selbst erfahren können in der heutigen Situation, ist damit nicht ausgemacht. Vielleicht fehlt gerade die eigentliche Sinnbestimmung, das Historische, in der ausdrücklichen Problemartikulierung.

Die in der Sinnverschiedenheit von *molestia* angezeigten Weisen faktischen Erfahrens selbst sind kein ordnendes Nebeneinander, sondern ihre formale Beziehung ist selbst wieder nur ein *Wie* des Erfahrens und Artikulierens der *Faktizität*, das vollzugshafte Ausmachen dieser.

Es sollen jetzt nur zusammennehmend die Explikationsrichtungen des Phänomens der Faktizität angezeigt werden, und zwar 1. in der Beschränkung auf das hier bei Augustin Vorfindliche, 2. vor allem in der Beschränkung, daß die Ansatzproblematik der Explikation, die ein wesentliches Stück ihrer ausmacht und gerade den eigentümlichen Sinn der Faktizität mitausdrückt, nicht besprochen wird, und 3. die Problematik des Zusammenhangs dieser Weisen faktischen Erfahrens mit dem eigentlichen Ursprungssinn und letzten Vollzugssinn einer Faktizität, faktischer Existenz. Mit der Angabe der drei Beschränkungen sind aber zugleich drei Untersuchungskreise der Faktizität und Existenzproblematik angezeigt.

(Die ›*Wie*‹ des ›eigenen‹, selbstlich vollen Seins. Faktisches Leben: Vorkommen, Vorhandensein, Dasein, ›Lage‹ bzw. Sorge der Lage – dieses ›bzw.‹ auch bei den anderen –, Dabeisein, Existieren; weder Schichten noch Stufen; überhaupt nicht ordnungshaft zu artikulieren. In dem Anders der echten Artikula-

tion und dem phänomenologisch radikalen Aufdecken der Problemzusammenhänge liegt die Schwierigkeit, aber auch der entscheidende, nur jeweils vollzugsgeschichtlich zu interpretierende Sinn. – Sofern die Problematik den Sinnursprung in der Existenz hat – diese selbst vollzugsgeschichtlich faktisch –, sind alle in dieser Problematik aufzudeckenden Sinnexplikate *Existenzialien*, d. h. formal gesehen ›Kategorien‹, und zwar *vollzugsgeschichtlich hermeneutische*, nicht einstellungshafte Ordnungskategorien. Formaler Sinn von Kategorie: λέγειν. – Jedes der obigen ›Wie‹ gibt für sich selbst, einstellungshaft abgesetzt und dann sachhaft genuin betrachtet, einen Kreis von *Objektivitäten* verschiedenen Sinnes; wichtig für den ›Aufbau‹ der objektivgeschichtlichen Objektivität.)

c) Amor laudis

Das Sich-in-Geltung-setzen-Wollen ist motiviert und im Vollzug gehalten durch eine bestimmte *Selbstwichtignahme*: »ab amore laudis, qui ad privatam quamdam excellentiam contrahit emendicata suffragia«^{11, 12}. Und diese Selbstwichtignahme wirkt sich aus in der weltlichen Erfahrung als Geschäftigkeit (cura) um Zueignung von Lob, ein bestimmtes ausdrückliches nicht nur Für-wert-Halten, sondern vor anderen bzw. ihm selbst Für-wert-Erklären, also ausdrücklich In-Geltung-Versetzen und In-Geltung-Bringen innerhalb der Mitwelt und des faktischen Leistens und Könnens. Daher nun das Vorwalten von laudare, laudari und laudatio in den nächsten Betrachtungen.

Diese Geschäftigkeit um Lob, mitweltliches In-Geltung-Stehen, ist eine cura um das Gefallen. D. h. diejenigen, von denen das einen selbst betreffende Gefallen ausgeht, die einen so erfahrend in ihrer eigenen Mitwelt halten, werden nun selbst wichtig: »Divitiae [Reichtümer, Bedeutsamkeiten] vero quae ob

¹¹ Conf. X 38, 63; PL 32, S. 806.

¹² Herausragen – Herausnehmen?

hoc expetuntur, ut [ambitioni] [. . .] serviant.«¹³ Homo movetur laudibus humanis, d. h. der eigentliche Motivherd für das eigene Leben konzentriert sich in dem In-Geltung-Stehen voll bei der Mitwelt. (Der besondere Leistungszusammenhang des Lebens erhält seine primäre Direktion von der Bemühung um Beistellung konkreter Möglichkeiten des Sich-in-Geltung-Setzens und da Haltens.) Auch hier – nur in einer versteckteren und gefährlicheren Weise – wird man gelobt, statt selbst zu loben, wobei aber gerade das eigene Leben so gesehen wird, als sei es ein eminent wichtiges und in der Eigenleistung verdienstes.

Das Nachgeben der Versuchung gegenüber wird nun – *axiologisierend* – expliziert als ein Verlegen der Richtung des placere. Foeda iactantia. »Hinc fit vel maxime non amare te, nec caste timere te.«¹⁴ Gottesliebe, Furcht. Gott selbst wird nicht mehr entscheidend wichtig genommen; amplius placet ein anderes. (Wegverlegen der cura aus der Richtung auf summum bonum; amor maximus und timor castus nicht vollzogen.)

»Et a veritate tua gaudium nostrum deponamus, atque in hominum fallacia ponamus.«¹⁵ (Wichtig für die rechte Fassung der veritas Dei.) Deponere: die Richtung der cura bzw. Werthalten und Ansetzen des finis wegverlegen, und ponere: hinverlegen in die Gesinnung der Menschen, sich bemühen um das ›Wie-sie-von-uns-Denken‹, wie und als was wir bei ihnen im Kurs stehen, sich dort mit den Aspirationen seines faktischen Lebens festsetzen.

»Libeatque nos amari et timeri, non propter te, sed pro te.«¹⁶ Es ist uns lieber, gefällt mehr, wir ziehen vor, geliebt und geschätzt zu werden statt Deiner, an Deiner Stelle. Du wirst zurück- und aufseitegesetzt. (Nicht Deinetwegen, so daß jedes bonum an uns selbst eigentlich und nur geschätzt und gelobt

¹³ Conf. X 37, 60; PL 32, S. 805.

¹⁴ Conf. X 36, 59; PL 32, S. 804.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

wird als *bonum tuum*.) – In all dem »instat adversarius verae beatitudinis nostrae«¹⁷ die Möglichkeit einer *falsa beatitudo*; um diese geht es bei der *tentatio* immer.

d) Die echte Richtung des *placere*

Wie ist nun der Zusammenhang dieses Vorziehens und Nachsetzens mit dem *laudari*, der hier in Betracht kommenden Weise des eigentlich daseienden (existenziellen) In-mitweltlicher-Geltung-Seins? *Peccator* (*homo!*) non »laudatur in desiderii animae suae, [. . .] laudatur homo propter aliquod donum quod dedisti ei.«¹⁸ Sofern also überhaupt der Mensch im Lob steht, für wichtig und wert genommen und erklärt wird, geschieht das nicht auf Grund der eigenen Bekümmernissen und Vorsetzungen und nicht auf diese hin. Er hat nichts, was er je als Lob verdienend beibringen könnte, und wenn er solches hat, hat er es empfangen: das *donum*, Gabe, Ausstattung. Verfügbare Be-deutsamkeit bezüglich seiner selbst ist ein *donum Dei*.¹⁹ (Besonderer Erfahrungsvollzug, nicht nur objektiv zu sehen.)

So kommt es, daß vor Gott eigentlich *melior est* »ille qui laudavit, quam iste qui laudatus est«²⁰, denn illi (qui laudavit) »placuit in homine donum Dei«²¹. Der hat die echte Richtung des *placere*, die echte Weise des Vorziehens; er vollzieht das Lob im Hinblick auf das *donum* als *donum Dei*, d. h. das *laudare* bezieht er eigentlich auf Gott, das *summum bonum*.

Dagegen »huic [qui laudatus est] amplius placuit donum hominis quam Dei«²². Das *donum hominis* ist das *laudare*, die *laudatio* selbst (als vom Menschen kommend). Augustin interpretiert näher: »at ille plus gaudet sibi laudari se, quam ipsum

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ »gratia«, vgl. S. 237 (»iustitia«)

²⁰ Conf. X 36, 59; PL 32, S. 804.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

donum habere unde laudatur«²³. Das Sichfreuen am Gelobtwerden als solchem ist ein Sich-selbst-Wichtignehmen und im Zusammenhang der *tentatio* ein Abfall, da vor Gott der Mensch der Bedeutung nach ein ›Nichts‹ ist. Das Leben in der Mitwelt, d. h. hier in der Möglichkeit des Gelobtwerdenskönnens, birgt in sich die Gefahr eines unversehene[n] Sich-selbst-Wichtignehmens. (Das Sichfreuen am donum ist höchste Verpflichtung und nicht bequem!)

Wie steht nun Augustin selbst zu dieser *tentatio*? Was hat er zu bekennen? »*Quid, nisi delectari me laudibus?*«²⁴ Ich bin zugänglich dafür, ich freue mich daran, aber »*amplius ipsa veritate quam laudibus*«²⁵. *Video quid eligam*, ich sehe, ich bin mir klar darüber, was ich wähle, vorziehe, wenn ich in die Wahl gestellt bin: »*utrum malim furens* [leidenschaftlich, losgelassen, ungezügelt, freigebend die *voluptates*], *aut in omnibus rebus errans, ab omnibus hominibus laudari; an constans* [an sich haltend, gesichert], *et in veritate certissimus, ab omnibus vituperari*«²⁶. (*Veritas*: 1. Sicherung, Festigkeit; 2. an sich bestandhafte, absolute Geltung, direkt ein Sein; beides braucht nicht zusammenzugehen; 3. Vorrang der Fundierung.)

In *veritate certissimus constans* ist ein *bonum*. »*Verum tamen nollem ut vel augeter mihi gaudium cujuslibet boni mei suffragatio oris alieni*«²⁷, d. h. ich sehe den vollen Wert der Wahrheit, und daß dieses *bonum* ein *donum Dei* ist, daß es nicht bedarf des Aufgeholfenwerdens durch Beifall, Begünstigung, Bewunderung von anderen. Und ich möchte das nicht, weil diese *laudatio* das *gaudium* nicht steigert, sondern nur verunstaltet. *Verum tamen nollem, sed auget, fateor*, und doch, ich muß es gestehen, im Grunde freue ich mich doch noch mehr, d. h. ich lasse mich abziehen von der echten bekümmerten Freude.

²³ Ebd.

²⁴ Conf. X 37, 61; PL 32, S. 805.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

Dafür, daß ich mich nicht zu halten vermag im reinen Freudevollzug, seinem genuinen Sinne nach, dafür ist Zeichen die vituperatio. »Vituperatio minuit«²⁸, (tastet mir die Freude an, d. h. auf den Tadel achtend, ihn wichtignehmend und damit mich selbst, den Betroffenen, erfahre ich so etwas wie eine Herabminderung der Freude, was, sofern ich im reinen Vollzug dieser lebte, nicht möglich wäre). Der Tadel macht mich doch schwankend und läßt mich hinsehen auf die anderen. Ich halte mich nicht rein an die echte Freude; »ista miseria mea perturbor«²⁹, und so gerate ich dann durcheinander. Ich bin nicht mehr sicher bei mir selbst und ver falle der Mitwelt. »Subintrat mihi excusatio«³⁰, und es schleicht sich mir dann ein und schiebt sich unter eine Entschuldigung. Ich suche mich zu retten und damit zu rechtfertigen, daß es nicht eigentlich an mir liegt, daß ich falle: »der Mensch ist nun einmal so«, die »Natur« und dergleichen. »Quae qualis sit, tu scis, Deus; nam me incertum facit.«³¹

Wie ist also im mitweltlichen Lebenszusammenhang, im Erfahren, im Gelobtwerden, das eigentliche Verhalten? Man soll nicht sich sehen als den, der gelobt wird, sondern den Lobenden, und zwar wie! Sich freuen an seinem echten Lobenkönnen; dann, daß er so weit ist, ein echtes donum (Dei) zu sehen, wertzuhalten und so in Geltung zu bringen; in der Freude darüber bin ich selbst mitbekümmert lediglich um das bonum als solches; de profectu delectari bzw. de malo (in der vituperatio) contristari.

In dieser tentatio ist die Richtung des Überwindens gerade ein echtes Sichausgeben an die Mitwelt, aber ein solches, daß von der klaren Eigenstellung in der Faktizität des eigenen Lebens vollzogen ist; ein solches, das nie zu erweisen ist in einer – auch der radikalsten – bloßen Hingabe an das Objektive in jeder Bedeutung.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

In der *continentia*, die in der Erfahrung der *tentatio* die Weise und Richtung des Überwindens, Aufhaltens des Abfalls ausmacht, liegt nicht nur das *cohibere amorem ab aliqua*, sondern zugleich ist mitgefordert die *iustitia*, die *collatio*, *positio amoris quo*, das Hinbringen, Hinleiten und die echte Bekümmerrichtung der Liebe. *Iustitia* ist die eigentlich ursprünglich sinnhafte Gerichtetheit (>Frömmigkeit< vgl. Luthers Verständnis der *iustitia*) im Ganzen der faktischen Bedeutsamerfahrung. (Dieser ursprüngliche Vollzugs- und Existenzsinn der *iustitia* muß noch mehr und ganz abgelöst werden von der Axio-logisierung. – Das Wie des Vollzugs des Bestehens der *tentatio*. Sie ist ein *certamen* zwischen zwei Richtungen des Liebens.)

Die Gefallensrichtung geht auf die Mitwelt, vor ihr selbst wird eine Selbstwichtignahme vollzogen bezüglich eines *bonum*, das man vermeintlich an sich selbst hat und ist.

Dieses *placere aliis* kann nun fehlen, ja ausdrücklich auch ein solches *mitweltliches* Sich-selbst-in-Geltung-Setzen unterdrückt und ferngehalten werden. (Nach außen, in der Mitwelt den *amor laudis* überwinden; er kann sich aber um so zäher festgesetzt haben und das Eigendasein und seinen Sinn primär bestimmen.)

§ 16. Die Selbstwichtignahme vor sich selbst.
Neununddreißigstes Kapitel

»Etiam [doch] intus est aliud in eodem genere tentationis malum, quo inanescunt qui placent sibi de se.«¹ Es gibt in dieser Form der Versuchung eine Möglichkeit des Abfalls, der so ist, daß in ihm das Selbst und damit das Dasein des einzelnen überhaupt eitel wird, ins Leere und Nichts verflüchtigt. *Sibi placens*, vor sich selbst sich in Geltung setzen, sich wichtig nehmen vor sich selbst, sich selbst ein *bonum* zusprechen; das *gaudium* (de-

¹ Conf. X 39, 64; PL 32, S. 806.

lectatio) richtet sich auf die Selbstwelt, in der Bemühung um die beata vita ist die Selbstwelt wichtig genommen.

Der Erfahrungsvollzug ist nun so, daß die eigene *Selbstwelt*, d. h. der Umkreis des eigenen Wirkens, der Beruf, die Leistungsmöglichkeiten und Fähigkeiten – immer in der konkreten Gestalt einer vollzogenen Eigenvergangenheit –, sich selbst vorgehalten wird, um vor dieser so vorgehaltenen selbst – was für sich schon eine Weise der Selbstwichtignahme ist – sich nun ausdrücklich wichtig zu nehmen.

Dabei ergeben sich nun verschiedene Möglichkeiten, die selbst immer eine bestimmte Weise des eigenen Daseins anzeigen, sofern sie als das jeweiligen entscheidende Wie des Erfahrungsvollzugs ergriffen werden. »Verschiedene Möglichkeiten« als verschiedene Weisen des gaudere vor sich selbst (sich selbst gefallen, also wichtig nehmen, also an einem bonum bzw. quasi bonum sich freuen):

1. »De non bonis quasi bonis«²: also man nimmt wichtig, was man »gemacht hat«, »macht«, »kann«, was im Grunde gar nicht als ein echtes Gut angesprochen werden kann. Man nimmt nicht nur ein Gut, besonders selbstlich gerichtet, wichtig, sondern geht in der Selbstwichtignahme so weit vor, in dieser Tendenz ein Nichtgut zu einem Gut allererst zu stempeln. Man bildet *sich* etwas *ein*. (Bei »bonum« handelt es sich natürlich hier immer um ein bonum als Ausstattung des Selbst qua Selbst, also nicht etwa um das Verfügen und Besitzen welthaft objektiver Güter, die das Selbst auch »hat«. »Existenz«. Selbst – als dieses einzelne, das ich selbst bin, und nicht nach dem allgemeinen Was objektiver Eigenschaften als solches Objekt, sondern das *Wie* des »bin«.)

2. »Verum etiam de bonis tuis quasi suis«³, oder aber nun: wenn auch die echte Einsicht besteht bezüglich des Gutcharakters, und wenn ein echtes Gut dem Selbst zugehört (»Gutsein«:

² Ebd.

³ Ebd.

eigentliches Existieren!), was aber als solches nur von Gott sein kann, wird es vor sich selbst genommen als durch sich selbst zugeeignet, vom Selbst für sich selbst gegeben (Dasein – Existenz), sich selbst in diesen Stand und diese Stufe der Existenz gebracht.

3. »Aut etiam sicut de tuis, sed tanquam ex meritis suis«⁴: wenn auch diese Selbstwichtignahme aufgegeben ist, sofern das ›Gut‹ (Existenz) als nicht selbst zugeeignetes und selbst sich verschafftes und erarbeitetes anerkannt wird, so wird das eigene Selbst doch wichtig genommen, als es ein solches ist und sich für ein solches hält, das sich selbst in den Stand gesetzt hat, zwar nicht sich selbst das Gut zu geben, aber der Gabe würdig und wert zu sein, sich irgendwie um das bonum und sein Zusprechen *verdient* gemacht zu haben.

4. »Aut etiam sicut ex tua gratia, non tamen socialiter gaudentes, sed aliis invidentes ea«⁵: aber selbst dann, wenn auch das Verdienst nicht einmal das Selbst sich zuspricht und sich bekennt als das Gut unverdient, *ex gratia*, zu besitzen, kann das *gaudium boni* so sein, daß sich das Selbst daran freut, es nicht mit anderen hat, in der Mitfreude mit anderen über sich selbst – wobei das Selbst, gleichsam objektiv, vom Selbsthaben abgelöst, gehabt wird –, sondern daß dieses unverdiente Gut neidisch bei sich selbst gehabt und verschlossen bleibt und anderen mißgönnt wird. (Einbildung, *superbia*, *amor sui*, *peccatum*!)

(Selbstwelt wird letztlich zur Mitwelt wie in (1) und (2), Selbst-Aufgehen in Welt, desgleichen Mitwelt in Welt, mögliche Vollzugszusammenhänge zwischen (1), (2), (3). – Es handelt sich um Phänomene, die die Axiologisierung in ihrer übertriebensten Form gerade übersieht, obwohl auch sie noch wesentlich axiologisch hier gefaßt sind. – Die Richtung des *placere* und *gaudium* wird in das Selbst verlegt, aber gerade so, daß die Selbstwelt hier die noch dirigierende Mitwelt wird. Das Selbst

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

geht gerade in dieser ›weltlichen‹ Ansetzung – Vorhalt – verloren. – Sinn des eigentlichen Abfalls vom Selbst: dieses Verlieren bzw. Niegewinnen und [. . .]*. Andererseits kann gerade die Überwindung der *tentatio* zur Einsicht führen und das Selbst offenbaren. Denn was ist Überwindung? Echtes Vollziehen bzw. Vollzugsverstehen. Explikativ: *tentatio* als existenzieller Ausdruckszusammenhang.)

Bei diesen vier Weisen der Selbstwichtignahme vor sich selbst ist es das Eigentümliche, daß zwar immer ›mehr‹ eine echte Schätzung des bonum vollzogen wird, das bonum nicht nur als solches, sondern in seinem Woher und Wie und Warum des Geschenkseins, daß aber immer in neuer Weise das Selbst sich vor sich selbst sieht, sich seine eigene Selbstwelt vorsetzt und sie noch entscheidend wichtig nimmt, wenn auch nur *so*, daß *sie* es ist, *in* der und *vor* der sich die Gnade und das donum verwirklicht. Das besagt aber, daß gerade in der Weise, wo das Selbst sich leistungsmäßig nichts mehr zuspricht, gerade dann alles aus der Hand gegeben wird in das Sichfreuen vor Gott. Denn letztlich und erstlich springt gerade hier die Bekümmernung ab in eine Selbstwichtignahme, so zwar, daß der Bekümmernungsvollzug neu wird, ein Vorsetzen dieser an sich echten Erfahrung bzw. Existenz *vor* die eigene Selbstwelt, so zwar, daß durch diese versteckte ›Bewegung‹ alles ins Leere fällt, inanescit, und radikal alles außer Geltung gesetzt ist im Hinblick auf das summum bonum (vor Gott). In der letzten und entscheidendsten und reinsten Bekümmernung um sich selbst lauert die Möglichkeit des abgründigsten Sturzes und des eigentlichen Sichselbstverlierens. (Abgründig deshalb, weil es nirgends mehr im Halt ist und der Sturz sich vor nichts mehr vollziehen kann, so daß man daraus schließlich doch noch eine weltliche Wichtigkeit machen könnte. Hier ist das eigentlich Satanische der Versuchung! Hier gibt es keine fremde Kontrolle, keine Hilfen, und das Fallen selbst ist etwas, woraus sich eine große Sache

* [Ein Wort unleserlich.]

machen ließe. – Die Selbstbekümmerng erscheint leicht und bequem, als ›Egoismus‹ interessant und überlegen, zugleich für das ›Wohl der Allgemeinheit‹ verderblich, ein gefährlicher Individualismus. Eigentlich: gerade am schwersten, wobei man sich immer weniger wichtig nimmt, aber um so mehr einsetzt; gerade eine ›Objektivität‹ sich vorsetzt, dagegen die der ›Allgemeinheit‹ eine Spielerei ist, ein bequemes Getanwerden von den Dingen selbst und von den Wesen und Wesenszusammenhängen.)

Augustin sieht klar die Schwierigkeit und das letztlich ›Beängstigende‹ des Daseins in solchem Sichselbthaben (in der vollen Faktizität). »In his omnibus atque hujusmodi periculis et laboribus vides tremorem cordis mei; et vulnera mea magis subinde a te sanari, quam mihi non infligi sentio.«⁶

§ 17. *Molestia – die Faktizität des Lebens*

a) Das Wie des Seins des Lebens

Ohne den interpretatorisch-methodischen Zusammenhang ausdrücklich aufzuzeigen und darauf explizit hinzuweisen, wie sich der Gegenstand *prinzipiell* näher nach seinem Wie bestimmt, soll jetzt an den durch *molestia* und *exploratio* angezeigten Phänomenzusammenhängen die Interpretationsrichtung vorgezeichnet werden. Die Interpretation im ganzen ›geht‹ so, daß sie nunmehr den Weg zurück macht, so zwar, daß dabei zusehends ursprünglicher expliziert wird. (*Tota vita – tentatio*¹: »Non ut ipse discat, sed ut quod in homine latet aperiat [für den Menschen selbst, Sichhaben].«² – »In tentatione apparet, qua-

⁶ Ebd..

¹ Anm. d. Hg.: Bezieht sich wahrscheinlich auf Epistulae XCV 2; PL 33, S. 353; »Ecce unde vita humana super terram tota tentatio est«.

² Anm. d. Hg.: Der Index generalis (PL 46, S. 627) verweist so auf Sermones II 2-3; PL 38, S. 28 u. 29.

lis sit homo.«³ – »Nescit se homo, nisi in tentatione discat se.«⁴)

Molestia: Beschweris für das Leben, etwas, was dieses herabzieht; und das Eigentliche der Beschweris liegt nun gerade darin, daß die molestia herabziehen kann, wobei dieses ›können‹ vom jeweiligen Erfahrungsvollzug selbst gebildet wird. Demnach: Diese Möglichkeit ›wächst‹, *je mehr das Leben lebt*; diese Möglichkeit wächst, *je mehr das Leben zu sich selbst kommt*.

Diese beiden Bestimmungen gehören zusammen; nicht nur insofern, als ein bestimmtes *Wie des Seins des Lebens* hier angesetzt ist, von dem aus die Rede von molestia überhaupt einen Sinn hat; – letztlich radikale Selbstbekümmern vor Gott. (Hinleitung zu den Gegenständen streng phänomenologischer Explikation!)

Also ein bestimmtes *Wie des Seins des Lebens*, was es hier heißt: das Leben, *mein Leben ›ist‹*, gibt die Direktion der Sinnzusammenhänge. Die beiden Bestimmungen gehören aber vollzugsmäßig konkreter so zusammen (Das Zusammen von esse, nosse, amare – die eigentliche Prästruktion, Grunderfahrung vorbildend – ist gerade das Entscheidende. Weltliche Objektivität als solche, auch schon Bedeutsamkeit, ebenso nosse als solches, desgleichen amare; alle [drei] – als eigenwillige – konstituieren die Möglichkeiten der tentatio, zugleich aber die Welt als das, worin ich so oder so überhaupt lebe.):

1. Das ›*Je mehr das Leben lebt*‹ besagt: je voller die Erfahrungsrichtungen der Faktizität vollzogen werden. Das betrifft zunächst nicht so sehr die Fülle dessen, *was* erfahren wird, sondern die Erfahrungsrichtungen als solche – die umweltliche, mitweltliche und selbstweltliche –; je mehr *diese* als solche voll sind, den ihnen bzw. ihrer Faktizität eigenen Vollzugszusam-

³ Anm. d. Hg.: Der Index generalis (PL 46, S. 628) verweist so auf Tractatus in Joannis evangelium XLVI 10; PL 35, S. 1730.

⁴ Sermones II 3, 3; PL 38, S. 29.

menhang unter sich gewinnen, ist der volle Sinn historisch faktisch erklärt. [Besagt:] Je mehr das *curare* in jeder Richtung sich einsetzt und im jeweiligen Einsatz die anderen ihrem Erfahrungssinn entsprechend mitherführt. – Dieses ›mehr‹ isoliert: scheint eine objektive Quantifizierung zu sein, nicht aber im echten Zusammenhang mit (2). (Dieses vor-trennliche Zusammen ist kein objektives, sondern vollzugshaftes, historisches, ein ›es kann‹ – Horizont, Zeitlauf – im radikalsten Sinne, *das* Vollzugsgeschehen, das selbst und gerade sich bilden muß und nur im vollzugshaften Sichbilden ist.)

2. Das ›*Je mehr das Leben zu sich selbst kommt*‹ ist die zweite Bestimmung und zeigt an, daß das *Sein* des Lebens irgendwie darin mitbesteht, daß es gehabt wird: je mehr das Leben erfährt, daß es in seinem vollen Eigenvollzug um es selbst, um sein *Sein* geht. – Das ›mehr‹ hat seinen ›Maßstab‹ am Sinn des Seins des ›Lebens‹ selbst. (Die kategoriale Sinnstruktur dieses Seins ist das Problem, dafür die durchgeführte Interpretation eine bestimmte geistesgeschichtliche Phänomensituation bereitstellen sollte. Vgl. über den Begriff des ›Lebens‹ die Kritik zu Jaspers in der Vorlesung ›Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks‹.⁵)

Das Leben nun, in dem überhaupt so etwas wie *molestia* erfahren werden kann, in dem – als dem in sich steigenden, zu sich selbst kommenden – die Möglichkeiten der *molestia* wachsen, ist ein solches, dessen Sein *gründet* in einem radikalen Sichselbsthaben als einem solchen, das vollzugsmäßig nur sich auswirkt und voll sich auswirkt in *seiner* historischen Faktizität.

⁵ Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1920. Gesamtausgabe Bd. 59, hrsg. von Claudius Strube. Frankfurt a. M. 1993, S. 10.

b) Molestia – die Gefährdung des Sichselbsthabens

In dieser Tendenz auf ein radikales faktisch historisches Sichselbsthaben in einer spezifischen Eigenhelligkeit wird allererst der konkrete ›weltliche‹ Erfahrungsvollzugszusammenhang sichtbar (vgl. *tentatio*), die Erfahrungsrichtungen als Erfahrungsrichtungen, ihre Möglichkeiten als Möglichkeiten dieses eigenvollzugsfaktischen Erfahrens; d. h. aber der Sinn der *molestia* bestimmt sich aus dem eigentlichen Wie des Lebens selbst.

Sofern sie im eigenen Sinn erfahren wird, ist sie nicht so etwas wie eine objektive Ausstattung des menschlichen Seins, ein Objektiv an einem vorkommenden Etwas, das man abschneiden und abwerfen soll. So sieht alle griechisch heidnische Askese den Menschen, und jede christliche, die in das Griechentum, entsprechend den geistesgeschichtlichen Situationen, verflochten bleibt.

Molestia: ein Wie des Erfahrens, eine Beschweris und Gefährdung des Sichselbsthabens – in der vollen Faktizität –, welches Sichselbsthaben als faktisches ein solches ist, daß es diese Gefährdung selbst vollzieht und sich ein-bildet. Im konkret genuinen Erfahrungsvollzug gibt es sich die Möglichkeit des Abfalls, aber sich in der eigensten radikalen Selbstbekümmernug zugleich die volle konkrete faktische ›Gelegenheit‹, zum *Sein* des eigensten Lebens zu kommen.

Entscheidend ist also das faktische Sichselbsthaben im Aus-bilden der Möglichkeit und im Ein-bilden dieser als ›Gelegenheit‹ des Bestehens der *tentatio*, [. . .]* und des Vollzugs [. . .]**, Ergreifens der eigentlichen Bekümmernugsrichtung des eigenen faktischen Daseins.

Die *molestia* bestimmt sich somit nach dem Wie des Sichselbsthabens im Wie des faktischen Erfahrungsvollzugs. (Wie ›das Leben‹ sich selbst hat, haben *kann*, historisch faktisch.)

* [Eine Abkürzung nicht entzifferbar.]

** [Mehrere Worte unleserlich.]

1. Das Sichselbsthaben – vollzogen, intendiert in der ›des Lebens‹ – ist Bekümmern um das *Sein* seiner selbst. Es kommt auf das Selbst an, es ist wichtig. Darin versteckt liegt also das Sichselbstwichtignehmen. Die *molestia* geht mit. In der Selbstbekümmern bildet das Selbst aus – im Wie seines eigenen Seins – die radikale Möglichkeit des Abfalls, zugleich aber die ›Gelegenheit‹, sich zu gewinnen. Wir sollen eine *vita bona* zu gewinnen suchen. Also unser Leben muß uns selbst irgendwie *angehen*. (Vor-haben, Haben im ›Leben‹. – Wie des ›Seins‹, Sein der Faktizität. – *Quaestionem fieri sibi*. Vor-Frage, unabgehobenes Sich-Befragen.)

2. »Propter quaedam humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus.«⁶ Also der mitweltliche Erfahrungsvollzug, das Miterfahren in und für die Mitwelt zielt in sich selbst auf ein bestimmtes In-Geltung-Stehen und trägt als solches wiederum bei sich, bildet aus die *molestia*, die Möglichkeit des mitweltlichen Sich-in-Geltung-Bringenwollens.

3. Faktisches Erfahren, das welthafte, eine Weise der Kenntnisnahme, ein Sichumsehen, Ausbilden der Möglichkeit des eigenwilligen bloßen Sichumsehens gerade im Ernst einer radikalen Bemühung des Sichauseinandersetzen- und Kennenwollens der Welt. (Das Wie des Sichhabens. – Subjektivismus, Relativismus sind ganz verkehrte Kategorien, argumentieren von einer Position, die die Phänomene, von der sie spricht, gar nicht sieht. – Diese Wie ›sind da‹, nicht objektiv wie Dinge, sondern ›historisch‹ da: objektvollzugsgeschichtlich, geistesgeschichtlich, vollzugsgeschichtlich.)

4. Faktisches Erfahren, Umgehen mit, Gebrauch, Genuß, Sorge für das tägliche Leben, *reficere ruinam*, Fortpflanzung, Erhaltung. In der radikalen Bemühung lauert die Geschäftigkeit.

(Die Phänomenvorgabe ist immer vollzugshaft motivierte faktische Interpretation. – Die Frage geht nicht so, daß wir uns

⁶ Conf. X 36, 59; PL 32, S. 804.

hinorientieren auf ein zufällig zur Abhebung [gekommenes] an sich ausgeformtes ›Wie‹, sondern daß gefragt wird, welches ›Kann‹, gründend in der Faktizität echten Vollzugs möglicher Geistesgeschichte, für uns faktisch historisch da ist. Das ›Kann‹ schließt in sich die ganz andersstämmige Objektivität des Existenziellen in Richtung zu seinem eigensten Sinn[?]!)

Was bin ich? Quaestio mihi factus sum. Quid amo? ›Fraglich‹ in den Erfahrungsrichtungen, im Erfahren und Haben meiner selbst. ›Leben‹ – ein Wie des Seins, und zwar Erfahren der tentationes. Es ist eine tentatio, bildet die Möglichkeit des Sichverlierens und -gewinnens. ›Leben‹: ein Wie des Seins bestimmter Struktur und kategorialen Ausdrucks. (Das Sichhaben des Lebens, Sichselbsthaben, exploratio, quaestio mihi factus sum, ›was und wie *bin* ich‹. – Abhängigkeit der Explikationsmöglichkeit von dem historischen, geistesgeschichtlichen und vollzugsgeschichtlichen Interpretationsniveau und -vorgriff.)

Das unabgehobene Haben, Vor-haben in der faktischen Lebenserfahrung, in einer bestimmten historisch objektiven, faktischen Situation und Möglichkeit. Das Leben findet sich so vor, ohne daß dabei schon ausdrücklich das historische Wie und Wo und Wohin der eigenen Faktizität abgehoben und abgegrenzt mit vorfindlich sein müßte.

Der Motivzusammenhang des Sichabhebens des Sichhabens des Lebens aus der faktischen Lebenserfahrung. Noch längst nicht beim Selbst. In einem radikalen Sinne braucht es eigentlich nie dazu zu kommen.

Dieses Sichabheben und die Vorgriffsartikulierung, die Bestimmtheit der Vorgriffe und des Vorgriffswandels aus Umwelt und Mitwelt – unabgehoben. Der Durchbruch des Historischen und der erste abgehobene Eigenaspekt des Lebens!

ANHANG I

Notizen und Entwürfe zur Vorlesung

Augustinus »Confessiones« – »confiteri, »interpretari

[zu § 7 b]

›Interpretation‹ als eine bestimmt charakterisierte Interpretation seiner selbst, so zwar, daß das, *wovor* bekannt wird in bezug auf ›sich‹ selbst, nicht nur das leere *Wovor* ist, sondern das eigentliche Interpretieren führt, es gerade zu einem besonderen macht. ›Besonderen‹ – [das heißt hier:]

– konkret mögliche Stufen der Interpretationen in formaler Anzeige geben;

– dann zeigen, wie das *confiteri* im Grundansatz motiviert ist: *quaestio mihi factus sum*.

Von daher als bestimmtes Interpretiertes in *mitweltlichen* Erfahrungszusammenhängen und *umweltlichem* Wissensbestand: die theologisch-philosophischen ›Schriften‹ – *Sermones*, *Epistulae*, *Polemik* und so fort – fassen.

Wie weit von da ein neuer Duktus in die theologischen Begriffe kommt, wie weit diese Tendenz erliegt nicht nur der Kirche, sondern dem Griechentum!

Zur Destruktion von Confessiones X

[zu § 7 b]

Memoria nicht radikal existenziell vollzugshaft, sondern griechisch, *gehaltlich* abfallend, nicht wie ›es war‹ mit ihm und ›ist‹ in einem ›war‹, sondern abgelöst, was da selbst vorhanden ist, daß Wahrheit unveränderlich ›Bestand‹ hat, wohin er sich dann

wegwirft und einordnet. Aber immer dabei radikal existenzielle Bewegungen.

Fragevollzugszusammenhang

[zu § 8 b]

Wie das Selbst schon durch das *Suchen*: sich irgendwie vor Gott bzw. *vita beata* stellen, Existenz gewinnt, worin Existenz besteht. Im Suchen stellt es sich in die absolute Entfernung, sucht sie zu gewinnen. Phänomenologisch expliziert?

»Den Maßstab für das Selbst bildet immer: was das ist, demgegenüber es ein Selbst ist; dieses ist aber wieder die Definition von ›Maßstab‹.«¹

»Je mehr Vorstellung von Gott, um so mehr Selbst; je mehr Selbst, um so mehr Vorstellung von Gott.«²

Tentatio

[zu § 12 a]

[Die *tentatio* ist] kein Geschehnis, sondern ein existenzieller Vollzugssinn, ein Wie des Erfahrens. Betrifft was? Den Sinn, in dem das Erfahren begegnet. Nicht so, daß es selbstgenügsam, bedeutsam da ist, nicht im Aufgehen, sondern daß eine ›Möglichkeit‹ erfahren wird, *Bedeutsamkeit* gehaltlich die Hinweisung auf ein anderes hat, vgl. ›Zwiespältigkeit‹. Möglichkeit erfahren, im Offenen leben, offen halten, eigentlich öffnen. Praestruktion – ›Intentionalität‹.

Das Wie des Aufbrechens der *tentatio*. Eigentlich ›bildend‹. Für wen ist sie wahrhaft in der vollzugshaften Erneuerung da?

¹ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, übersetzt v. H. Gottsched, G. W. Bd. 8, Jena 1911, S. 76.

² A. a. O., S. 77.

Für den, der sich radikal zur ›Frage‹ wird. Öffnung bezüglich seiner selbst. *Möglichkeit* ist die eigentliche ›Last‹. *Schwer!* Vita = tentatio. (Erfahren der tentatio – ›bestehen‹, ›fallen‹ – geht nicht einfach vor, sondern ist erfahren. Was ich damit mache! Ob ich sie so aneigne, daß sie nur Möglichkeiten aufschließt? Das Fallen, Fallenkönnen und -werden steigert die Angst und offenbart: disco!)

Wie ist in diesem Zusammenhang Augustins ›Klassifikation‹ und Stufenfolge zu explizieren? Steigerung? der ›*Möglichkeiten*‹, der ›Last‹ (Phänomen des ›transitus‹). Inwiefern? Sofern die *handfeste Wirklichkeit* verschwindet, und die *Freiheit* – gehaltlich – eigener wird. D. h. die Weisen der tentatio, in denen diese zugänglich wird.

Möglichkeit erfahren, d. h. sich selbst im vollen Vollzug in der Erbärmlichkeit sehen, daß sie stärker ›ist‹, und das Existieren heißt, radikal in der *Möglichkeit* leben, und auch ›objektiv‹ dahin ›gestellt sein‹. Die *Existenz empfangen!*

Bedeutsamkeiten der Um-Welt, Mit-Welt, Selbst-Welt – ›Schranken des Lebens‹ – geringfügig gegenüber der Angst, der *Möglichkeit*.

I. *Gegen die Möglichkeit redlich sein.*

II. *Die Entdeckungen der Redlichkeit ordentlich verwalten.*

[*Oneri mihi sum*]

[zu § 12 a]

»Cum inhaesero tibi ex omni me [. . .] et viva erit vita mea.«¹
Mein Leben ist *eigentliches Leben*, ich existiere. Wenn ich Dir anhänge, von dem Letzten meines Selbst, wenn ich alles und das radikal auf Dich setze – vita erit tota plena te –, alle Lebensbeziehungen, die ganze Faktizität von Dir durchherrscht, so vollzogen, daß aller *Vollzug vor* Dir sich vollzieht.

¹ Conf. X 28, 39; PL 32, S. 795.

Da das nicht ist, »oneri mihi sum«², ich bin mir zur Last, falle zurück, non sublevas. Ich falle von da weg und vermag nicht eigentlich zu suchen. (Wie der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden.)

Die ›Last‹ liegt im ›Widerstreit‹, in dem ich lebe, contendunt: laetitiae flendae – maerores laetandi. Lebe ich nicht in Freuden, die ich beweinen sollte, und Bekümmernissen, über die ich mich freuen sollte; diese liegen im Widerstreit.⁴ »Et ex qua parte stet victoria nescio.«⁵

»Contendunt maerores mei mali cum gaudiis bonis.«⁶ Sündhafte Trauer, Verzagtheit – zuversichtliche Freude.⁷ – Vulnera non abscondo: Zerrissenheit.

Numquid non tentatio est vita humana – sine ullo interstitio? Zwischen diese sich andrängenden Möglichkeiten gestellt sein, deren man selbst nicht Herr ist. – Der Bequeme sieht das nicht, sondern das eine der Ersatz für das andere; er läßt sich tragen, in einer unbetonten Leichtigkeit und Lauheit. Wer aber das erfährt, der *sucht* das Ende festzumachen, Halt zu gewinnen.

Certamen: in multa defluximus. Hoffnungslos. – Also iubes continentiam. Tota spes mea non nisi in magna valde continentia tua.⁸

Aus der *Zerstreuung*. Und diese gründet gleicherweise in der Grundtendenz von timere und desiderare. Beides in der *Bekümmernung* um das *Weltliche*; und das ist das eigene irruere – defluere: herabgleiten, herabsinken, und zwar mit dem Sinn des Schlaffwerdens.

Im defluxus gebe ich mir und schaffe mir eine im bestimm-

² Ebd.

³ Last: das Auseinanderfallen, Zersplitterung. Keine Kontinuität, Existenz.

⁴ und zwar betrifft es: gaudium/maeror (vita)

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ und zwar nicht Oberflächenstimmungen.

⁸ Anm. d. Hg.: Im Original heißt es ›misericordia‹ statt ›continentia‹.

ten Sinne geschlossene Situation, die in sich selbst Möglichkeit trägt, dabei aber leitend Tendenz auf *delectatio*, Geschäftigkeit; nur sofern die da ist, entspringt *timere* und *desiderare*.

»*Prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo.*«⁹
Weil ich mit in der Erfahrung ein bestimmtes Wissen habe, wie es immer zu gehen pflegt, (nach Vorgang) und weil ich in Erwartungen immer irgendwie stehe, ein abgefallenes *historisches* Wissen in der Tendenz auf *delectatio*.

Erwartung ist immer irgendwie mitgegeben im *desiderium*, *situs anima* (als *vox*) *media*. Es gibt keinen *medius locus*¹⁰, *ubi non sit tentatio*. Inwiefern? Was ist diese? *Nescio in qua parte stet victoria*.

Maerores laetandi – laetitiae flendae – maerores mei mali cum gaudiis bonis – und dazu *nescio*.

1. Zwiespältigkeit im faktischen Leben selbst – im *defluere* – die Unruhe – das Geworfenwerden.

2. Zwiespältigkeit bei sich selbst wieder leicht[?]. (*Timor – maeror laetandus*. Oder ist es *maeror malus*? Habe ich sie als solche, an der ich mich freuen soll? *Laetitia flenda* oder *gaudium bonum*? Ist es eine Freude, die ich beweinen soll?)

3. *Nescio*, wo der Sieg steht; ich weiß nicht, was *wird* und wie es ausgeht. (*Tentatio* und das *Historische*. Wie sich hier das *Historische* steigert bis zum *nescio* – wie ich mich erfahre – *quaestio factus sum*. – »Zwiespältigkeit« objektiv, es ist [. . .]*, welchen [. . .]** *historischen* Horizont – existenzielle *Intentionalität*. Die Stellungnahme selbst, das *Wie* der Aneignung, des Mitnehmens bei *timere* und *desiderare* zwiespältig, und diese wiederum ihrerseits unter sich.

⁹ Conf. X 28, 39; PL 32, S. 796.

¹⁰ Keinen *medius locus* zwischen Gegensätzen.

* [Zwei Worte unleserlich.]

** [Ein Wort unleserlich.]

[zu § 13 a].

Zurückgreifend auf *iubere continentiam (et iustitiam)*¹ – bezogen auf die in drei Richtungen laufende *concupiscentia* (im Anschluß an 1. Joh. 2, 15, 16, 17): 1. *concupiscentia carnis*, 2. *concupiscentia oculorum*, 3. *ambitio saeculi*.

Malitiae diei. Als *deliciae* und *suavitates* sind sie da und locken, und man macht daraus Vergnügungen, während es eigentlich *die* Gefahr für mich ist. Das Niedere zieht hin, nimmt den Willen in Knechtschaft und läßt ihn den Abfall als das Eigentliche bestätigen. Was besagt faktisch, historisch, existenziell dieser Bewegungszusammenhang? (Was geschieht und ereignet; und was ich vollziehe. – Kein Nebeneinander, sondern existenziell phänomenologisch[?] die eigentliche *Faktizität*, nicht biologisch objektiv isoliert, sondern konkretes Leben; ›Ehe[?] – Essen, Trinken, Mahlzeiten, ›Teestunde‹ – konkrete umweltliche Bedeutsamkeit.

Gerade in dem, was zu meiner Faktizität gehört, was mit mir ist und worin *ich* bin, *lauert* die Versuchung. ›Sie ist *historisch* da.‹

Vita = *tentatio tota*. Im Faktischen gleite ich hinein in mögliche Selbstvereinzlungen.

Gegen Möglichkeitsaufschließen, gegen echtes Selbsthaben und Sein der *vita*, *delectatio*. (cap. 32: Erfahrung als historische; *tentatio* hier hineingehörig, umgekehrt von ihr auf das Historische zu deuten. *Erfahrung* – *tentatio* aufschließend, aber *nescio*, was wird. – Existenzielle Motivierung der Destruktion [. . .]* aus der Grunderfahrung des Sichselbstverborgenseins und sich im Leben selbst wieder Verbergen – die Abriegelung.)

¹ ›Echte‹ Wertsetzung! *Decus iustum*. »Nam qui non [intus] agitis [aliquid bona], non vos haec movent« (Conf. X, cap. 33, n. 50). Verstehensbedingung!

* [Ein Wort unleserlich.]

Dieses steigert sich immer mehr, so daß gerade in der radikalsten Selbstbekümmernng, die das echte ist, die *unheimlichste Gewalt* der *tentatio* [sich] öffnet, so daß hier erst die radikalste Selbsterfahrungssituation gewonnen ist, in einer Betrachtungsrichtung, in der das Selbst nicht mehr aus und ein weiß, – *quaestio mihi factus sum*. Vgl. cap. 40 Schluß! (Letztlich ›was ich bin‹, meine ›Faktizität‹ ist die *stärkste Versuchung* und Gegen-schlag gegen die Existenz und das Existieren, ist das Sichentgegenwerfen der echten Möglichkeiten, d. h. genauer die *Bekümmernng um diesen Vollzugszusammenhang*; in ihm bewege ich mich irgendwie abfallend.)

Tentatio

[zu § 13 a, b]

Concupiscentia: in sich eine Richtung, Richtungen konkreten faktischen Erfahrens, der vollen Eigenfaktizität des Lebens.

Die *Richtung des Erfahrens* zeigt an: Mögliches, *schließt Möglichkeiten auf*; das aber nur dann, wenn sie als Richtungen erfahren werden, d. h. wenn die Faktizität des Lebens selbst im gerichteten Vollzug – als gerichtetem – lebt. Das ›als gerichtet‹ kann verschiedentlich erhellt sein; wie immer, im ›als gerichtet‹, das ist = ›so gerichtet‹, ist ein Hin-zu und Weg-von. Das ›Weg-von‹ ist selbst miterfahren und zugleich damit das *Wovon-weg*. (*Das radikal verstehende Haben des als* im *quaestio sibi fieri*: ein *sinn-genetisch* faktisch vollzogener Zusammenhang zwischen dem ›als‹ in nur objektiver, absoluter Kenntnisnahme – irgendwie lässig mithaben, aber zugleich wegstoßen – und dem eigentlichen Losgehen auf das ›als‹, das heißt Sich-selbst.)

Das Versuchen bzw. Versuchtwerden ist ein solches Erfahren, in dem eine Erfahrungsrichtung *als so* gerichtete in sich selbst – kraft ihres vollen Sinnes in dieser vollen Faktizität – diese *versucht* und zu sich ziehend anspricht, aufsuchend *vorzieht* in der Eigenrichtung, so zwar, daß dabei die eigentliche cura verlo-

rengt. (Dieses *curare* in jeder *concupiscentia*, in das sich der Einzelne ›*ein-läßt*¹ – sich los- und ein-lassen –, führt ein in die Bedeutsamkeit der Welt, genußhafte, neugiermäßige Selbstwichtignahme. Dabei ist dieses ›Worin‹, Wohinein selbst fortziehend. Das Los-lassen wird nun selbst geführt; es hält nur die Richtung überhaupt lebendig – ›weiter‹, ›mehr‹ –, aber es führt in die *Welt*, und zwar in die historische Faktizität; damit erfährt diese eine Verschrumpfung und ›geht letztlich auf‹.)

Die eigentliche *cura* ist in dem ›Weg-von‹ und ›Wovon-weg‹ faktisch irgendwie da, für das Leben, das überhaupt *so weit* ist, überhaupt in einer Versuchung zu stehen, d. h. ein solches, das seine Faktizität irgendwie sucht, Eigenhelligkeit von sich selbst hat.

Zwei prinzipiell verschiedene Interpretationen der molestia: sie hängen zusammen mit der Möglichkeit, überhaupt die vorkommenden Phänomene zu sehen.

1. *Molestia* als Beschaffenheit bzw. objektive Ausstattung, als objektive Last, dastehend und wirkend als Ding. (Ein sich dabei Verhärten[?]: mit objektiven Mitteln zum Verschwinden bringen – abstreifen und absetzen – eigenes Sein selbst ein *Zustand*, eine objektive Beschaffenheit.)

2. *Molestia* als ›Gelegenheit‹ des Ernstes, Gelegenheit bei einem selbst, sie *als* solche erst vorbilden, *mir* sie erfahrbar machen *als* Faktizität, und zwar *existenziell* ergreifen, in Erinnerung und Erwartung das Leben so haben, den Ernst steigern. (Entgegenbringen und Ausbilden der *existenziellen* Möglichkeit als der eigentlichen.)

Völlig schief ist es, sich das radikale Sichselbsthaben als einen hyperreflektierten Solipsismus oder dergleichen vorzustellen. Das Selbst ›ist‹ das der vollen historischen Faktizität, das in seiner Welt, mit der, worin es lebt; also das ›Haben‹ entspre-

¹ T[erminus]

chend der Bezugs- und Vollzugsmannigfaltigkeit – nicht nur Mannigfaltigkeit, sondern historisch faktischer Zusammenhang; und das ›Haben‹ kein momentan quietistisches und beschauliches, sondern vollzugsgeschichtliches.

Erst in dieser im existenziellen Vollzug gebildeten ›Gelegenheit‹: ›Gelegenheit‹ ein *Vollzugscharakter*, [. . .]*. Die existenzielle Sinngabe auch des für die *Existenz* erfahrenen ›*existenziell voll* Objektivem‹ (Schicksal, Prädestination u.s.f.).

Der eigentliche Begriff der ›*Faktizität*‹ ist nicht bestimmbar von einer vorgesetzten einstellungsmäßig gefaßten Objektivität her, sondern in der existenziell vollzogenen Interpretation eines Wie des ›Seins‹ vom existenziell erfahrenen Gehaltlichen.

Das Phänomen der tentatio

[zu § 13 c]

[Die tentatio] erwächst (Das Wie des Erwachsens gehört zu ihr, als phänomenologisch gesehenes Erfahren; nicht objektiv, [als] dingliche, biologische Entstehung, das hat gar keinen tentativen Sinn.) aus Erfahrungen, die in Bedeutsamkeiten aufgehen, deren Befolg und Aneignungsvollzug selbst zur historisch faktischen Existenz gehört – sie mit ausmacht –, die also eigentlich mit in den echten Existenzvollzug eingestellt sind, der selbst in der Möglichkeit des Abfalls steht, so daß von den scheinbar eigentlichen Existenzvollzügen – *deliciae*, *hilaritas*, eigenes Wählen und Sichentscheiden – die faktischen [. . .]** *molestiae* in *verkehrte*, unechte Bedeutsamkeiten verkehrt werden durch scheinbar echte Existenzvollzüge.

Die Bedeutsamkeit ist in verschiedener Weise wegstellbar, z. B. Ehelosigkeit; dagegen: Essen- und Trinklosigkeit.

* [Ein Wort unleserlich.]

** [Ein Wort unleserlich.]

Es ist aber doch für ihren Sinn entscheidend, daß sie als solche erfahren werden kann, das Festgemachtsein in einer bestimmten Wertergreifung.

Gefahr der Axiologisierung der Phänomenzusammenhänge ebenso verhängnisvoll wie die theoretisch-bereichsregionale Ausformung; beides geht übrigens zusammen.

Inwiefern die tentatio ein echtes *Existenzial*.

Licht

[zu § 13 f]

»Multimodo allapsu blanditur mihi aliud agenti, et eam non advertenti. Insinuat autem se ita vehementer, ut si repente subtrahatur [transitus!], cum desiderio requiratur; et si diu absit, contristat animum.«¹ Abfallender bedeutsamer Besitz. (»Non autem sentio sine quo esse aut aequo animo, aut aegre possim, nisi cum abfuerit.«²)

»Ipsa est lux, una est, et unum omnes qui vident et amant eam.«³

»Fors sequentes [homines] quod faciunt.«⁴

»Quem invenirem qui me reconciliaret tibi?«⁵ Verworfenheit – Gott fern.

Molestia. »Hic esse valeo, nec volo; illic volo, nec valeo; miser utrobique.«⁶ Daß ich bei mir selbst immer weiter mich von Dir entferne.

Angst vor dem eigensten Betrüger in sich selbst.

Sich der Bedeutsamkeitskalkulationen entwöhnen!

Bei Augustin kommt nicht alles scharf zum Durchbruch!

¹ Conf. X 34, 51; PL 32, S. 800 f.

² Conf. X 37, 60; PL 32, S. 805.

³ Conf. X 34, 52; PL 32, S. 801.

⁴ Conf. X 34, 53; PL 32, S. 801.

⁵ Conf. X 42, 67; PL 32, S. 807.

⁶ Conf. X 40, 65; PL 32, S. 807.

Weil er sich im frui zu verführerisch festgemacht hat, aber innerhalb davon!

»Die Schuld ist eine konkretere Vorstellung, die zur Freiheit in dem Verhältnis der Möglichkeit stehend möglicher und möglicher wird.«⁷ »Wer aber schuldig wird, der wird zugleich mit in dem schuldig, das die Schuld veranlaßte; denn die Schuld hat nie eine äußerliche Veranlassung, und wer in der Versuchung fällt, ist selbst schuldig *in* [Hervorheb. v. Vf.] der Versuchung.«⁸

Deus lux
[zu § 13 g]

Deus lux: höchster Gegenstand und höchste Eigenhelligkeit –
>Wissen<.

Deus dilectio: eigentliches Existieren.

Deus summum bonum: höchstes Gut; Gegenstand des Wertens.

Deus incommutabilis substantia: erkennenden Bestandsuchens! In sich selbst Bestehen, abgeleiteter Substanzsinn.

Deus summa pulchritudo: höchste Schönheit genußhaften Betrachtens.

In jeder Bestimmung eine verschiedene Weise des Ansetzens, des Zugangs, des im Zugang Bestimmens. Das Woher der Bestimmungsmittel, das Wie der Ausformung.

Bald in dem alten Begriffsrahmen, bald diese neu verwendet und umgebildet, bald neue Ansätze.

Da die Grundtendenz noch griechisch ist, was das Philosophieren bis heute ist, kommt es zu keiner Destruktion. Bloße sogenannte Erkenntniskritik hilft hier nichts.

Problem: E[inheit] und M[annigfaltigkeit] der Zugangsvoll-

⁷ S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, übers. v. Chr. Schrempf, G. W. Bd. 5, Jena 1912, S. 107.

⁸ Ebd.

zugszusammenhänge. Ursprung – ihre eigentliche sinnmäßig vollzogene Faktizität. Weniger psychologisch, überhaupt Klassifikation. Regionale Ordnungsschemata, transzendente Ideen genügen nicht nur nicht, sondern verbauen die Problematik.

Die tentatio in unserer Interpretation – aber eine Gelegenheit, auf entscheidende Phänomene hinzuführen – molestia.

(Formae – concupiscentia carnis, oculorum – nicht nach Vermögen, zeigt vor allem III.)

Tentatio: in carne – per carnem
[zu § 14 a]

I. *Versuchung* des uti, des Umgehens-mit, in der cupiditas oblectandi (in carne), Genußnehmen-aus, Bequemlichkeit, Bedeutsamkeitskalkulation, Sich-etwas-Vormachen, genauer: der einen Bedeutsamkeit durch die andere etwas vormachen und sich dabei aus der Schlinge ziehen. (Direktion: die Bedeutsamkeit selbst andrängen lassen.) Im Aufdecken und Festlegen einer Genußmöglichkeit sich retten und wäre das die eigene Bedürftigkeit und Unsicherheit.

II. *Versuchung* der Erkenntnis (Neugier) – per carnem: leitend eine selbstliche Intention. Ideen erfinderisch[?].

(I) im bestimmten Sinne – vermitteln – nicht loszuwerden. *Handgreifliche molestia*. Aber gerade deshalb leichter, weil sie noch im *Einzelnen* als abfallend leichter auffindbar sind.

Die anderen verstecken sich mehr, so sehr, daß ich schließlich bei mir selbst die schwerste tentatio entdeckte.

[*Vergleich der drei Formen der tentatio*]
[zu § 15 a]

Eruiere aus den drei formae.

Tentatio: Wozu¹ – Von wo weg. Wie ist der *Abfall* gefaßt, und was bedeutet er existenziell? Inwieweit objektiv, konstativ, normativ (theoretisierend, einstellungshaft)? Inwieweit faktisch, selbstlich, existenziell, vollzugsmäßig?

Die verschiedenen Weisen der molestia haften[?] ›Notwendigkeit‹, Sinnstufen der Faktizität. Inwiefern ein Zusammenhang zwischen dem ›wozu? Inwiefern eine ›Steigerung? Wohin, in welche Richtung?

Bei I. und II. jeweils Einstellung!² Bei III. Selbstbekümmern, aber eine von der Einstellung her und dem darin für die Welt Geleisteten gesehen!

Die Verlegung der tentatio-mäßigen Bedeutsamkeit von dem besonderen erfahrenen *Gehalt* (I) auf den Bezug bzw. in die Richtung darauf (braucht[?]) die eigentümliche Verdecktheit [. . .]*. Der *Bezug* als solcher *Quelle* des *Genusses*, des *Abfalls* (III).

Axiologisierung

[zu § 15 b-d]

Das Nach-Geben (Sünde).

Das Verlorengehen.

Nicht-Nachgeben: Überwindung (Glaube). Vgl. Luther, de tripl. u. de dupl., 1518; iustitia: F[. . .]** teutonice. *Faktischer* Vollzugszusammenhang: ›um Gottes willen‹, ›aus‹ Liebe zu Gott, d. h. (phänomenologisch) Existenz Gottes-›Wollen‹, d. h. den eigentlichen Vollzug als existenziell gewinnen wollen. Entscheidend ist hier nicht ein Vorziehen von Werten, die axiologisierte Absetzung ist eine th[eoretische] Mißdeutung des eigentlichen Phänomens, sondern: existenzielle Bekümmern (Existenzvollzug).

¹ Wohin: zu amor sui, superbia, Existenzverlust (objektiv). Weil Existenz was ist? – Das Augustinische und ein Grundsinn.

² securitas – kein timor!

* [Zwei Worte unleserlich.]

** [Ein Wort unleserlich.]

Glauben: 1. echte radikale Selbstliebe (absoluter Egoismus)
 2. echte absolute Gottesliebe (absolute ›Hingabe‹)

In dieser eigentlichen Existenz ist die radikalste Furcht konstitutiv für die Bekümmernung.

Aber das ›Absolut‹-Sein ist nicht ›Allgemein‹-Sein, im Gesetzlichen aufzulösen, sondern radikales konkretes historisches Der-Einzelne-Sein.

Die Orientierung am axiologisierten *summum bonum* usf. macht das ganze Verhalten zu einem Fast-Aesthetizismus noch in einem anderen Sinne: nicht nur als Einstellung, sondern als *delectatio*.

Dagegen die historische Vollzugsproblematik: gewinnt das Entsetzliche, das Schwierige, Fragwürdige (*quaestio*), bzw. in der Mitteilung[?] anzuzeigen. Im Nachgeben schleicht man sich weg davon, und Axiologisierung als Einstellung ist verstecktes Nachgeben.

Vgl. Augustinus, *Confessiones* X c. [. . .]* über Zerstreung im Gebet (Ungeheuerlichkeit – bei Augustin aber nicht der radikale Austrag – Betrachtung der *misericordia*).

[Agnosce ordinem]

[zu § 15 c]

»Agnosce ordinem, quaere pacem. Tu Deo, tibi caro. Quid justius? quid pulchrius? Tu majori, minor tibi: servi tu ei qui fecit te, ut tibi serviat quod factum est propter te. Non enim hunc ordinem novimus, neque hunc ordinem commendamus. Tibi caro et tu Deo; sed, Tu Deo, et tibi caro. Si autem contemnis Tu Deo, nunquam efficies ut Tibi caro. [. . .] Primo ergo te subdas Deo; deinde illo docente te et adjuvante praelieris.«¹

Hier versagt eine Wertrangordnung und entsprechend axio-

* [Verweis fehlt.]

¹ Enarrationes in Psalmos CXLIII 6; PL 37, S. 1860.

logisierte Ausformung völlig bezüglich der eigentlichen Interpretation.

Es wird immer deutlicher, wie die *tentatio* und die Vollzugsweisen des Fertigwerdens – einmal hinzielen auf eine bestimmte Vollzugsrichtung und -weise der *selbstlichen* Erfahrungen, dann aber – in einer höheren Stufe einer von Augustin selbst gegebenen Deutung – auf bestimmt geregelte Weisen des *Entscheidens*.

Tentatio: Sinn auf dem Grunde einer Ordnung – Wertrangordnung – (>modern<) – Augustinus das offensichtlich darüber die Frage, ob *genuin* oder nicht. Griechisch. Bestimmt gerichtete Theoretisierung (Verflochtensein [mit dem] Griechisch-Platonischen).

Bestimmt gerichtete Axiologisierung (incommutabile und *summum bonum*; und von da die ganze Ordnung), die noch verhängnisvoller werden kann, weil sie gerade die *Phänomene* mit beachtete, um die es in einer bestimmten Hinsicht geht.

Bei Augustin diese Ordnungen da, *explicit* – vgl. *De doctrina christiana*.

Für die Interpretation der *Confessiones* aber nicht dahin fortschreiten, sondern in dem bleiben, wie sie dort gesichert sind; von dort ist die existenzielle Vorzeichnung zu ergreifen, und hier schon die Destruktion anzusetzen versuchen.

Dabei ist aber allerdings die axiologische Betrachtung bei Augustin nicht nur angebaut, sondern durchherrscht alles Betrachten. Vgl. *De doctrina christiana*.

[zu § 15 c]

Mitweltlich in Geltung sein: geliebt und gefürchtet werden, um daran für sich selbst eine Freude zu haben, d. h. man nimmt sich dabei wichtig erstens als der, der >überlegen< ist, und zweitens als der, der so wertvoll ist, daß er von anderen geschätzt wird.

Man sieht *sich* dabei ganz in den Augen und Tendenzen der Anderen. Man nimmt *sich heraus*, über-hebt sich.

Aber das ist *misera vita*. – »Hinc fit vel maxime non amare te, nec caste timere te.«¹ Dadurch wird beeinträchtigt die eigentliche und höchste Liebe, die Dir gilt. Dadurch wird angetastet die *reine Furcht*, die Dir gilt.

»Tu superbis resistis.«² Du widerstehst, weil sie nicht recht zu Dir stehen, sondern von Dir weglaufen und etwas anderes im Fürchten Dir vorziehen.

Vorziehen: axiologisiert, versetzt alles auf *eine Ebene* – Wertobjekte. Die entscheidenden Vollzugszusammenhänge sind gerade verdeckt und erst recht die Übergänge.

Durch die Axiologisierung legt sich in die Selbstauffassung, Interpretation und Begrifflichkeit der Berechnungs-, Nivellierungs- und Ordnungscharakter (in Richtung *stellen*: ordnen), d. h. die eigentliche Bekümmernung wird verunstaltet und als versteckte Berechnung[?] gesehen. Der Sinnakzent und Explikationsursprung liegt nicht im eigentlichen und historischen Vollzug.

»Propter quaedam humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus.«³ Die Verpflichtungen, Dienste, Verhältnisse in der menschlichen Gesellschaft machen aber diese mitweltlichen Bezüge notwendig. Aber: »instat adversarius verae beatitudinis nostrae«⁴. Möglichkeit einer *falsa beatitudo*! »Libeatque nos amari et timeri, non propter te, sed pro te.«⁵ (Faktizität des mitweltlich *bedeutsamen* Eingestelltseins. »Nicht für sich selbst allein« in verschiedenem Sinne.)

»Quotidiana fornax nostra est humana lingua.«⁶ Sprache als Weise des Vollzugs mitweltlichen (konkreten faktischen) Erfahrens. »Et multum timeo occulta mea (Psal. XVIII, 13), quae norunt oculi tui, mei autem non. Est enim qualiscumque in aliis

¹ Conf. X 36, 59; PL 32, S. 804.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Conf. X 37, 60; PL 32, S. 804.

generibus tentationum mihi facultas explorandi me; in hoc pene nulla est.«⁷

Jede Weise der Versuchung hat ein bestimmtes, entsprechendes Wie des Explorare. Je nach der ›Stufe‹ und Bedeutsamkeit, in der die tentatio ihrem vollen Sinne nach gehabt wird, ist die Erfassung und Interpretation *leichter* oder schwerer: leichter, wenn noch mehr objektivierbar; schwieriger, wenn es um die Selbstinterpretation geht, und das *Sichhaben* immer verführerischer sich verdecken und in Surrogaten sich bewegen kann. (Dadurch die tentatio noch gefährlicher.)

[*Vier Problemgruppen*]

1. tentatio¹: selbstliche Vollzugsproblematik. Grundsinn des Selbst als *historisches*.

2. defluere²: multum – unum. Molestia – Faktizität.

3. quaestio mihi factus sum: Unsicherheit, Zwiespältigkeit, Fraglichwerden, eigentliche Weise des Sichfraglichwerdens. Was das ausdrückt? ›Möglichkeit‹. (Entscheidend das ›Wie‹: Die Phänomene drängen zusehends mehr in die Vollzugssinnzusammenhänge. Alles *Gehaltliche* erhält seinen Sinn von da. – Problem: wie ich mich erfahre, sofern ich tentatio erfahre. Welche Weise der *Faktizitätsbekümmerung*! Kann [. . .]* sein, zufällig, objektiv, objektiver Wertmaßstab – Axiologisierung, vgl. Augustin selbst!)

4. tentatio – Grundorientierung in bestimmter, axiologischer Ausformung.

Sichwegbewegen von Gott, Abstand steigern. In der Frage des Gotthabens: Je mehr er vordringt zu den eigentlichen Vollzugs-

⁷ Ebd.

¹ Entscheidend das Wie, aber in der Konkretion.

² Konkrete Faktizität

* [Ein Wort unleserlich.]

bedingungen, um so gefährlicher erweisen diese sich, in Feindschaft gegen sich selbst.

Besprechung von Röm. I 20: Grundstruktur vorgezeichnet, d. h. gerade diese Stelle zum Vorbau der griechischen Philosophie (theoretische und praktische). Es blieb aber nicht dazu, sondern gerade an Augustin entscheidet sich: 1. totale Unkenntnis von Augustin selbst (Abstreifung des Plotinischen, Zeitgeschichtlichen), 2. Mißverständnis des Christlichen – Zurückgreifen auf Augustin.

Wo jeder ernsthafte Versuch einer radikalen Zueignung des Bodens – Geistesgeschichte – fehlt, besteht nicht das mindeste Recht auch nur zu einem Ansatz des Aufdeckens der Wesensansichten.

Der heute ungesunde, unechte religiöse Schwindel (hier metaphysische Neugier – mit der Geste der Innerlichkeit): kennzeichnend, daß er auf Surrogaterscheinungen hereinfällt.

Nur auf geistesgeschichtliche Zusammenhänge wissenschaftlich hinzuweisen, keine Apologetik für das Christentum.

Sünde

Das Niedere hat seine Stärke im Hinziehen, im Absperren vom *eigentlichen* Verstehen und Verdunkeln dieses.

Das Verstehen geht auf die Seite des Willens über, folgt der abfallenden Neigung und bestätigt sogar, das sei das Eigentliche.

Christlicher Motivationszusammenhang:

1. nicht verstehen das Rechte,
2. nicht verstehenwollen,
3. nicht *wollen*.

Der Mensch[?] [. . .]* das Unechte, obgleich er das Rechte verstand, hat den eigentlichen Trotz.

* [Ein Wort unleserlich.]

»Christlich verstanden liegt also die Sünde im Willen, nicht in der Erkenntnis; und diese Verderbtheit des Willens geht über das Bewußtsein des einzelnen hinaus.«¹

Daß die Sünde *vor Gott* ist, ist gerade das Positive an ihr.
Die Kategorie der Sünde ist die Kategorie der Einzelheit.

Axiologisierung

[zu § 17]

Es kommt beim Verstehen der Faktizität, ihrer *Fragwürdigkeit* und des *Fraglichkeitsvollzugs*, das Verhängnisvolle und der Existenz Unangemessene der Axiologisierung zutage. (Und gerade bei Augustin sehr stark vorhanden. Gerade das, was Scheler behält, muß ausgeschaltet werden, d. h. er versteht das Problem nicht radikal genug.)

Vorziehen – Nachsetzen – Gleichgültigsein.

Das ist selbst im Grunde Geschäftigkeit *mit Gott*, die es leicht macht; und man braucht ja nur *Wesenseinsichten* zu folgen.

Aber hier liegt überhaupt nicht die Spur vom eigentlichen Vollzugssinn der Liebe.

Es kommt gerade darauf an, eine radikale Auseinandersetzung ständig mit dem Faktischen zu haben, nicht zu fliehen. Ich *muß* es gerade haben, um zur Existenz zu kommen.

Dieses *Haben* heißt gerade *darin leben*, aber nicht nachgeben, aber auch nicht bequem und axiologisch überwinden.

Sinn der existenziellen Überwindung. Sinn der Faktizität.

Das *Weltliche* bzw. den Erfahrungsbezug und -vollzug genuin

¹ S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, übers. u. mit einem Nachwort von H. Gottsched, Jena 1911, S. 93.

faktisch festhalten, zueignen. Das besagt weder ›positiv werten‹, weil das überhaupt nicht in Rede steht und Mißdeutung ist (›Luther‹ und Mißverständnis), noch ›Kompromisse machen‹, was ebenfalls nur noch eine minderwertige Geschäftigkeit ist (Katholizismus!).

Die Faktizität gewinnen suchen, die Existenz ›bildet‹.

›Molestia‹ dementsprechend existenziell zu bestimmen: nicht ›Last‹ – asketisch-griechisch, sondern Gelegenheit des Ernstes. Ich muß die molestia gerade erst selbst nur vor-bilden, nicht falsch überwinden.

[*Molestia*]

[zu § 17]

Der Einzelne sein – unter der eigensten, strengsten ›Aufsicht‹ sein.

Die molestia – als diese meine ›radikal ausbilden‹ – bestimmter Vollzugszusammenhang.

Die *moles* als *Abziehendes* vollzugshaft *aneignen*, sie nicht als Ding und ›Natur‹ dastehen lassen, sondern den *Faktizitäts-sinn* ergreifen und *existenziell* vollziehen und *historisch* so verstehen in Erinnerung und Erwartung. Dem Leben *diese* existenzielle Faktizität und Helligkeit geben, d. h. den Ernst steigern!

[*Exploratio*]

Verschieden ist das Wie und die Möglichkeit des Vollzugs der exploratio auch nach dem Wie, in dem die tentationes begegnen. Sie können sich massiv abheben, deutlich werden. Sie können ganz versteckt sein und sich schützen mit dem Erfahrungsvollzug selbst, in dem sie liegen.

Explorare: betrifft zugleich und schließt in sich das ›Sehen‹ von¹: »quantum assecutus sim posse refrenare animum meum.«² Das sehe ich, d. h. die exploratio ist leichter, *wenn* und insofern diese tentatio³: »cum eis rebus careo, vel voluntate, vel cum absunt«⁴. Res: die Gehalte der tentatio.⁵ Im Freisein davon: »Tunc enim me interrogo, quam magis minusve mihi molestum sit non habere.«⁶

»Divitiae vero quae ob hoc expetuntur, ut [serviant] alicui trium istarum cupiditatum [. . .], si persentiscere non potest animus utrum eas habens contemnat, possunt et dimitti, ut se probet.«⁷

Möglichkeit des Sehens des *Freiseins*, des Überwindens und Überwundenhabens, des Verstehens, wer ich ›bin‹, was ich ›kann‹.

Wie soll aber die Entbehrungsmöglichkeit erprobt werden beim ›Lob‹? Quid in carendo laudis possum explorandum male vivendum est. »At si bonae vitae bonorumque operum comes et solet et debet esse laudatio, tam comitatum ejus, quam ipsam bonam vitam deseri non oportet.«⁸

Die *Gefahr* der *tentatio* und die Verhinderung der (echten) Exploration muß gerade vollzogen werden. – Die laus als comes – libido carnis, voluptas [. . .]* – auch comes? – aber wie?

¹ Umgehen mit, aber nicht verfallen sein an! Ohne Kompromisse! – Kein bleibender Habitus, objektiv anerzogene Eigenschaft, sondern nur in der Angst – *Möglichkeit* vor sich hertragen. – Entbehrungsmöglichkeit.

² Conf. X 37, 60; PL 32, S. 804.

³ Nach welchen Sinnmomenten in sich schließen die Möglichkeit des *Nicht* ver[. . .]*sinnes. *[Eine Silbe unleserlich.]

⁴ A.a.O., S. 804f.

⁵ Was heißt das aber hier: das Faktische erfahren? Situationscharakter – Ich bin ihnen nicht ständig verhaftet im gleichen Sinne. Woher der Wechsel in dem ›ständig‹?

⁶ A.a.O., S. 805

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

* [Ein Wort unleserlich.]

Das abesse der laus ist nur so zu bewerkstelligen, daß wir schandlos leben, in Schande und Verachtung uns herausgeben. Wir sollen doch bonam vitam anstreben, im bonum [. . .]*. Non autem sentio – die Entbehrungsmöglichkeit –, nisi cum (irgendwie) abfuerit.

[Angst]

Die *entsprechenden* Möglichkeiten entgegenbringen! *Dem*, was ich *weltlich* erfahre!

(Delectatio – gaudere velle. Das Andere. Es fehlt etwas. Damit schon in Möglichkeit gestellt, wenn auch ganz im weltlichen Abfall. Aber auch hier noch etwas von der echten existenziellen Bewegung – noch im Zucken gleichsam.)

›Anfälle der Angst‹

›historisch‹ – vollzogen – die früheren bewahrend

öffnen – Möglichkeiten – selbst *historisch*. »Die Angst entdeckt das Schicksal.«¹

Die *direktionslose* Angsterfahrung: Keine Direktion aus dem eigentlichen Selbst. Die Angst selbst dirigiert.

Die *selbstlich* dirigierte Angst: Direktion. Frei vom Vorziehen der weltlichen Bedeutsamkeiten. Das ›Fürchten ihrer‹ wird in der *Angst* vertrieben.

T[erminus]: ›Angst‹ nicht besser die direktionslose Bedeutsamkeitsfurcht! ›Furcht‹ die echte Angst: *Ehrfurcht*.

* [Zwei Worte unleserlich.]

¹ S. Kierkegaard, Der Begriff der Angst, a.a.O., S. 160.

[*Das Wider-wärtige, die Versuchung, die Anfechtung*]

Das Wider-wärtige, ›wider das *Erwarten*‹: Verhältnis gesetzt von Bedeutsamkeit zu Bedeutsamkeit innerhalb der abfallenden Erfahrungsrichtung.

Die Versuchung (ethisch): Die ›Niedrige‹ verlockt, sucht das ›Höhere‹ herabzuziehen. (*Fortgezogenwerden* in der faktischen Bedeutsamkeitsrichtung.)

Die Anfechtung (religiös): Das Höhere (neidisch gleichsam) schränkt das Individuum von sich zurück, steigert sich mit der Religiosität. Der eigene Widerstand des Absoluten. (*Zurückgestoßenwerden* in der Bekümmerung bedarf schon des Existierens! Wie? – Wem begegnet und einem wie charakterisiert begegnet Bekümmerung? Was besagt vollzugsmäßig Zurückgestoßenwerden?)

Zur Destruktion Plotins

Weil es letztlich auf faktische Existenz ankommt und in ihr *Destruktion* eigentlich gelebt wird und Sinn hat, ist alles zu Destruierende selbst letztlich auf sein Wie zu explizieren. D. h. die Aufgabe ist: gerade den unausgesprochenen Duktus zu sehen, den man, solange man nur in der ›Sache‹ selbst lebt und etwa diese diskutiert (verbessert, umbildet und ähnliches), nicht gewinnt.

Den unausgesprochenen Duktus ›sehen‹ kann man nur in einem eigentlichen (existenziellen) Vorgriff selbst. Und es kommt gerade darauf an, die Schritte scharf zu verfolgen und sich dabei durch keine Konvention verführen zu lassen.

ANHANG II

Ergänzungen aus der Nachschrift von Oskar Becker

1. *Continentia*

[Ergänzung zu § 12 a]

›Jubes continentiam‹ – das iubere ist eine *directio cordis*. Vgl. dazu *Enarrationes in Psalmos* 7, V. 10: iubere ist nicht kirchlich im objektiven Glauben orientiert.

›Quomodo ergo justus dirigi potest, nisi in occulto‹¹. Einstmals konnte allerdings – durch die Ereignisse am Anfang der christlichen Zeit, als die Christen verfolgt wurden – die Wirksamkeit Gottes als ein Wunder objektiv erfahren werden. Jetzt aber, wo der Name des Christen auf eine solche Höhe gekommen ist, wächst auch die *hypocrisis*, die Heuchelei derer, die den Menschen lieber gefallen wollen als Gott. Wie anders kann der Gerechte aus einer solchen *confusio simulationis* herausgeführt werden als dadurch, daß ihn Gott auf Herz und Nieren prüft. (Cor, Herz = innere Überlegung; ren, Niere = *delectatio in malam partem*. Die *delectatio* ist im Leben etwas Niedriges, deshalb wird sie mit einem niedrigeren Organ bezeichnet.) Augustin führt nun aus, worin sich dieses *scrutinium* vollzieht. – »*Finis enim curae delectatio est*«²: denn jeder strebt bei seiner Bekümmerng und Überlegung dahin, wo seine eigene *delectatio* reicht, aber im Gewissen spricht Gott selbst an und sieht unsere Bekümmerng und unser Ziel; das, was wir durch Taten und Worte tun, kann einem Menschen bekannt sein, »*sed quo animo fiant*«³, und was wir damit bezwecken, das weiß allein Gott.

In diesem Sinn ist *iubes continentiam* zu verstehen.

¹ *Enarrationes in Psalmos* VII 9 (V. 10); PL 36, S. 103.

² *Ebd.*

³ *A.a.O.*, S. 104.

2. *Uti und frui*
[Ergänzung zu § 12 b]

Ein Grundcharakteristikum des Lebens ist das *curare* (*das Bekümmertsein*), es ist als *vox media* in bonam et in malam partem gemeint: es gibt echte und unechte Bekümmernng (letztere = ›Geschäftigkeit‹).

Uti: ich ›gehe‹ mit dem ›um‹, was das Leben mir zuträgt, dies ist ein Phänomen innerhalb des *curare*.

Frui: ›genießen‹. – »Beatus est quippe qui fruitur summo bono.«¹ Ein bestimmter *ästhetischer* Grundsinn ist darin beschlossen; man merkt den *neuplatonischen Einfluß*: das Schöne gehört zum *Wesen des Seins*.

Dann sagen wir, eine Sache ist ein Genuß, wenn »quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat«².

Als *uti* begreifen wir diejenige Weise des Gefallens, wenn wir das Etwas erstreben um eines anderen willen (»uti vero ea re [dicimur], quam propter aliud quaerimus«³).

Im Genießen sollen wir die ewigen und unveränderlichen Dinge haben. Das rechte Verhalten zu den übrigen ist das *uti*, da wir gerade dadurch zu dem *frui* des Echten kommen (vgl. *De doctrina christiana* lib. 1, cap. 22).

Im Genuß zu stehen hat nur die *trinitas*, das ist *das höchste und unveränderliche Gut*.

Fruendum est rebus invisibilibus. »Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est.«⁴

»Omnis itaque humana perversio est, [. . .], fruendis uti velle, atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam

¹ De libero arbitrio II 13, 36; PL 32, S. 1260.

² De civitate Dei libri XXII, recogn. B. Dombart, Leipzig 1877. XI 25; Bd. 1, S. 496.

³ Ebd.

⁴ De doctrina christiana I 4,4; PL 34, S. 20.

nominatur, fruendis frui, et utendis uti« (De diversis quaestionibus octoginta tribus, quaest. 30; geschrieben bald nach Augustins Bekehrung).⁵

Ästhetischer Grundsinn des frui; fruendum est trinitate, rei intelligibilis pulchritudo [?] (= νοητὸν κάλλος) [?]; incommutabilis et ineffabilis pulchritudo = Gott. Das frui ist also das Grundcharakteristikum der Augustinischen *Grundhaltung zum Leben selbst*. Sein Korrelat ist die *pulchritudo*; es liegt also ein *ästhetisches* Moment darin. Ebenso im summum bonum. – Damit ist eine Grundseite des mittelalterlichen Gegenstandes der Theologie (und Geistesgeschichte überhaupt) bezeichnet: Es ist die spezifisch *griechische* Auffassung. *Die ›fruitio Dei‹ ist ein entscheidender Begriff in der mittelalterlichen Theologie*; er ist das Hauptmotiv, das zur Ausbildung der mittelalterlichen *Mystik* führte.

Die ›fruitio‹ bei Augustinus ist aber nicht die spezifisch Plotinische, die in der Anschauung kulminiert, sondern ist in der eigentümlich christlichen Auffassung des faktischen Lebens verwurzelt.

Die fruitio Dei steht letzten Endes im Gegensatz zum Haben des Selbst; beides entspringt nicht derselben Wurzel, sondern ist von außen zusammengewachsen.

Damit hängt es zusammen, daß für Augustinus das Ziel des Lebens die *quies* ist. Vita praesens: »in re laboris, sed in spe quietis; in carne vetustatis, sed in fide novitatis«⁶. – Im Fleisch (σάρξ bei Paulus nicht nur sinnliche libido, sondern das faktische Leben überhaupt) des Verfalls (Abfalls), im Glauben auf die Erneuerung.

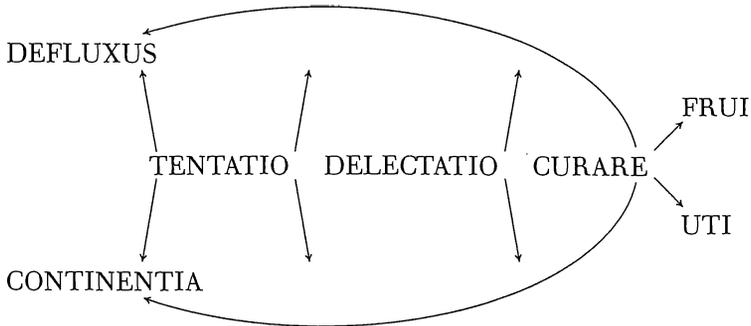
»Quo praecedit spes vestra, sequatur vita vestra.«⁷ Das Leben vollzieht sich dahin, wohin das Erwarten vorausgeht.

⁵ De diversis quaestionibus XXX; PL 40, S. 19.

⁶ Epistulae LV 14, 26; PL 33, S. 217.

⁷ Enarrationes in Psalmos CXXXVI 22; PL 37, S. 1774.

Übersichtsschema der Phänomene



Uti und frui machen das curare aus. – Die Grundrichtung der vita: die delectatio. – Die tentatio liegt in der delectatio selbst. Sie hat die Ausschlagsmöglichkeiten des defluxus und der continentia.

3. *Tentatio*

[Ergänzung im Anschluß an § 12 b]

Tentatio (c. 28): Verschiedener Sinn von tentatio. 1. tentatio deceptionis: mit der Tendenz des Zu-Fall-Bringens, 2. tentatio probationis: mit der T[endenz] zu prüfen. Im 1. Sinn versucht nur der Teufel (diabolus), im 2. Sinn auch Gott.¹

›Diabolus‹: hier ist bei Augustin noch ein Dämonenglaube mit konkreten Vorstellungen lebendig, doch ist dies nicht alles: Siehe Brief 146.

Kein Mensch ist in dem Maße mit Gerechtigkeit ausgestattet, daß für ihn nicht die Anfechtung der Verwirrung notwendig ist.² Das ist die eigentliche tentatio, die tentatio tribulationis, daß

¹ Vgl. Epistulae CCV, PL 33, S. 948.

² »Nullus enim hominum est tanta iustitia praeditus, cui non sit necessaria tentatio tribulationis« (Contra Faustum Manichaeum XXII 20; PL 42, S. 411).

der Mensch sich selbst eine Frage wird. Sie ist notwendig »vel ad perficiendam, vel ad confirmandam«³.

»Nescit se homo, nisi in tentatione discat se.«⁴ Der Mensch kennt sich überhaupt nicht, wenn er sich nicht in der tentatio kennenlernt. Man sieht den historischen Grundsinn des discere, das erfolgt in der konkreten faktischen, historischen Selbsterfahrung. Die tentatio ist ein spezifisch historischer Begriff.

»Amores duo, in hac vita secum in omni tentatione luctantur, amor saeculi, et amor Dei.«⁵ Zum Begriff des diabolus: Vgl. Enarrationes in Psalmos, ad Ps. 148.

Täglich kämpfen in uns Anfechtung und [. . .]* nicht immer zu [. . .]*, tragen wir doch [. . .]*, und es ist eine ständige Gefahr in uns selbst, daß der, welcher nicht wach ist, besiegt wird; wenn wir aber nicht zustimmen, gewinnen wir zwar die Oberhand, aber auch hierin liegt eine Beschweris, resistendo delectationibus.⁶

Paulus, Gal 5, 17: »Caro enim concupiscit adversus spiritum.« Ihr tut nicht, was ihr wollt, und das ist ein Kampf, und was ihn noch beschwerlicher macht: es ist ein innerer Kampf.

»In quo bello si sit quisque victor, illos quos non videt inimicos, continuo superabit. Non enim tentat diabolus vel angeli ejus, nisi quod in te carnale dominatur [in dieser eigentlichen Faktizität lebendig ist].«⁷

Und wenn der Teufel auf irgend eine Weise versucht, so versucht er immer den, der ihm zustimmt, »non cogit invitum«;

³ Ebd.

⁴ Sermones II 3,3 PL 38, S. 29.

⁵ Sermones CCCXLIV 1; PL 39, S. 1512.

* [Auslassungen in der Nachschrift von Oskar Becker.]

⁶ [Anm. d. Hg.: Wegen der Auslassungen in der Nachschrift folgt der lateinische Bezugstext.] »Contendunt nobiscum quotidie tentationes, contendunt quotidie delectationes: etsi non consentiamus, tamen molestiam patimur, et contendimus, et magnum periculum est ne qui contendit vincatur; si autem non consentiendo vincamus, molestiam tamen patimur resistendo delectationibus« (Enarrationes in Psalmos CXLVIII 4; PL 37, S. 1940).

⁷ Enarrationes in Psalmos CXLIII 5; PL 37, S. 1858.

nur den faßt er an, »quem invenerit ex aliqua parte jam similem sibi«, und damit ist das Tor geöffnet für den Eintritt der teuflischen Suggestion (ianua tentatione).⁸

Das Erwachsen der tentatio aus dem faktischen Leben vollzieht sich in verschiedenen Stufen. Scheidung der Phänomene: in konkret faßbare Versuchungen (z. B. sexuelle) und nicht konkret faßbare (geistige, in der cogitatio sich vollziehende).

Die tentatio hat einen zweifachen Zusammenhang mit den eigentlichen Erfahrungen des Selbst.

In welcher Grundrichtung der Erfahrung hat sie selbst ihren Sinn? Wir müssen auf ihre eigentliche Vollzugsgrundlage zurückgehen. Hier ist Gelegenheit zu einem Hinweis [auf] einen bisher nicht gesehenen Zusammenhang Augustins mit dem Neuplatonismus!

Augustin geht aus von einer konkreten Situation der Versuchung (in »De doctrina Christiana«): vom In-der-Habsucht-Leben (avaritia). Das Entscheidende ist die dilectio, der amor pecuniae. Welche delectatio herrscht, wird entscheidend für das Verhalten in der Anfechtung und dem Fertigwerden mit ihr.

Von außen legt der Teufel nahe Gewinn, der aber Betrug erfordert. Er setzt das vor, was du innerlich überwunden hast. (Also etwas Bedeutsames, was der Bezugsrichtung der Erfahrung, die in dem Menschen schon lebendig ist, entspricht.) Wenn du die Habsucht niederschlägst, wenn sie in dir innerlich beherrscht ist, wird die Versuchung überwunden sein. An der herrschenden Richtung der delectatio hängt alles. Aber immer bleibt lebendig eine Erwartung. Dieser kann aber anderes vorgesetzt werden, so daß ein innerer Kampf entsteht. Der Mensch wird vor eine Entscheidung gestellt. »Du bist von der Sünde zerbrochen in dir selbst.« (»Etenim ex peccato divisus es adversum te.«⁹) »Habes contra quod pugnes in te, habes quod expug-

⁸ Sermones XXXII 11; PL 38, S. 200.

⁹ Enarrationes in Psalmos CXLIII 5; PL 37, S. 1859.

nes in te.«¹⁰ Darin liegt, daß es bei der Betrachtung der *tentatio* nicht auf die objektive Situation ankommt, die die Versuchung herbeiführt, sondern auf die selbstliche Situation dessen, der sie erfährt. Es ist jeweils ein anderes vonnöten, wenn du kämpfst, wenn du siegst, wenn du Freude hast, z. B. es wird vorgesetzt ein Gewinn, *delectationem habet*. »Suggeritur aliquod *lucrum, delectat; habet fraudem, sed magnum est lucrum; delectat, non consentis*.«¹¹ Noch wird zugeredet, gedrängt. Schon überlegt: Schon gestürzt. »Contempsit *justitiam, ut fraudem faceret*«¹², oder: *contempsit lucrum um der Gerechtigkeit willen*. »Sed etiam ille qui vicit, numquid omnino egit in se«¹³, daß ihm das Geld nichts mehr anhaben kann? »Aut nihil in eo excitet *delectationis*«?¹⁴ Obzwar das Geld ihm nicht mehr des Kämpfens wert scheint, »inest tamen aliqua *delectationis titillatio*«¹⁵. Dieser Kitzel ist da und verweilt im Menschen, auch wenn keine Versuchung mehr lebendig ist. (Hier kommt Augustin auf das Problem der Erbsünde.)

Die Rolle, die das Nach- und Vorsetzen spielt, zeigt, daß ein gewisser *ordo* dem Phänomen zugrundeliegt. Du gehörest Gott, dir aber das Fleisch (damit sind die Verfügbarkeiten des faktischen Lebens gemeint). Du gehörest dem Wertvolleren, das Geringere dir. Nicht die folgende Ordnung erkennen wir und empfehlen wir: »Tibi caro et tu Deo; sed, Tu Deo, et tibi caro. Si autem contemnis Tu Deo, nunquam efficies ut Tibi caro. [. . .] Primo ergo te subdas Deo«¹⁶, dann wirst du unter seiner Erleuchtung und Führung kämpfen. Nicht nur auf den Bezug auf Gott, sondern auf das Wie des *ordo* kommt es an. »Agnosce ordinem«¹⁷, modern: Erkenne an die Rangordnung der Werte.

¹⁰ Ebd.

¹¹ *Enarrationes in Psalmos CXLIII* 6; PL 37, S. 1859f.

¹² A.a.O., S. 1860.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

Für uns ist wichtig: erstens, wie diese Rangordnung zugrunde liegt; zweitens, daß die Ordnung gesehen ist in einer bestimmten begrifflichen Fassung. Es ist nicht selbstverständlich, daß das, was in der *delectatio* erfahren wird, in einer Wertrangordnung steht. Dies beruht vielmehr auf einer ›Axiologisierung‹, die letztlich auf derselben Stufe steht wie die ›Theoretisierung‹. Diese Wertrangordnung ist griechischer Herkunft. (In der ganzen Art der Begriffsbildung stammt sie letztlich von Plato.) Der Beleg ist u. a. der Zusammenhang mit dem *incommutabile*. Es liegt also bei Augustin eine solche Rangordnung schon vor. Aber entspricht diese Axiologisierung dem explizierten Phänomen?

Die Axiologisierung ist schwieriger faßbar als die Theoretisierung, weil sie sich tatsächlich beschäftigt mit dem, was in Frage steht.

Die Kap. [. . .]* des X. Buches der *Confessiones* zeigen, wie Augustin tatsächlich eine Rangordnung zugrunde legt, aber sie gewinnt schließlich einen wesentlich anderen Sinn.

Diese Rangordnung beherrscht Augustin sehr weitgehend. Allerdings ist sie nicht so abgesetzt aufgefaßt wie heute (z. B. bei Scheler); sie hängt mit seiner konkreten Metaphysik zusammen, und die Auffassung der Wirklichkeit (*res*) ist auf sie zugeschnitten.

Was versteht Augustinus unter ›*res*‹ (Wirklichkeit)? Die Weisen der Bekümmernung, des *uti* und des *frui*, bezogen auf die ›*res*‹ geben folgende Scheidung in 3 Arten: »*Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur.*«¹⁸

Den *res* gegenüber stehen die *signa* (Zeichen). »*Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum, lapis, pecus, atque huiusmodi caetera.*«¹⁹ Aber nicht verstanden im Sinne des Holzes, das Moses in

* [Auslassung in der Nachschrift.]

¹⁸ *De doctrina christiana* I 3, 3; PL 34, S. 20.

¹⁹ *De doctrina christiana* I 2, 2; PL 34, S. 19.

das bittere Wasser legte, noch des Steines, den Jakob sich unters Haupt legte etc. – Gegensatz: *signum* = Symbol. Das steht im Zusammenhang mit der Schriftinterpretation und geht zurück auf die alexandrinische Exegetenschule (die wieder auf die Philologenschule zurückgeht: Problem der Interpretation aller Texte). Diese letzten Dinge (das Holz Moses' etc.) sind zugleich Zeichen anderer Dinge. Es gibt aber noch andere Zeichen; deren durchgängiger und völliger Gebrauch besteht im Bezeichnen selbst (während das Holz nicht notwendig einen Anzeigecharakter haben muß). Niemand gebraucht Worte anders als um zu bezeichnen. Jedes Zeichen ist eine *res*, sonst ist es nichts, aber nicht jede *res* ist ein *signum*. Wenn wir also auf die *res* hinblicken, achten wir nur darauf, was sie sind (ihrem Gehalt nach), nicht auf das, was anderes sie noch anzeigen. Umgekehrt, wenn ich von einem Ding als Zeichen handle, ist darauf zu achten, nicht was sie sind, sondern daß sie Zeichen sind (so daß ich von ihnen wegsehen muß).²⁰

Was ist der Mensch selbst? Ist er ein *fruum*, *utendum* oder beides? Wir selbst, die wir *fruumur* et *utimur*, sind selbst irgendeine *res*. »*Magna enim quaedam res est homo*«²¹, weil er vernunftbegabt ist. »*Itaque magna quaestio est utrum frui se homines debeant, an uti, an utrumque.*«²² Es gibt das Gebot der gegenseitigen Liebe, aber es ist die Frage, ob der eine Mensch vom anderen geliebt wird als Mensch (*propter se*) oder um eines anderen willen. Wenn der Mensch um seiner selbst willen geliebt wird, *fruumur eo*, wenn nicht, *utimur eo*. Es scheint nun aber, daß der Mensch um eines anderen willen geliebt werden muß, denn in dem, was um seiner selbst willen zu lieben ist, »*in eo constituitur vita beata*«²³. Aber von der *vita beata* haben wir nicht die *res* (wir haben sie nicht selbst als solche), *sed spes*.

Auch für sich selbst darf der Mensch nicht Gegenstand des

²⁰ Vgl. a.a.O., S. 20.

²¹ *De doctrina christiana* I 22, 20; PL 34, S. 26.

²² Ebd.

²³ Ebd.

frui sein, wenn du klar siehst. »Si autem se propter se diligit«²⁴, bezieht er sich nicht auf Gott. Wenn er auf sich selbst gewendet ist, ist er auf nichts Unveränderliches gewendet. Und deshalb, weil das, was er vermeintlich an sich selbst liebt, mit einem Mangel (defectus, d. i. die Vergänglichkeit) behaftet ist, ist es vorzuziehen, daß er ohne Mangel an dem incommutabile hängt, als daß er »ad seipsum relaxatur«²⁵.

Derjenige lebt heilig, »qui rerum integer aestimator est«²⁶, d. h. »qui ordinatam dilectionem habet«.²⁷

Von diesem ordo aus wird die Stellungnahme innerhalb der tentatio vollzogen, wird das Grundverhalten zu den Dingen entschieden.

Diese Wertlehre ist schon auf einer weiten Stufe der *Ausformung*. Aber man verkennt sie, wenn man sie ablöst und nicht in ihrem Zusammenhang sieht. Dann entsteht das Problem, ob eine solche Wertrangordnung eine sinnmäßig notwendige ist, oder ob sie nicht lediglich auf dem Hereinspielen der griechischen Philosophie in Augustins Denken beruht.

Weiteres zur Wertlehre: »Non autem omnia quibus utendum est, diligenda sunt, sed ea sola quae aut nobiscum societate quadam referuntur in Deum [auf Grund einer Gemeinschaft mit uns bezogen werden auf Gott]«²⁸. (Hier liegt der Ursprung des Gedankens des christlichen Solidarismus.)

Die Dinge verdienen eine Schätzung der Liebe, die auf uns bezogen sind, aber »beneficio Dei per nos indigent, sicuti est corpus [Fleisch als Sitz der Sünde]«²⁹. Es gibt also 4 Arten von Gegenständen, die zu lieben sind: 1. Was über uns ist. 2. Was wir selbst sind. 3. Was neben uns ist. 4. Was unter uns ist.

Bezüglich (2) und (4) bedarf es keines besonderen Gebotes,

²⁴ De doctrina christiana I 22, 21; PL 34, S. 26.

²⁵ A.a.O., S. 27.

²⁶ De doctrina christiana I 27, 28; PL 34, S. 29.

²⁷ Ebd.

²⁸ De doctrina christiana I 23, 22; PL 34, S. 27.

²⁹ Ebd.

um sie zu lieben. Wie sehr auch der Mensch aus der Wahrheit herausfalle, es bleibt erhalten die Selbstschätzung und die Schätzung seines Leibes. »Nemo ergo se odit«.⁵⁰ Aber wegen der Art und Weise der richtigen Selbstliebe sind Gebote einer bestimmten Ordnung notwendig. Der Mensch im Verhalten zu sich selbst hat eine bestimmte Stellung, da die Wertschätzung seiner selbst von selbst mit der Faktizität des Lebens da ist. (Dies schließt einen bestimmten Komplex von Phänomenen der Selbsterfahrung in sich, der zu explizieren sein wird.)

Derjenige liebt eigentlich, der der integer aestimator rerum ist, der die ordinata dilectio hat, damit er nicht entweder liebt, was überhaupt nicht geliebt werden darf, oder das mehr liebt, was nicht mehr geliebt werden darf etc.⁵¹ (In dieser Abstufung der Wertordnung liegt ein gewisser Formalismus.)

Man darf aber diese Wertrangordnung nicht aus dem geistesgeschichtlichen Zusammenhang herausreißen, aus der eigentümlichen Verschlingung der griechischen Philosophie (bes. des Platonismus) mit der christlichen Betrachtung des Lebens.

Bei der Betrachtung der folgenden Kapitel der »Confessiones« (lib. X, cap. 30ff.) werden wir folgende 4 Problemgruppen zu beachten haben:

1. Problem der »tentatio«. Der Vollzugszusammenhang meiner konkreten vollen Selbsterfahrung dabei: wie ich mich entscheide. – Von dem Problem der tentatio aus kommen wir zum Grundsinn der Selbsterfahrung als einer *historischen*.

2. Im Zusammenhang mit der tentatio steht der »defluxus in multum« (in die Mannigfaltigkeit der Bedeutsamkeiten des faktischen Lebens). Die »molestia« (Beschwerdis) erweist sich als konstitutiv für den Begriff der Faktizität.

3. Problem des Sinnes des »quaestio mihi factus sum«. Das

⁵⁰ De doctrina christiana I 24, 24; PL 34, S. 27.

⁵¹ »Ne aut diligit quod non est diligendum, aut non diligit quod est diligendum, aut amplius diligit quod minus est diligendum, aut aequè diligit quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod aequè diligendum est.« (De doctrina christiana I 27, 28; PL 34, S. 29)

Sich-zur-Frage-Werden ist nur im konkreten Zusammenhang der Selbsterfahrung sinnvoll. Es ist keine Frage des objektiven Vorhandenseins, sondern des eigentlichen selbstlichen Existierens.

4. Problem der *Grundorientierung der dilectio in einem bestimmten axiologischen System*. – Es ist zu entscheiden, wie weit dies aus der eigenen Erfahrung entspringt, wie weit es aufgewiesen werden kann als durch die geistesgeschichtliche Situation Augustins bestimmt.

Das Problem der allgemeinen Werttheorie hängt zusammen mit dem Neuplatonismus und der Lehre vom summum bonum, besonders mit der Auffassung über den Weg, auf dem das summum bonum zugänglich wird. Grundlegend für die gesamte patristische ›Philosophie‹, für die Orientierung der Ausbildung der christlichen Lehre an der griechischen Philosophie, ist die paulinische Stelle des Römerbriefs Kap. 1, 20. Aus ihr wird das Motiv für den griechischen Unter- und Neubau der christlichen Dogmatik genommen. Allerdings baute sich dieser ›Vorbau‹ dann in die Grundmuster des christlichen Gedankenkreises der Dogmatik ein. Man kann daher nicht das Platonische in Augustin einfach abstreifen; und es ist ein Mißverständnis, wenn man glaubt, im Rückgang auf Augustin das eigentlich Christliche gewinnen zu können.

Es heißt Röm 1, 19f.: ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνέρωσεν. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθοράται, ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης . . . Das Unsichtbare Gottes wird seit der Schätzung der Welt an seinen Werken durch das Denken gesehen.

Dieser Satz kehrt in den patristischen Schriften ständig wieder, er gibt die Richtung auf den (platonischen) Aufstieg aus der sinnlichen Welt zur übersinnlichen. Er ist (oder wird aufgefaßt als) die aus Paulus genommene Bestätigung des Platonismus.

Aber darin liegt ein Mißverständnis dieser Paulus-Stelle. Erst *Luther* hat sie zum ersten Male eigentlich verstanden. Luther hat in seinen ersten Werken ein neues Verständnis des Urchri-

stentums eröffnet. Später ist er selbst der Last der Tradition zum Opfer gefallen: es beginnt dann das Einsetzen der *protestantischen Scholastik*.

Die Erkenntnisse Luthers aus seiner frühen Zeit sind entscheidend für die geistigen Zusammenhänge des Christentums mit der Kultur. Dies wird heute bei der Bekümmerung um christlich-religiöse Erneuerung verkannt.

Klar kommt Luthers Auffassung zum Ausdruck in seiner Heidelberger Disputation von 1518. Darin verteidigte er 40 Thesen, 28 theologische und 12 philosophische. Für uns wichtig sind hier die Thesen 19, 21, 22.

(19) »Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit.«³² Nicht das ist ein Theologe, der das Unsichtbare Gottes durch das, was geschaffen ist, erblickt. – Die Vorgabe des Gegenstandes der Theologie wird nicht auf dem Wege einer metaphysischen Weltbetrachtung gewonnen.

(21) »Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est.«³³ Der Theologus gloriae, der sich ästhetisch an den Wunderbarkeiten der Welt ergötzt, das Sinnliche nennt an Gott. Der Theologe des Kreuzes sagt, wie die Dinge sind.

(22) »Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat.«³⁴ Eure Weisheit, die das Unsichtbare Gottes aus den Werken erblickt, bläht auf, erblindet und verhärtet.

³² M. Luther, Disputatio Heidelbergae habita. 1518. D. Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe, 1. Bd. Weimar 1883, S. 354.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

4. *Das confiteri und der Begriff der Sünde*
[Ergänzung im Anschluß an § 13 b]

Wichtig ist die Zugehörigkeit der molestia zur Faktizität, die im eigenen Erfahren selbst aufbricht; wie das fortwährende Erfahren und Sichauseinandersetzen mit der molestia zum eigentlichen Leben gehört. Die molestia wird später vergeistigt; die tentatio ist nicht mehr sinnlich-dinglich, sondern versteckter und gefährlicher; damit steigert sich der Sinn der Faktizität und der Sinn des ›quaestio mihi factus sum‹.

Wir haben somit 4 Grundphänomene, wichtig für die weitere Besprechung der Confessiones, behandelt:

1. die tentatio, 2. der defluxus in multum und die molestia, 3. das ›quaestio mihi factus sum‹, 4. die Frage der axiologischen Ausformung.

Bei unserer weiteren Interpretation haben wir zweierlei zu berücksichtigen:

1. daß Augustin alle Phänomene mitteilt in der Haltung des confiteri, in der Aufgabe des Gott-Suchens und Gott-Habens stehend. Wichtig ist der Hinweis auf die eigentliche Vollzugsbedingung des Gott-Erfahrens, die so beschaffen ist, daß, wenn man mit ihr ernst macht, man sich von Gott (zunächst) wegbewegt. Mit dem ›quaestio mihi factus sum‹ steigert sich der Abstand von Gott.

2. daß unsere Interpretationsmöglichkeit ihre Grenzen hat, denn das Problem des confiteri entspringt aus dem Bewußtsein der eigenen Sünde. Die Tendenz auf die vita beata, nicht in re, sondern in spe, erwächst nur aus der remissio peccatorum, der Versöhnung mit Gott. Diese Phänomene müssen wir aber beiseite lassen, weil sie sehr schwierig sind und Verständnisbedingungen fordern, die hier im Zusammenhang nicht erreicht werden können. Allerdings werden wir in unserer Betrachtung in der Ordnung des Verstehens das Grundlegende gewinnen für den Zugang zu jenen Phänomenen der Sünde, Gnade usw. Allerdings steht das Sündenbewußtsein und die Art, wie Gott

dabei gegenwärtig ist, bei Augustin in einer eigentümlichen Verflechtung mit dem Neuplatonismus. (Daher kann seine Auffassung der Sünde nicht [...]*) für die phänomenologische Explikation des ›echten‹ Phänomens leitend sein.)

Der *Begriff der Sünde* hat bei Augustin einen dreifachen Charakter:

1. einen *theoretischen*: Sünde als *privatio boni*, orientiert am *summum bonum*. Die Sünde ist ein minderes Maß an Realität; daher trägt sie ein höheres Maß von Sterblichkeit in sich, so daß sie selbst der Tod ist, mit ihr der Tod gegeben ist. – Das sind plotinische Ideen, die sich mit einer gewissen Auffassung von paulinischen Gedanken aus dem Römerbrief verbinden.

2. einen *ästhetischen*: vgl. dazu Conf. lib. VIII, cap. 7, Anfang. – Nach der Erzählung des Ponticianus über den heiligen Antonius heißt es: »Tu autem, Domine, inter verba ejus retorquebas me ad meipsum, auferens me a dorso meo ubi me posueram, dum nollem me attendere; et constituebas me ante faciem meam, ut viderem quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus.«¹

3. einen *vollzugsmäßigen*: Dich verliert nur der, der Dich verläßt; wer Dich verläßt, wo flieht er hin, wenn nicht von Dir als dem Gnädigen zu Dir als dem Zornigen? Dies ist die entscheidende Auffassung.

5. Augustins Stellung zur Kunst (»De musica«)

[Ergänzung im Anschluß an § 13 e]

c. 33. Wichtig für Augustins Stellung zur *Kunst*, besonders zur *Musik*. Man darf nicht aus Augustin eine Kunstanalyse herauslösen. Seine Grundmotive sind wichtig. Die Kunst muß eingeordnet werden in einen höheren Zusammenhang. Ebenso die

* [Ein Wort unleserlich.]

¹ Confessiones VIII 7; PL 32, S. 756.

Ästhetik. Sie muß die ästhetischen Gegenstände so explizieren, daß sie erfaßt werden als ein Weg zum absoluten Schönen (neuplatonische Auffassung!).

Charakteristisch dafür ist die Äußerung Augustins in den ›Retractationes‹ über sein Buch ›De musica libri VI‹.

Von den 6 Büchern über die Musik kommt es am meisten an auf das 6te, weil da in der eigentlichen Weise des Erkennens über den Gegenstand gehandelt wird, nämlich so: es wird gezeigt, wie von den sinnlichen und geistigen Zahlenverhältnissen, die aber selbst veränderlich sind, der Übergang möglich ist zu den unveränderlichen Zahlenverhältnissen, die selbst sind in der unveränderlichen Wahrheit.

›De musica‹ ist eine formale Ästhetik Augustins; er gibt darin eine Theorie der Zahlen und eine Beziehungslehre. Er unterscheidet 5 verschiedene Gattungen von ›Zahlen‹ (musica ars bene modulandi):

1. numeri »in ipso sono«¹
2. numeri »in ipso sensu audientis«²
3. numeri »in ipso actu pronuntiantis«³
4. numeri »in ipsa memoria«⁴ (wie sie im Bewußtsein sind)
5. numeri »in ipso naturali iudicio sentiendi«⁵, oder: numeri iudiciales. (In diesen ›Zahlen an sich‹ liegt das Motiv zum Übergang zum Unveränderlichen.)

Augustin gibt keine psychologische Darstellung, sondern die Art und Weise des Sich-Verhaltens beim Hören.

Vgl. in den ›Enarrationes in Psalmos‹ (T) die öftere Bezeichnung des Neuen Testaments als ›canticus novus‹. – ›Cantare est res amantis‹ – Deutung der Kunst: ihre Zurücknahme in die Ganzheit des faktischen menschlichen Lebens, allerdings so, daß sie nicht metaphysisch ausgebaut wird, sondern auf Grund

¹ De musica VI 2; PL 32, S. 1163.

² Ebd.

³ De musica VI 3; PL 32, S. 1164.

⁴ Ebd.

⁵ De musica VI 4; PL 32, S. 1165.

der Wertordnung, vom *summum bonum* aus, ihre bestimmte Stelle hat. Aber diese Betrachtungen darf man nicht aus dem gesamten Zusammenhang herausreißen, sonst sieht man die Phänomene nicht.

Bezeichnend dafür sind Augustins eigene Worte über ›*De musica*‹: Wer jene Bücher liest, der wird finden, daß wir beschäftigt sind mit Sachen in Kunst, nicht auf Grund einer ausweichenden Stellungnahme, worin wir dann wohnen, sondern von der Notwendigkeit her, sie selbst als einen Weg zu verstehen. (»*Illos igitur libros qui leget, inveniet nos cum grammaticis et poeticis animis, non habitandi electione, sed itinerandi necessitate versatos*«.⁶)

Wenn auch der Weg niedrig (*vilis via*) ist, braucht doch das Ziel nicht niedrig zu sein.

Diese Schriften sind für diejenigen geschrieben, die sich mit weltlicher Wissenschaft und Literatur beschäftigen und in mannigfache Irrtümer verstrickt werden und ihre guten geistigen Fähigkeiten an Kleinigkeiten (*in nugis*) aufreiben, ohne daß sie sehen, was eigentlich an den Gegenständen, mit denen sie sich beschäftigen, wertvoll ist (*ibi delectat*).

Aus diesem Zusammenhang muß der ganze Aufbau von ›*De musica*‹ verstanden werden. Aus der Grundorientierung am *summum bonum* ist die Bedeutung der einzelnen ›*numer*‹ und ihre Anordnung zu verstehen. Sie entstammt der neuplatonischen Ästhetik.

6. *Videre (lucem) Deum*

[Ergänzung im Anschluß an § 13 g]

›*Decus meum*‹, von Gott gesagt – ein *neuplatonischer* Gedanke.

›*Lux*‹, bestimmt durch neuplatonische Tradition und Johannes-Evangelium, welches beides auf griechische Philosophie

⁶ *De musica* VI 1; PL 32, S. 1161f.

zurückgeht. Joh. Ev. 1,4: ἐν αὐτῷ [τῷ λόγῳ] ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

Zusammenhang mit der Frage der Erfassung Gottes. Vgl. Augustinus, Kommentar zum Johannes-Evangelium (Tractatus in Joannis Evangelium) und den 146. Brief (>De videndo Deo<); die älteren Schriften sind vielfach anders.

Es ist zu unterscheiden lux und lumen. Lux: im objektiven Sinn, was vorhanden ist als Gegenstand des Sehens (regina colorum). Lumen: Helligkeit, immer der Seele.

Vgl. Quaestionum Evangeliorum libri duo: »*Si quod lumen est in te tenebrae sunt, ipsae tenebrae quantae (Matth. VI, 23)? Lumen dicit bonam intentionem mentis, qua operamur: tenebras autem ipsa opera appellat, sive quia ignoratur ab aliis quo animo illa faciamus, sive quia eorum exitum etiam ipsi nescimus, id est, quomodo exeant atque proveniant eis quibus nos ea bono animo impendimus.*«⁷ (Die [. . .]* sind, auf die hin wir sie in guter Absicht intendierten.)

Tractatus de Joannis Evangelio I, 18 (zu Joh. 1, 4): »*Et vita erat lux hominum; et ex ipsa vita [Verbi] homines illuminantur. Pecora non illuminantur, quia pecora non habent rationales mentes, quae possint videre sapientiam.*«⁸ (Wahrheit des Lebens, nicht theoretisch.) I, 19: »*Sed forte stulta corda adhuc capere istam lucem non possunt, quia peccatis suis aggravantur [. . .] Non ideo cogitent quasi absentem esse lucem, [. . .]: ipsi enim propter peccata tenebrae sunt.*«⁹ »*Quomodo homo positus in sole caecus, praesens est illi sol, sed ipse soli absens est [Er ist für die Sonne nicht zu haben, während die Sonne auf ihn wartet; sie ist ihm objektiv möglicherweise verfügbar.]; sic omnis stultus, omnis iniquus, omnis impius, caecus est corde. Praesens est sapientia, sed cum caeco praesens est, oculis eius absens est: [. . .] Quid*

⁷ Quaestionum Evangeliorum libri duo II 15; PL 35, S. 1339.

* [Zwei Worte unleserlich.]

⁸ Tractatus in Joannis Evangelium I 18; PL 35, S. 1388.

⁹ Tractatus in Joannis Evangelium I 19; PL 35, S. 1388.

ergo faciat iste? Mundet [oculos] unde possit videri Deus. [. . .] quia sordidos et saucios oculos haberet.«¹⁰ Dann wird vom Arzt das Verderbliche (pulvis, fumus – die Sünde) beseitigt, damit du siehst, was für deine Augen bestimmt ist. »Tolle inde ista omnia, et videbis sapientiam«¹¹. (Math. 5, 8: denn »Selig sind, die reinen Herzens sind« etc.) – Wie geht diese »Reinigung der Augen« vor sich? Durch den Glauben. Apostelgesch. 15, 9: »... τῇ πίστει καθάρσας τὰς καρδίας αὐτῶν« (nachdem er durch den Glauben ihre Herzen gereinigt). »Mundat cor fides Dei, mundum cor videt Deum.«¹² Durch welchen Glauben (»quali fide«) wird das Herz gereinigt? (Auch die Dämonen haben Furcht vor Gott und eine Art Glauben an ihn, also nicht den rechten. Apostelgeschichte.) Antwort: »*Fides quae per dilectionem operatur* (Galat. V, 6 [πίστis δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη]) [. . .] sperat quod Deus pollicetur. Nihil ista definitione perpensius, nihil perfectius. Ergo tria sunt illa [fides, spes, caritas].«¹³ »Comes est ergo fidei spes. Necessaria quippe spes est«¹⁴. Solange wir nicht sehen, was wir glauben. Damit wir nicht abfallen. (Dies ein plotinischer Begriff mit guter christlicher Umwendung). »Tolle fidem, perit quod credis [dann geht zugrunde, was er glaubt]; tolle charitatem, perit quod agis. Fidei enim pertinet ut credas [fides = fiducia = Vertrauen, wie bei Luther]; charitati [pertinet], ut agas.«¹⁵ »Et modo ipsa fides quid agit?«¹⁶ Alles Zeugnis der Schrift, alles Lehren und die Anweisung dazu, was leistet es? Lediglich das, daß wir »per speculum in aenigmate«¹⁷ sehen. Aber weil der Glaube nur das leistet, ist das kein Grund, daß du wiederum zurückkehrst »ad istam faciem tuam«¹⁸, zu deinem

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Sermones LIII 10,10; PL 38, S. 368.

¹³ Sermones LIII 10,11; PL 38, S. 369.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Sermones LIII 11,12; PL 38, S. 369.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

eigenen ›Gemächte‹ (d. h. zu dem, was du dir aus Gott gemacht hast, als Gegenstand). »Faciem cordis cogita.«¹⁹ (Gott in der Gegenständlichkeit, wie sie sich das Herz in seinem eigentlichen Leben zueignet.)

»Coge cor tuum cogitare divina«²⁰, laß ihm keine Ruhe. (Dies als Subjektivismus zu deuten, ist mißverständlich. Es handelt sich um die Zugangsbedingung zu Gott. Gott wird nicht gemacht, sondern das Selbst gewinnt die Vollzugsbedingung der Erfahrung Gottes. In der Bemühung um das selbstliche Leben ist Gott da. Gott als Gegenstand im Sinne der *facies cordis* wirkt im eigentlichen Leben des Menschen.) Schalte aus, was irgendwie dem so Denkenden an ›ähnlichen‹ Körperdingen entgegenspringt. Du kannst (von Gott) nicht sagen ›so ist er‹, sondern nur ›non est hoc‹. Wann wirst du sagen können: ›Das ist Gott‹? »Nec cum videbis: quia ineffabile est quod videbis.«²¹ »Cogitanti ergo tibi de Deo, occurrit aliqua fortasse in humana specie mira et amplissima magnitudo«²², z. B. ein Mensch von riesiger Größe wird mit Gott verglichen. Aber: Wenn du so bemüht bist [finisti alicubi] »si finisti, Deus non est. Si non finisti, facies ubi est?«²³ »Quid agis, stulta et carnalis cogitatio?«²⁴ Du hast dir ungeheure Dinge zurecht gemacht und hast dich immer mehr von Gott entfernt. Es braucht nur ein anderer eine Elle hinzuzufügen, und er macht Gott schon größer.

Dagegen erhebt sich ein Einwand (Sermo 53, c. 12 n.13) aus der Schrift. Die Sache ist wichtig für das Verständnis der Schriftauslegung Augustins.

Es wird aus Jesaias eine entgegengesetzte Stelle herangezogen. Jes. 66, 1, wo Gott als riesiger Mensch gedacht wird. Der Himmel ist mein Thron. Darauf sagt Augustin: Du hast es nicht

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² A.a.O., S. 370.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

zu Ende gelesen! Wer hat mit der flachen Hand ausgemessen den Himmel?

Der Gedanke des mundare als Zugangsbedingung ist schon in den früheren philosophischen Schriften Augustins vorhanden, ein platonischer Gedanke, bei Plotin im Zusammenhang mit seiner Auffassung von Askese. Das mundare vollzieht sich durch die fides Christiana (nicht die dämonische). Fides ist ein Vollzugszusammenhang von Vertrauen und Liebe, die erwartende Haltung muß da sein. Jede kosmisch-metaphysische Verdinglichung des Gottesbegriffs, auch als irrationaler Begriff, ist abzuwehren. Die facies cordis (Innerlichkeit) muß man sich selbst aneignen. Gott wird im inneren Menschen gegenwärtig sein, wenn wir verstanden haben, was Weite, Länge, Höhe, Tiefe (latitudo, longitudo, altitudo, profundum) heißt, und damit den Sinn der Unendlichkeit Gottes für das Denken des Herzens verstehen. In dir selbst sinne nach, wenn ich sage: ›Ausbreitung‹. Springe nicht weg mit deiner Phantasie auf die Maße der irdischen Ausdehnung! Verstehe alles ›in te‹! Latitudo = Reichtum, Fülle in den guten Werken; longitudo = Langmut und Beharrlichkeit; altitudo = Erwartung dessen, was über dir liegt (sursum cor); profundum = Gnade Gottes. Das alles ist nicht als objektive Symbolik zu verstehen, sondern zurückbezogen auf den Vollzugssinn des inneren Lebens.

Symbolik des Kreuzes: latitudo : wo die Hände befestigt sind; longitudo: der Körper, der steht; altitudo: die Erwartung d. [. . .]* G.; profundum: verborgen – ›inde‹ [. . .]*²⁵

* [Drei Worte unleserlich.]

²⁵ »Non frustra ergo crucem elegit, ubi te huic mundo crucifigeret. Nam latitudo est in cruce transversum lignum, ubi figuntur manus: propter bonorum operum significationem. Longitudo est in ea parte ligni, quae ab ipso transverso ad terram tendit. Ibi enim corpus crucifigitur, et quodam modo stat: et ipsa statio perseverantiam significat. Altitudo autem in illo ligno est, quod ab eodem transverso supernorum expectatio. Ubi profundum, nisi in ea parte quae terrae defixa est. Occulta est enim gratia, et in abdito latet. Non videtur, sed inde eminet quod videtur« (Sermones LIII 15, 16; PL 38, S. 371f.).

Dilectio: Wenn du es zählst, ist es eines (ἐν plotinisch [. . .] *), wägst du es ab, so enthält es viele Momente. »Si Deus dilectio, quisquis diligit dilectionem, Deum diligit.«²⁶

Jede Liebe schließt in sich ein gewisses Wohlwollen (benevolentia) für den ein, welcher geliebt wird. (Sinnliche Liebe = amor. Dilectio bezieht sich auf Höherwertiges.) Wir lieben nicht so den Menschen, wie der Herr Petrus frug: Liebst du mich? Aber auch so sollen wir den Menschen nicht lieben, wie die Schlemmer reden, wenn sie sagen: ich liebe Krammetsvögel. Der Schlemmer liebt sie nur, um sie umzubringen. Er liebt sie also, damit sie nicht sind (non esse). So darf man nicht Menschen lieben, daß man sie in den eigenen Zweck hineinstellt. Die Freundschaft ist aber doch so etwas wie benevolentia, ein Geschenk unserer Liebe. Was wäre aber, wenn nichts da wäre an unserer Liebe, was wir geben könnten? Da der liebt, genügt das reine Wohlwollen als solches. Wir sollen und dürfen nicht wünschen, daß es Elende gibt, damit wir dadurch instandgesetzt werden, gute Werke zu leisten. Nimm das menschliche Elend weg, und das gute Werk verschwindet! Das Werk der Barmherzigkeit verschwindet, aber die Glut der edlen Liebe bleibt. Ursprünglich (per me ames [?]) liebst du den Menschen im Glück, dem du nichts zu schenken hast. Rein ist solche Liebe und edler, wenn der Andere elend ist, überhebst du dich leicht, sprichst dir selbst die Leistung zu und siehst den anderen, dem du etwas schenkst, als dir unterwürfig.²⁷

Wünsche dir also einen Gleichgestellten, dem du in menschlichen Dingen nichts geben kannst, damit der mit ihm unter dem Einen steht, dem überhaupt nichts von Menschen gegeben werden kann. In diesem optare eignest du dir die Möglichkeit des echten Liebens zu.

Die eigentliche Liebe hat die Grundtendenz auf das dilec-

* [Ein Wort unleserlich.]

²⁶ Tractatus in Epistolam Ioannis ad Parthos IX 10; PL 35, S. 2052.

²⁷ Vgl. Tractatus in Epistolam Ioannis ad Parthos VIII 5; PL 35, S. 2038.

tum, ut sit. Liebe ist also Wille zum Sein des Geliebten. (Der inhaltliche Seinssinn muß der Eigenart des geliebten Gegenstandes entsprechen.)

Eigenliebe hat die Tendenz, das eigene Sein zu sichern, aber in verkehrter Weise, nicht als Selbstbekümmern, sondern als Berechnung des Erfahrungszusammenhangs in bezug auf die Selbstwelt. Somit ist die ›Selbstliebe‹ eigentlich Selbsthaß. (Nebenbedeutung von ›Haß‹ ausschalten!)

Mitweltliche Liebe hat den Sinn, dem geliebten Anderen zur Existenz zu verhelfen, so daß er zu sich selbst kommt.

Echte Gottesliebe hat den Sinn, daß sie Gott sich zugänglich machen will als einen solchen, der in einem absoluten Sinn existiert. Dies ist die größere Schwierigkeit des Lebens.

Das Problem der phänomenologischen Betrachtung der ›emotionalen Akte‹, gestellt im Rahmen des Schemas der *Wert*-zusammenhänge und -rangordnung, ist widersinnig. Das Problem der Liebe muß aus dem ›axiologischen‹ Gebiet herausgenommen werden. F. Brentanos sogenannte ›phänomenologische‹ Analyse der Akte läuft der echten Tendenz der Phänomenologie gerade zuwider.

Gegenständlichkeit Gottes. Deus lux, dilectio, summum bonum, incommutabilis substantia, summa pulchritudo.

In jeder dieser Bestimmungen zeigen sich verschiedene Weisen des Zugangs und verschiedene Weisen des Ansatzes und Motivs zum Zugang. Ferner verschiedene Weisen *innerhalb* des Zugangs, des im Zugang Erfahrenen nachher zu explizieren. (Die Bestimmungsmittel werden verschiedenen Bereichen entnommen.) Endlich verschiedene Weisen der Ausformung durch die Explikationsmittel, die bald eigenhellig sind, d. h. einem neuen Ansatz aus der eigenen Erfahrung entspringen, bald sich im überlieferten Rahmen halten (bald vollständig, bald modifiziert). – Im ganzen ist aber die Explikation der Gotteserfahrung bei Augustin spezifisch ›griechisch‹ (in dem Sinne wie auch unsere ganze Philosophie noch ›griechisch‹ ist). Es kommt nicht zu einer radikal kritischen Fragestellung und Ursprungsbetrachtung (Destruktion).

Vor allem gilt das hinsichtlich der Bestimmung der Gegenständlichkeit Gottes aus den Zugangsweisen. (Wobei auch noch fraglich ist, ob alle Zugangsweisen selbst ursprünglich sind!) Die Zugangsweisen haben einen Zusammenhang im aktuellen Vollzug, in der Faktizität des Erfahrens selbst. Eine Orientierung an den verschiedenen Einstellungsmöglichkeiten, Vermögen der Vernunft und dergleichen, führt irre; sowohl bei ordnungsmäßiger Klassifikation wie bei ›transzendentaler‹ Problemstellung. Davon muß man sich frei machen, wenn man die Vollzugsprobleme verstehen will. Dieses ›Freimachen‹ vollzieht sich nicht mit einem Schlage, sondern ist selbst eine Aufgabe der Zugangsgewinnung als solcher.

Für dieses Problem kann Augustins Behandlung der tentationes als Anhalt dienen. Denn die verschiedenen Richtungen von tentationes werden nicht durch Klassifikation nach Seelenvermögen, sondern im faktischen Vollzug des (christlichen) Lebens gewonnen. Dies wird deutlich beim Fortschreiten von der concupiscentia carnis bis zur ambitio saeculi.

7. *Zwischenbetrachtung über timor castus*

[Ergänzung im Anschluß an § 16]

Zur Ergänzung sollen noch die Phänomene der *Gottesliebe* und *Gottesfurcht* behandelt werden, im Hinblick auf die durch sie näher gebrachte *Gegenständlichkeit Gottes*.

Mit dem Verfallen in die tentatio begibt man sich der Möglichkeit eines echten Liebens und eines reinen Fürchtens Gottes: »vel [. . .] non amare te, nec caste timere te«¹. Der timor Dei ist kennzeichnend für ein entscheidendes Moment des Erfahrungszusammenhangs, in dem Gott gegenständig wird.

Das soll von dem Mißverständnis abbringen, daß die reale Erfahrung in einem bestimmten Akt – theoretischer oder nicht-

¹ Confessiones X 36, 59; PL 32, S. 804.

theoretischer Art – bestünde oder in einem Komplex von solchen Teilakten. Sondern die Erfahrung Gottes im Sinne Augustins liegt nicht in einem isolierten Akt oder einem bestimmten Moment eines solchen, sondern in einem Erfahrungszusammenhang der *historischen* Faktizität des eigenen Lebens. Diese ist das eigentlich *Ursprüngliche*, aus dem isolierte Verhaltensweisen sich ablösen können und, indem sie sich von ihm losreißen, zu einer leeren Auffassung der Religiosität und Theologie führen.

Die Tendenz des amare ist eine Bekümmernis um sich selbst, der echte amor sui ist Liebe um sich selbst. Das führt gerade in Versuchung. Daher kommt es gerade hier zu einer schlimmen Bedrängnis (molestia). Da der Einzelne rein auf sich selbst gestellt ist, ist die größte Gefahr vorhanden, daß er aus sich selbst die mögliche Mitwelt bildet, vor der er sich aufspielt. Aus dieser letzten Betrachtung kommt Augustin der ›tremor cordis sui‹ an.² Dies ist ein Phänomen, das für die Bekümmernis um sich selbst konstitutiv ist: der *echte timor*. Das Abgleiten davon ist ein Sich-Entfernen von dem ›caste timere te‹, dem *reinen* Fürchten Gottes.

Was ist nun der echte ›timor castus‹ im Gegensatz zum unechten ›timor servilis‹?

1. Das timere im ganzen und seine möglichen Motive.

2. Gegensatz: timor castus – timor servilis. (Das Wie des motivierenden Affekts.)

3. Welchen Sinn hat die echte Furcht im Zusammenhang des Sich-selbst-Erfahrens? (D. h. zugleich in der Grunderfahrung Gottes.) Wie wird Gott in der echten Furcht absolut gegenständlich? Wie bestimmt sich daraus seine Gegenständlichkeit?

(N. B. Unsere Interpretation bewegt sich immer noch in einer Vorstufe: wir haben die eigentlichen phänomenologischen Begriffe noch gar nicht.)

² ›In his omnibus atque hujusmodi periculis et laboribus vides tremorem cordis mei‹ (Confessiones X 39, 64; PL 32, S. 806).

Augustin geht aus von dem konkreten Vollzugszusammenhang des Fürchtens. Er analysiert das non timere und seine möglichen Motive. Er beschreibt das Gemüt eines, der sich ausgibt als furchtlos. Dabei gewinnt Augustin zwei Motivrichtungen des Sich-nicht-Fürchtens; damit der Ansatz der Scheidung von timor castus und timor servilis. Er bringt das timere mit dem ›dolere‹ zusammen (dolere ein Gemütszustand, nicht Schmerz, sondern Bedrängnis). Dabei geht er aus von dem non dolere oder ›sanitas‹, von der verschiedene Arten unterschieden werden.

Enarrationes in Psalmos, ad Ps. 55, V. 4: non timeo. Frage nach der causa. Sie kann sein: 1. Die praesumptio, spes, Vertrauen; 2. duritia (Verhärtung): »multi enim nimia superbia nihil timent«³.

»Aliud est sanitas corporis, aliud stupor corporis [Abgestumpftheit], aliud immortalitas corporis. Sanitas quidem perfecta, immortalitas est.«⁴ Es gibt aber doch schon in diesem Leben Gesundheit, wenn wir nicht krank sind. Was besagt das?

Es gibt 3 affectiones corporis: 1. sanitas, 2. stupor, 3. immortalitas.

1. »Sanitas aegritudinem non habet; sed tamen quando tangitur et molestat, dolet.«⁵

2. »Stupor autem non dolet; amisit sensum doloris, tanto insensibilior, quanto pejor.«⁶

3. Immortalitas: Sie hat keinen Schmerz, da ihr die Möglichkeit der corruptio genommen ist.⁷

Bei dem stupor und der immortalitas ist also kein Schmerz, doch ist deshalb der stupidus nicht immortalis. Im Gegenteil: das dolere des Gesunden ist der Unsterblichkeit benachbarter als der Schmerzlosigkeit des Abgestumpften: »vicinior est immortalitati sanitas dolentis, quam stupor non sentientis.«⁸

³ Enarrationes in Psalmos LV 6; PL 36, S. 650.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ A.a.O., S. 650f.

⁷ Vgl. a.a.O., S. 651.

⁸ Ebd.

Da werden die Arroganten für tapferer gehalten als Jesus, der sagt: Meine Seele ist traurig bis zum Tod. Davon kann keine Rede sein. Der die Schmerzen nicht spürt wegen seiner Empfindungslosigkeit, hat nicht die Unsterblichkeit angezogen, sondern die Empfindung ausgezogen (»non immortalitate indutus, sed sensu exutus«⁹).

Halte deine Seele nicht so, daß sie ohne Leidenschaft ist! – Für das echte Tapfersein muß die Möglichkeit der Furcht bestehen. Das *delectari* selbst ist beim Verhärteten ausgeschaltet, obwohl in der Verhärtung selbst noch ein bestimmter Sinn des *delectari* liegt. Eine Weise, die jedem zusagt, ist Empfindungslosigkeit, aber nicht wahre Ruhe.

Das Nicht-Fürchten im Vertrauen auf Etwas ist das Echte; die *fiducia*, das Immer-sich-Halten an Etwas (Zusammenhang mit *spes* und *amor* (*caritas*)).

Interpretation zweier sich (scheinbar) widersprechender Schriftstellen:

1. 1 Joh. 4, 18: »*Timor non est in charitate.*« (In der eigentlichen Liebe ist keine Furcht.)

2. Psalm 18, V. 10: »*Timor Domini castus, permanens in saeculum saeculi.*«¹⁰ (Es folgt eine Betrachtung über die Interpretation der Schrift: Vergleich zweier Schriftstellen mit dem Zusammenklang – *consonantia* – zweier Flöten.)

Der Widerspruch löst sich durch Unterscheidung zweier Arten von Furcht: *timor castus* und *non castus*. »*Si enim adhuc propter poenas times Deum, nondum amas quem sic times. Non bona desideras, sed mala caves.*«¹¹ *Timor* »*non enim venit ex amore Dei, sed ex timore poenae*«¹².

⁹ Ebd.

¹⁰ Tractatus in Epistolam Joannis ad Parthos IX 5; PL 35, S. 2048. [Augustinus liest ›*timor castus*‹ statt des ›*timor sanctus*‹ der Vulgata. Anm. d. Hg.] Vgl. Enarrationes in Psalmos XVIII 10; PL 36, S. 155.

¹¹ Tractatus in Epistolam Joannis ad Parthos IX 5; PL 35, S. 2049.

¹² Ebd.

Wer aber angefangen hat, das Gute um seiner selbst willen zu erstreben, lebt in der *reinen* Furcht. »*Quis est timor castus? Ne amittas ipsa bona. Intendite. Aliud est timere Deum, ne mittat te in gehennam cum diabolo; aliud est timere Deum, ne resedat a te.*¹³ Diese Furcht hat nicht die Richtung des Sich-vom-Leibe-Haltens, sondern des An-sich-Ziehens. *Timere separationem (est) amare veritatem.* In dieser Furcht empfindet die Seele die majestas Dei.

Die reine Furcht hängt zusammen mit dem Vertrauen. Si times latronem, so hoffst du auf Hilfe von einem Anderen, nicht von dem, von dem du am meisten bedroht bist (den Räubern). Aber wenn du Gott so fürchtest, wohin sollst du dich dann wenden? *Vis ab illo fugere? Ad ipsum fuge! Vis fugere ab irato, fuge ad placatum! Placabis, si speras.*¹⁴

Die erste Furcht (*timor servilis*), die ›Weltfurcht‹ (von der Umwelt und Mitwelt her), ist die Ängstlichkeit, von der man gefaßt wird, die einen überfällt. – Dagegen der *timor castus* ist die ›selbstliche Furcht‹, die in der eigentlichen Hoffnung motiviert ist, in dem aus sich selbst lebendig gemachten Vertrauen. Diese Furcht bildet sich in mir aus einem Bezug, in dem ich die Welt erfahre, im Zusammenhang mit der Bekümmerung des Lebens um die eigentliche Selbsterfahrung. *Nam si non times, aufert Deus, quid dedit.* In der Furcht behalte ich gerade ein bonum.

¹³ Ebd.

¹⁴ [Anm. d. Hg.: Dieser Passage liegen wahrscheinlich die folgenden Stellen zugrunde.] »*Si vis ab illo fugere, ad ipsum fuge. Ad ipsum fuge confitendo, non ab ipso latendo: latere enim non potes, sed confiteri potes*« (Tractatus in Epistolam Joannis ad Parthos VI 3; PL 35, S. 2021). »*Ille corde tuo interior est. Quocumque ergo fugeris, ibi est. Teipsum quo fugies? Nonne quocumque fugeris, te sequeris? Quando autem et teipso interior est, non est quo fugias a Deo irato, nisi ad Deum placatum: prorsus non est quo fugias. Vis fugere ab ipso? Fuge ad ipsum*« (Enarrationes in Psalmos LXXIV 9; PL 36, S. 952f. – Vgl. En. in Ps. XCIV 2; PL 37, S. 1217).

8. Das Sein des Selbst

[Schlußstück der Vorlesung]

›Vita‹ (Leben) ist kein bloßes Wort, kein formaler Begriff, sondern ein Strukturzusammenhang, den Augustin selbst gesehen hat, allerdings mit noch nicht ausreichender begrifflicher Schärfe. Diese ist auch heute nicht erreicht, weil die Betrachtung des Selbst als Grundphänomen von Descartes in eine andere, abfallende Richtung gebracht worden ist, wovon dann die gesamte neuere Philosophie nicht losgekommen ist.

Augustins Gedanken wurden von Descartes verwässert. Die Selbstgewißheit und das Sich-selbst-Haben im Sinne Augustins ist etwas ganz anderes als die cartesische Evidenz des ›cogito‹.

Vgl. de civitate Dei lib. XI, c. 26ff. Augustin betrachtet im Anschluß an das Dogma der Trinität den Menschen. (Vgl. den Traktat de trinitate.)

Wir finden in uns selbst ein Bild jener höchsten Trinität, denn:

1. Sumus: wir *sind* (esse).
2. Wir *wissen* um uns, als solche (nosse).
3. Wir *lieben* das Wissen um das eigene Sein (amare).

Das sind die Bestimmungen des eigentlichen Seins des Selbst. »In his autem tribus [. . .] nulla nos falsitas veri similis turbat.«¹ Es sind nicht Gegenstände, sondern ohne das stürmische Spiel der Phantasie ist mir am gewissesten das Sein, wo ich darum weiß, daß ich es liebe. Gewiß ist also: 1. daß das Sein geliebt wird, 2. daß das nosse geliebt wird, 3. daß die Liebe selbst, in der wir lieben (ipse amor quo amamus), von uns geliebt wird. – »Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem.«²

Obwohl wir eine Selbstgewißheit haben von unserem Sein, sind wir trotzdem unsicher, wie lange wir noch leben werden

¹ De civitate Dei XI, 26, a.a.O., S. 497.

² De civitate Dei XI, 28, a.a.O., S. 502.

(quamdiu futurum sit), ob das Sein nicht einmal nachlassen wird.

Die Selbstgewißheit muß interpretiert werden aus dem faktischen Sein, sie ist nur aus dem Glauben möglich.

Methodisch ist wichtig, daß man diese Evidenz nicht abgelöst nehmen darf, das wäre ein Abfall.

Die Evidenz des cogito ist da, aber sie muß im Faktischen fundiert werden. Denn auch jede Wissenschaft hängt schließlich in der faktischen Existenz.

DIE PHILOSOPHISCHEN GRUNDLAGEN
DER MITTELALTERLICHEN MYSTIK

*[Ausarbeitungen und Entwürfe
zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19]*

*Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*¹

Die Formulierung ist vieldeutig. Die treibende Problematik und Methodik ist die phänomenologische Erforschung des religiösen Bewußtseins. Damit wird gesagt: 1. (negativ) Verzicht auf konstruktive Religionsphilosophie, 2. (negativ) Nichtaufgehen im rein Historischen als solchem, 3. Rückführung der echt geklärten und als echt ursprünglich erschauten Phänomene in das reine Bewußtsein und seine Konstitution. Darin liegt aber das Problem: das Gewinnen und Verstehen solcher Phänomene überhaupt *aus dem Historischen*, dieses und seine Faktizität im phänomenologischen Urverstehen.

Auf diese prinzipielle Ursprungstendenz angesehen – und nur sie ist echt wissenschaftlich – besagt das Angekündigte eine Beschränkung in mehrfacher Hinsicht, und zwar gerade dann, wenn wir uns der Vieldeutigkeiten bewußt geworden sind. Zunächst diesen zugewendet ergibt sich:

A. Das Thema läßt sich rein philosophiegeschichtlich auffassen. ›Philosophische Grundlagen‹ besagt dann: die metaphysischen Voraussetzungen, die erkenntnistheoretischen Anschauungen, die ethischen Grundlehren und vor allem der wissenschaftliche Aspekt von der Erlebnissphäre, die psychologischen Positionen der mittelalterlichen Mystik. Dabei ist diese aufgefaßt sowohl als Erlebnisform wie als und *besonders* als Theorie und Lehre dieser und zugleich [als] metaphysische Deutung und Erklärung auf Grund ihrer. Der philosophiegeschichtliche Verfolg dieser Grundlagen führt auf Augustinus, Neuplatonismus, Stoa, Plato und Aristoteles. Dabei bekommt ›philosophische Grundlagen‹ einen verschiedenen Sinn, je nachdem *Mystik* verstanden wird.

Der Vorbegriff von Mystik läßt sich bis zu einem gewissen

¹ Anm. d. Hg.: Dieses Ms. trägt das Datum des 10. VIII. 19.

Grade jetzt bei Beginn schon klären, insofern sich die Verschiedenheiten in ganz verschiedene Gebiete verteilen: I. Erlebnis (>Leben<), II. Theorie des Erlebten (mystische Theologie) und seine theoretische, metaphysische Verwertung (religiöse, mystische Weltanschauung), III. Theorie des Erlebens selbst, IV. was sich mit I. eng und z. T. notwendig verbindet: erlebnismäßige Führung des Erlebens selbst, nicht zu verwechseln mit III., das – echt genommen – das phänomenologische Verstehen im Ursprungsmaßigen Zurückgehen bedeutet, allerdings dann nicht mehr als >Theorie< bezeichnet werden darf. Ad IV. Die Formen und Gestalten der praktischen Führung und Realisierung und ihre selbst erlebnismäßige Teleologie und Struktur noch gar nicht gesehen (>Askeſe<). Warum gerade IV. in der mystischen Religiosität? Weil hier die religiöse Welt sich konzentriert auf die Bewegtheit des spezifischen Erlebens des sich abscheidenden Gottfindens.

Frage: In welcher Richtung und Abzweckung verläuft unsere Untersuchung bezüglich der mittelalterlichen Mystik, wenn uns das urwissenschaftliche, phänomenologische Ziel echt leitet? *Welche* Seiten der Mystik und *wie* kommen sie in Betracht? *Wie* geleitet und motiviert ist das Verstehen? Das heißt:

B. Wie muß das Thema urwissenschaftlich verstanden werden?²

Das führt auf prinzipielle Probleme: regionale Scheidung der Erlebniswelten (ihre Vollständigkeit ein unechtes Problem) – geschichtliche Position im reinen Bewußtsein. Sind alle gleich >urgeschichtlich<? Genesis der Grundstufe auch im Religiösen?

Erlebnis und >Begriff<. Unser Ziel kann nie sein, religiöses Leben zu erwecken. Das nur durch solches selbst.

Schwierigkeit: Nur ein religiöser Mensch kann religiöses Leben verstehen, denn im anderen Falle hätte er ja keine echte Gegebenheit. Gewiß, aber hat das irgendwelche systematisch-

² Und wie ist also A in B hineinzunehmen zur Gewährleistung wissenschaftlicher Echtheit?

methodischen Nachteile? Es besagt nur ›Hände weg‹ für den, der sich dabei nicht auf echtem Boden ›fühlt‹. Das gilt überall.

Andererseits werden ja gerade durch das Urverstehen die Erlebnisse in die Sphäre der absoluten Verstehbarkeit gebracht. Sie sind verstanden, und zwar echt verstanden, und als solche *sie selbst*, aber doch nicht ›selbst‹ im Sinne des Unredigierten. ›Gegensatz‹: ›Selbst‹ als redigiert und unredigiert. Vor allem besagt Verstehbarkeit nicht ›Rationalisierung‹, Auflösung eines Erlebnisses in seine ›logischen Komponenten‹.

Das phänomenologische Urverstehen ist so wenig präjudiziert, d. h. nicht neutral, sondern ursprünglich absolut, daß es die Eingangsmöglichkeiten in die verschiedenen Erlebniswelten und Formen in sich trägt. Es darf mit dem speziellen oder gebietstheoretischen nicht zusammengeworfen werden. Um zum Urtheoretischen [zu gelangen], bedarf es einer neuen Situationszerstörung – innerhalb des Theoretischen selbst – Modifikation zum Ursprungs-Sehen.

Konkreter auszuführen und zugleich, um das Phänomen des religiösen Erlebens zu illustrieren.

Verstehen religiöser Erlebnisse, Zugang zu ihren Ausdrucksformen. Wie drückt sich ein religiöses Erlebnis aus? ›Gebet‹ als Ausdruck (und einzelne[?] Ausgangsphänomene für Rückgang und Eingang). (Die beziehungsweise Motivverweisung dieser ganzen Problematik. Gilt am Ende für die ganze Phänomenologie.)

Gehen wir an das religiöse Leben selbst heran, echt und rein methodisch: Welche Grundschichten, Formen, Bewegtheiten ergeben sich da? Wie konstituiert sich dieses Leben?

Bei dieser Konstitutionsfrage darf man sich nicht mißleiten lassen durch die Analogie mit dem Theoretischen und der Konstitution des Erkenntnisobjekts, also in dem Sinne, daß man roh und nackt lediglich nach dem religiösen Gegenstand oder Objekt fragt. Vielmehr ist rein und nicht präjudizierend bei

Grundbewegtheiten und ihrer motivationalen Genesis einzusetzen: die Erfüllungen eines ganz originären ›ich kann‹. ›Ich‹? (Dabei ist immer auch zu achten auf die Stufen und Vorformen und die Typen der Vollendung. Diese und das Resultieren des Resultats ist selbst immer in die Idee und Wesensmotivation zu nehmen.)

Mystik im Mittelalter

Die mittelalterliche Mystik als Ausdrucksform des religiösen Erlebens. ›Philosophische Grundlagen‹ bedeutet ein Mehrfaches. Absichtlich ohne Präjudizierung.

Besagt: Mittel der Gestaltung des Ausdrucks.

Mittel der Wege des Erlebens selbst.

Mittel der Systematik (›begrifflicher‹ Ausdruck).

Mittelalterliche Mystik als Ausdrucksform: Ausdrucksformen des religiösen Erlebens überhaupt. Ausdruck von Erleben überhaupt. – Das Ausdrucksproblem als solches. (Vgl. Spranger, Volkelt-Festschrift¹) – Deutender Ausdruck – rechtfertigender Ausdruck. – Problem der Erlebniserfüllung in prinzipiellem Zusammenhang damit.

Im mittelalterlichen mystischen Erleben die Konstitutionsmomente herausholen (Phänomen der Gottesliebe im besonderen).

Verstehen vom echten Bewußtseinsaspekt aus (genau abscheiden die scholastisch-aristotelischen, platonischen ›Erklärungen‹ und z. T. Mißdeutungen).

Herrschender Gesichtspunkt: Motivation, daraufhin auch die ›Ursachen‹-Lehre zu durchforschen.

¹ Eduard Spranger, Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie. In: Festschrift Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag. München 1918, S. 357-403.

Bei der Untersuchung immer zu scheiden: das reine Erlebnis als solches, der Ausdruck (die ausdrückenden Elemente), die ›Erklärung‹ (Deutung), die Verwendung.

Die Erlebnisgestalten sind immer nur und *nur* aus ihren echten möglichen Situationen und Situationskreisen heraus ins Wesen zu nehmen. Es geht um die *konkrete* Fülle gerade im Eidos und nicht um isolierte abgezogene Gattungsbegriffe.

Problem der eidetischen Konkreszenz und das immer zugleich mit dem vollen Einbau in die *allgemeinen* Erlebnisstrukturen und Modifikationsmöglichkeiten.

Die ›Zeit‹ dabei, befreit von ihrer linear raumhaften Auffassung, nicht als bloßer Aufbaurahmen, sondern als *Motiv*.

Die Erlebniswirkungen von ›Macht‹, ›Gnade‹, ›Zorn‹ Gottes.

Konstitution der religiösen Gegenständlichkeit: Konstituiert sich Gott im Gebet? Oder ist er schon irgendwie religiös *vorgegeben* im *Glauben* (›Liebe‹)? Und Gebet ein besonderes Verhalten zu ihm?

Inwiefern gibt es eine mögliche Mannigfaltigkeit von Konstitutionstypen? Besteht zwischen ihnen ein Wesenszusammenhang?

Beachte den Aspekt, den das Mittelalter vom emotionalen Leben hatte. Und zwar wie? Abgelöst von der spezifisch scholastischen Prägung.²

² Vgl. Wilhelm Dilthey, Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts [I.1 Fortbestand und Umbildungen der zwei Hauptformen der mittelalterlichen Anthropologie], in: Gesammelte Schriften, II. Bd. Leipzig u. Berlin 1914, S. 418–422.

Mystik (Direktiven)

Ein konstituierendes Moment: Verhalten zur Welt (negativ – repulsiv?). Phänomen einzugliedern und echt zu lokalisieren. Das Problem als ein fundamentales der Konstitution herauszuholen. (Dabei zu scheiden: I. Der religiöse Mensch an sich, II. der zur Religiosität Kommende. Der letztere Typus ist abgeleitet, und die Weisen des Kommens nur aus I. zu verstehen.)

Rückgang auf die phänomenologischen Aspekte der ›Welt‹ und Eingang in ihre Konstitution. Es darf hier das mittelalterliche Weltbild das Ansich der phänomenalen Gegebenheit nicht stören, sofern nur naturalistische und metaphysische Erklärungen genommen werden, nicht als theoretische Ausmachungen *über*, sondern als *motiviert von* einem bestimmten *Weltaspekt*. Dieser selbst ist in den Blick zu nehmen.

›Abgeschiedenheit‹: ihre Urmotivation im *Religiösen*, auch in der Form der Weltzugewandtheit, auch bei Luther.¹

Was ist das *positiv Konstituierende*, und aus welchem gemeinsamen Grunde motivieren sich diese ›negativen‹ und ›positiven‹ Bewegtheiten? (Ist diese Charakterisierung überhaupt echt?)

Abgeschiedenheit: kein theoretisches Nicht-Sehen, sondern emotionales, in seiner Urform eben religiös, entsprechend auch die Wege und Stufen zu ihr als ›Repulsion‹.

(Dabei wird es auch fraglich, ob eben mit bloßem Schauen Gottes als der ›positiven‹ Seite der Abgeschiedenheit das Echte getroffen ist und nicht die Form der Einigung eine andere ist. ›Liebe‹.)

¹ Vgl. Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, hrsg. v. Johannes Ficker, 1. Bd. Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16, Leipzig 1908, S. LXXXIII.

Aufbau (Ansätze)

Die Konstitution des Gotterlebens (Gottesgeburt). Das spezifische Apriori der Naturverderbtheit (nicht Vermögen), demütige Gelassenheit, *gratia operans* – *gratia cooperans*. (Alles im reinen Bewußtsein sehen und als Motivation verstehen.)

Absolut als religiös originär zu verstehen, unabhängig von irgendwelchen naturalistisch-theoretischen Seinsfeststellungen und ›Wertungen‹. Sie ist eben selbst aus dem Religiösen gesehen.

Das Motiv der Mystik in der absoluten Geschichte als Vorbereitung der *fides*. Durch Abgeschiedenheit Realisierung der *humilitas*. Die Mystik gab Luther »eine Welt der inneren Erfahrungen und wies ihn auch den methodischen Weg, sie zu gewinnen und zu steigern. Darum konnte auch auf die Dauer das Motiv der *Humilitas* nicht allein hemmend auf die frohe, sichere Entfaltung der *Fiducia* einwirken. Die *Humilitas*, die *Tribulatio* wird selbst zum Ausdruck der persönlichen Heilsgewißheit«¹.

Die Grundarten der Erfüllung religiöser Erlebnisse, die motivierende Konstitutionsform und Gestaltung der Erfüllung gebenden Erlebnisse: ›Offenbarung‹, ›Tradition‹, ›Gemeinde‹.

Ein Stück Ontologie der Religion, Hauptziel Phänomenologie. Nur ein bestimmter streng methodischer Umkreis. Keine hochfliegende Religionsphilosophie. Wir stehen am Anfang, oder genauer: wir müssen in die echten Anfänge zurück, und die Welt kann ruhig warten. Denn ich brauche keine Spur von Religionsphilosophie als *religiöser Mensch*. Leben zeugt nur Leben, aber nicht die absolute Schau als solche; ein ganz originaler und eigenrechtlicher Sachzusammenhang.

¹ Johannes Ficker, a.a.O., S. LXXXIII.

Glaube und Wissen

Das Problem bewegt sich in einer falschen einseitig *erkenntnis-mäßig* orientierten Sphäre und ist so überhaupt kein echtes Problem, sofern man einmal das originäre Ursprungsproblem der Erlebniswelten gesehen hat. (Ein gewisser echter Kern von Berechtigung, der noch längst nicht rein herausgearbeitet ist und es nur kann aufgrund des Obigen, steckt in dem Problem Theologie als ›Glaubenswissenschaft‹ gegenüber den anderen Wissenschaften.)

Scharf zu trennen: das Problem der Theologie und das der Religiosität. Bei der Theologie ist zu beachten ihre ständige Abhängigkeit von Philosophie und der Lage des jeweiligen theoretischen Bewußtseins überhaupt. Die Theologie hat bis jetzt keine originäre theoretische Grundhaltung der Ursprünglichkeit ihres Gegenstandes entsprechend gefunden.

Zu Anmerkung 1, S. 67: Glauben und Glaube sind im Protestantismus und Katholizismus *grundverschieden*. Noetisch und noematisch auseinanderfallende Erlebnisse. In Luther bricht eine – auch bei den Mystikern nicht antreffbare – *originale* Form von Religiosität auf.

Das ›Für-wahr-Halten‹ des katholischen Glaubens ist ganz anders fundiert als die fiducia der Reformatoren.

Phänomene, die erst zum Verständnis gebracht werden innerhalb der Lehre von der Konstitution der religiösen Welt überhaupt.

Von da differenziert sich auch der Begriff ›Gnade‹: damit das ganze ›Verhältnis‹ von Gnade und Freiheit, Natur und Gnade; und der Sinn des Satzes ›gratia supponit naturam‹; die Lehre von der ›iustificatio‹ und die Auffassung des Sacramentes.

Qualitativ wieder anders liegen die religiösen Sinnzusammenhänge im Urchristentum. Die verschiedenartig motivierte Entwicklung der Theologie und deren Verhältnis zum Glauben.

Irrationalismus¹

Womit man die Mystik als das ›Formlose‹ beschwätzt, ist lediglich ein Gerede zu im Grunde unwissenschaftlichen Methoden begrifflicher oder vorgedachter ›Gegenüberstellungen‹. Man bringt auf Formeln, d. h. man sagt sachlich nichts und kann es nicht, weil man sich an ein Wort und ein Dogma klammert. Man meint etwas Rechtes: Das religiöse Erleben ist nicht theoretisch. Aber was heißt theoretisch, und was heißt nicht-theoretisch?

Um überhaupt *diese* Unterscheidung schon treffen zu können, muß ich überhöht stehend und nicht präjudizierend *verstehen*. Die verstehenden ›Begriffe‹ und alles Verstehen im echt philosophischen Sinne haben mit Rationalisierung nicht das mindeste zu tun.

Was heißt das Erlebnis ›zerstören‹? Was liegt in dieser vermeintlichen ›Zerstörung‹ denn, sobald man sich klar ist über ihr Ziel und ihre Notwendigkeit? Kein Ersatz, keine Auflösung in Begriffe, keine bessere Begründung, nicht eine aktive, gleich originäre *Motivierung* des betreffenden Erlebens. Als könnte nun doch Religionsphilosophie die Religion und das Religiöse fördern und beleben. Wo man doch nur eines kann: im Falle der unechten Phrasenhaftigkeit und konstruktiven Begrifflichkeit in regionales[?] Lebensgebiet abdrängen, in eine fingierte Dimension angeblicher philosophischer ›Probleme‹.

Historische Vorgegebenheit und Wesensfindung

›Vorgegebenheit‹ ist eben selbst als wesenhafte Konstituierung erwachsen. Das Problem ist in verschiedene Schichten zu sondern, und alle unechten und *vermeintlichen* Schwierigkeiten sind auszuschneiden.

¹ Anm. d. Hg.: Das Ms. trägt das Datum des 14. VIII. 19.

Die Frage, ob auch nicht-religiöse Menschen die Analysen verstehen, ist von der [zu sondern], ob nur religiöse Menschen eine echte ›absolute‹ Gegebenheit haben können. Weiter, ob das irgendwie die ›Wesensgeltung‹ der Analysen beeinträchtigt, die doch von der Anzahl der Anerkennenden und Verstehenden gänzlich unabhängig ist.

Davon ist die ganz andere Frage [zu sondern], inwieweit durch *eine* historische Ausprägung oder durch mehrere eine Vollständigkeit der Wesensbestimmung erreichbar wird. Wesen: wesenskonstituierende Bestimmtheit, d. h. wesenhaft, wesenszugehörig. *Und* Wesen: Totalität als wesenhafte Fülle und wesenhafte Vollendetheit des wesenhaften Zusammenhangs der Wesenszugehörigkeiten. Und die entsprechenden konstitutiven Korrelate und Verhaltens- und Einstellungsweisen.

[Religiöse Phänomene]

Problem: Das Schweigen als religiöses Phänomen (im Zusammenhang mit dem Problem der *Irrationalität*).

Anbetung: überschwengliche Verwunderung. Alle Dinge und Werte vom Nichts (Nicht-Sein, Nicht-Wert) unterscheiden, ihr Abgehobensein, Plastik der Existentialität.

Phänomenologie von *Bewunderung* und *Verwunderung* (Bewunderung eines ›Höher als‹).

Jedes Dasein ist – wie eine Abgehobenheit (wovon?) – so auch eine Helligkeit, wächst auf durch bestimmte Erhellungen – *Begriff der primären Helle* – primär im Sinne werthafter Ordnung. Irrationalität und Seinsproblem.

Das religiöse Apriori

Außerhalb der Transzendentalphilosophie hat das Problem keinen Platz. Innerhalb der modernen Religionspsychologie ist es

meist verfälscht und schlecht fundamntiert. Und in dogmatischen, *kasuistischen* Pseudophilosophien, die sich als solche eines bestimmten Religionssystems (z. B. Katholizismus) ausgeben und vermeintlich der Religion und dem Religiösen zunächststehen, ist am allerwenigsten von der Lebendigkeit des Problems zu finden. Man kommt sogar in die Verlegenheit, ein solches Problem überhaupt philosophisch lokalisieren zu können, da so etwas wie Religionsphilosophie nicht bekannt ist.

Abgesehen davon, daß in der Umwelt und Verwirklichungssphäre solcher Systeme die Erlebnisfähigkeit bezüglich der verschiedenen Wertgebiete überhaupt und des religiösen im besonderen stagniert, verursacht durch ein völliges Fehlen ursprünglichen Kulturbewußtseins, liegt es a priori in *der Struktur des Systems*, das selbst nicht einer *organischen* Kulturtat entwichen ist, daß der zu erlebende Wertgehalt der Religion als solcher, ihre inhaltliche Sinnsphäre erst durch ein verwickeltes, unorganisches, theoretisch *völlig ungeklärtes*, dogmatisches Gehege von Sätzen und Beweisgängen hindurch muß, um schließlich als kirchenrechtliche Satzung mit Polizeigewalt das Subjekt zu überwältigen und dunkel zu belasten und zu erdrücken.

Noch weiter: Das System schließt ein ursprüngliches genuines religiöses Werterlebnis innerhalb seiner völlig aus. Wo in einer einem solchen System zugehörigen Persönlichkeit trotzdem die elementare Erlebnisgewalt hervorbricht, da gelangt das Werterlebnis nur so zur Auswirkung, daß das System für die Erlebnisphäre ausgeschaltet und ein neuartiger Zusammenhang gesucht wird. Weil es sich um eine genuine *Erlebnis- und Leistungssphäre* handelt, als welche wesentlich *subjektzugehörig* und *subjektartig* sein muß, wird solches Beiseiteschieben und Transzendieren des Systems *positiv* zu irgendeiner Auflockerung der Subjektsphäre.

(Zusatz: Es liegt bereits in der stark naturwissenschaftlichen, naturalistisch theoretischen Seinsmetaphysik des Aristoteles und seiner radikalen Ausschaltung und Verkennung des Wertproblems bei Plato, die sich in der mittelalterlichen Scholastik

erneuerte, das Überwiegen des Theoretischen angelegt, so daß die Scholastik innerhalb der Totalität der mittelalterlich christlichen Erlebniswelt gerade die Unmittelbarkeit religiösen Lebens stark gefährdete und über Theologie und Dogmen die Religion vergaß. Und schon in der Frühzeit des Christentums übten diese einen theoretisierenden, dogmatisierenden Einfluß auf die kirchenrechtlichen Institutionen und Satzungen aus. Als elementare Gegenbewegung ist eine Erscheinung wie die Mystik aufzufassen.)

Die Abbiegung selbst erfolgt aber immer nur innerhalb der Grenzen des jeweiligen Kulturbewußtseins, so daß sie dessen Bedingungen und konstitutive Faktoren als in sich nachwirkend bei sich trägt, auf ihnen gründend allerdings eine neuartige Sphäre zu entdecken vermag, aber so, daß sie die neue Sphäre nicht mit radikal neuen Mitteln bewältigt, sondern entsprechend dem Satz von der genuinen Leistungsmannigfaltigkeit sie auffaßt und deutet. Die Auflockerung innerhalb der Subjektsphäre führt zum spezifischen Erlebnis der Bedeutung und Struktur des *Subjekts der Mystik*. – Gegenstandsproblem und Subjekt in der Scholastik. Entstehung eines neuen Motivationszusammenhangs im erlebenden Subjekt. Als Antrieb zum mystiktheoretischen Überbau. Mittel und Ziel der rationalen Bewältigung dieser atheoretischen Sphäre entstammen der Erkenntnispsychologie und Gegenstandsmetaphysik. – Ethisches Sollen als methodologische Form der Gegenstandskonstituierung und korrelativ der Subjektgestaltung in der Mystik. Zentralbegriff: »Abgeschiedenheit«. Steigerung der inneren Lebendigkeit. Der Strukturcharakter der Einheit von Objekt und Subjekt. Die spezifische Irrationalität dieser Mystik.

Zuvor kurze Darstellung der Auffassung des religiösen Apriori in der transzendentalen Wertphilosophie (Windelband, Troeltsch).

»Diese *Naturnotwendigkeit des Normwidrigen* in den empirischen Funktionen der Vernunft ist die allgemeine Fundamentaltatsache, von der die kritische Philosophie in allen ihren

Disziplinen ausgeht; sie ist, in dieser Allgemeinheit gefaßt, das Problem aller Probleme und zugleich der Springpunkt der Religionsphilosophie. Diese antinomistische Koexistenz der Norm und des Normwidrigen in demselben Bewußtsein ist die Urursache, welche nur aufgewiesen, aber nie begriffen werden kann: aus ihr entwickeln sich vielmehr alle Probleme der kritischen Philosophie.«¹

Das Heilige ist nur zu bestimmen durch den Inbegriff der logischen, ethischen und ästhetischen Normen. Heilig sind sie als Wertinhalte einer *höheren* Vernunftwirklichkeit. »Das Heilige ist also das Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen, *erlebt als transzendente Wirklichkeit.*«² »*Religion ist transzendentes Leben.*«³

Irrationalität bei Meister Eckhart

Die Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens, die uneingedämmte Lebendigkeit der Hingabe an das Heilige, Göttliche treibt nicht aus sich selbst die Form heraus – und die Besinnung auf den genuinen Leistungscharakter –, sondern ergibt sich als Aufgipfelung bestimmter historisch bedingter Erkenntnislehre und Psychologie, welche Aufgipfelung als solche aber dann gerade das Neue und das Korrelat der Erlebnislebendigkeit ergibt.

Diesen Zusammenhang muß man klar haben, um die Eckhartsche Mystik wirklich als solche zu verstehen und nicht von vornherein in Mißdeutungen zu verfallen. Von hier aus ergibt sich auch erst der Begriff des spezifisch Irrationalen dieser Mystik.

Das Irrationale ist nicht das, was vor aller Rationalität als

¹ Wilhelm Windelband, *Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie.* In: Ders., *Präludien*, Tübingen 1914, Bd. II, S. 295–332, hier: S. 302.

² A.a.O., S. 305.

³ Ebd.

Fülle der Mannigfaltigkeit liegt. Das entscheidende Moment ist nicht das der Unübersehbarkeit, der theoretischen Unbeherrschbarkeit, des Versinkens in der Fülle, sondern – weil das Gegenständliche angesetzt ist in dem Wesen, der Form als dem Generellen, Allgemeinen, steigert sich der Wert der Gegenständlichkeit mit der Steigerung des Allgemeinen – der immer weiterschreitenden Ausschaltung von Besonderungen aus der Form, der potenzierten Leere derselben.

Nicht das Noch-nicht-Bestimmbare und Noch-nicht-Bestimmte, sondern das wesentlich überhaupt Bestimmungslose als solches ist Urgegenstand, Absolutes.

Entsprechend dem Grundsatz, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, Gleiches *für* Gleiches nur gegenständlich werde, entwickelt sich die Theorie des Subjekts, der Seele¹ – auch hier der Prozeß der Entmannigfaltigung, der Abstoßung der einzelnen Kräfte in ihrer Einzelheit und bestimmten Gerichtetheit, der Rückgang zu ihrem Grunde, Ursprung und ihrer Wurzel.

Ausschaltung jeder Veränderung, Vielheit, Zeit. Absolutheit von Objekt und Subjekt im Sinne radikaler Einheit und als solche Einheit *beider: ich bin es, und es ist ich*. Daher die Namenlosigkeit von Gott und Seelengrund. In dieser Sphäre keine Gegensätzlichkeit, daher das Problem des Vorrangs von intellectus oder voluntas nicht mehr in diese Sphäre gehörig, wiewohl Eckhart notwendig einer Bezeichnung und Charakterisierung des mystischen Erlebens bedarf.

Vollständig irregeleitet ist eine Meinung, die das Subjektkorrelat des Absoluten begreift als Summierung, Totalität der spezifischen Leistungen und Vermögen und entsprechend den Wert des Heiligen als irgendwelche Resultante des Wahren, Guten, Schönen auffaßt.

Eckharts ›Grundkonzeption‹ »Du kannst nur erkennen, was

¹ Und damit das Problem des Subjekts im ausgezeichneten Sinne.

du bist«² wird nur begreiflich vom spezifischen Erkenntnisbegriff aus. Erkenntnis determiniert hier Subjekt und Objekt.

Das Universalienproblem als ungeklärtes, von schlechter Natur-Metaphysik durchsetztes Gegenstandsproblem. Realismus – Nominalismus. – Form der Objektivität als Allgemeingültigkeit wird zu Inhalt und ontologisch konstitutivem Prinzip des generell Allgemeinen (universale).

Für das eigentliche Problem fällt nichts ab, da nicht weitergegangen wird zum Subjekt, was beim Nominalismus zum mindesten auf dem Wege liegt; bei Scotus Ansätze und besonders in seiner Bedeutungslehre.

Nun das Merkwürdige, daß bei extremem Realismus wie dem Eckhartschen ein Fortgang zum Subjekt sich findet. Das Motiv ist nicht ein theoretisches, wie denn überhaupt das Zurückgehen in den Seelengrund nicht als theoretischer Prozeß begriffen werden darf. Er bleibt atheoretisch, nur sucht ihn Eckhart rational zu fassen und stellt ihn deshalb in theoretische Zusammenhänge ein.

Der neue Motivationszusammenhang für den mystiktheoretischen Überbau entstammt der lebendigen Religiosität, dem lebendigen Subjekt.

Mittel und Ziel der rationalen Bewältigung entstammen der Erkenntnispsychologie und Gegenstandsmetaphysik. Mit dem Allgemeinheitscharakter der Form des Wesens steigert sich der Wert der Gegenständlichkeit als solcher. Gegenständlichkeit überhaupt ist eine Leerform zwar, aber als Gegenstand selbst der Urgegenstand *κατ' ἑξοχήν*, das Absolute.

Der Prozeß der fortschreitenden Ausschaltung von Inhaltlichkeiten und Verschiedenheiten, Gegensätzlichkeiten hat wesentlichen Bezug zum ethischen Telos. Die Mannigfaltigkeit zerstreut, bringt das Leben, das Subjekt in Unruhe. Das Hin-

² Hermann Leser, Das religiöse Wahrheitsproblem im Lichte der deutschen Mystik, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 160 (1916), S. 23. – Anm. d. Hg.: Die Fortsetzung des Zitats lautet: »Also Gott nur, wenn und soweit du Gott bist.«

und Herschwanken ist als solches in ethischem Betracht unwertig. Im religiösen Erlebnis ist mir a priori gewiß das Wertvollste gegenständlich. Theoretisch gedacht muß von ihm jede Möglichkeit des Unwertigen, der Mannigfaltigkeit also, der Gegensätzlichkeit, der Verschiedenheit, ferngehalten werden. Der absolute Wert fällt mit der absoluten Gegensatzlosigkeit, d. i. Bestimmungslosigkeit, d. h. mit dem Gegenständlichen nur als Gegenständlichem, zusammen.

Als solches nur ist es für das mystische Subjekt da. Und für diese Gegenständlichkeit muß das mystische Subjekt nicht selbst übergegensätzliches, *vorgegensätzliches* Subjekt sein. So erst wird der mystiktheoretische Sinn des Zentralbegriffs der *Abgeschiedenheit* klar.

Das Hier und Jetzt, Raum und Zeit sind die Formen des Mannigfaltigen und Gegensätzlichen; sie bieten dem ewigen Nu, der Überzeitlichkeit keine Stätte. Sinnlichkeit ist demnach nicht das Subjektkorrelat der wahren Gegenständlichkeit, aber auch der Verstand nicht als Urteilen, Auseinanderreißen in Zweiheit von Subjekt und Prädikat.

Vernunft und Wille, Erkenntnis und Liebe führen aber zum Absoluten. Streit um den Primat jedes der beiden ›Vermögen‹. Eckhart ist nicht für die theoretische Vernunft als die dem Willen nebengeordnete, sondern für den Primat des Seelengrundes, der beiden mystiktheoretisch vorgeordnet ist. In anderem Betracht sieht er gerade im freien Willen kraft seiner Freiheit und Werthingegebenheit das wertüberlegene ›Vermögen‹.

Die Form der Gegenständlichkeit überhaupt wird zum absoluten Gegenstand. Je weniger inhaltlich Distrahierendes, zur ablenkenden und fesselnden Apprehension Anreizendes in dem Gegenständlichen sich darbietet, je wertvoller und reiner wird die Gegenständlichkeit selbst.

Zu Schleiermachers zweiter Rede »Über das Wesen der Religion«

Notwendigkeit einer phänomenologischen Einstellung auf das religiöse Erlebnis. »Denn es gehört zu dem sich noch immer weiter bildenden Gegensatz der neuen Zeit gegen die alte, daß nirgend mehr einer eines ist, sondern jeder alles. Und daher ist, wie die gebildeten Völker ein so vielseitiges Verkehr unter einander eröffnet haben, daß ihre eigenthümliche Sinnesart in den einzelnen Momenten des Lebens nicht mehr unvermischt heraustritt, so auch innerhalb des menschlichen Gemüthes eine so ausgebreitete und vollendete Geselligkeit gestiftet, daß«¹ keine Leistung isoliert verläuft und sich auswirkt, sondern »von der zuvorkommenden Liebe und Unterstützung der andern bewegt und durchdrungen«² ist, daher es sehr schwer hält, »die herrschend hervorbringende Kraft zu unterscheiden in dieser Verbindung«³, d. h. den wesenhaften Leistungssinn in seinem reinen Wesen. »Darum kann nun jeder jede Thätigkeit des Geistes nur in sofern verstehen, als er sie zugleich in sich selbst finden und anschauen kann.«⁴

Herrschende Ansicht: Religion 1. bald eine *Denkungsart*, Glaube, eigene Weise der Weltbetrachtung, ein *theoretisches Gebilde*; 2. bald eine *Handlungsweise*, eine eigene Lust und Liebe, eine besondere Art, sich zu betragen und sich innerlich zu bewegen, ein *praktisches Phänomen*. Die Religion gehört beiden Seiten an.⁵ (Man schätzte zumeist und auch jetzt die Äußerungen, Urkunden der Religion nach der Ausbeute, die sie für Moral und Metaphysik gaben. So ist zunächst zu zeigen der schneidende Gegensatz des Glaubens zu Moral und Metaphysik, der Frömmigkeit gegen Sittlichkeit.)

¹ Friedrich Schleiermacher, Ueber die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern. In: F. Schleiermacher's sämtliche Werke I. Abt. 1. Bd., Berlin 1843, S. 173.

² A.a.O., S. 174.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. a.a.O., S. 174.

Die Religion entsagt also solcher Präentionen und gibt alles zurück, was sie dorthier geliehen, oder was ihr von dort aufgedrängt wurde, um so »ihren ursprünglichen und eigenthümlichen Besiz recht bestimmt zu offenbaren und darzuthun«⁶. (Ausschaltung bestimmter in sich gründender Setzungen, die in sich eine selbständige Teleologie tragen, *innerhalb* der Phänomenologie gilt diese bestimmte *ἐποχή*, um die einzelnen Teleologien für sich rein herauscheiden zu können.)

»Denn wonach strebt Eure Wissenschaft des Seins, Eure Naturwissenschaft, in welcher doch alles reale Eurer theoretischen Philosophie sich vereinigen muß? Die Dinge, denke ich, in ihrem eigenthümlichen Wesen zu erkennen; die besonderen Beziehungen aufzuzeigen, durch welche jedes ist was es ist; jedem seine Stelle im ganzen zu bestimmen und es von allem übrigen richtig zu unterscheiden; alles wirkliche in seiner gegenseitigen bedingten Nothwendigkeit hinstellen und die Einerleiheit aller Erscheinungen mit ihren ewigen Gesezen darzuthun.«⁷ Das Wesen der Religion wird ohne Gemeinschaft mit diesem Wissen, auch wenn es bis zu Gott als höchstem Ordner der Seinsgesetzlichkeit aufsteigt, wahrgenommen. »Denn das Maaß des Wissens ist nicht das Maaß der Frömmigkeit«⁸ (Maß, d. i. Wertkriterium). Gott in die Sphäre des Wissens gestellt als Grund des Erkennens und Erkannten ist nicht dasselbe wie des Frommen Art, Gott zu haben und um ihn zu wissen.

Der Religion ist die *Betrachtung* wesentlich, nicht zugeschlossene Stumpfsinnigkeit. *Betrachtung* – darunter ist zu begreifen »alles von äußerer Wirksamkeit zurückgezogene Erregtsein des Geistes«⁹. Sinn und Geschmack für das Unendliche = »unmittelbares in uns Leben des endlichen, wie es im unendlichen ist«¹⁰.

⁶ A.a.O., S. 183.

⁷ Ebd.

⁸ A.a.O., S. 184.

⁹ A.a.O., S. 266 (Anm. 2 zu S. 189).

¹⁰ Ebd.

Unendliches Sein – hierbei kann Gott unmöglich nicht mitgesetzt sein. Diese bestimmte Bedeutung und der entsprechende Ausdruck wurden vermieden, »weil sonst leicht mit der Idee selbst eine bestimmte Vorstellungsart hervorgetreten wäre, und also eine Entscheidung gegeben oder wenigstens eine Kritik geübt worden wäre über die verschiedenen Arten Gott und Welt zusammen und außer einander zu denken, welches gar nicht hierher gehörte«¹¹. Fremde Teleologie und gerade die gefährlichst verwirrende theoretische ausgeschaltet. Es gilt »hinabzusteigen in das innerste Heiligthum des Lebens«¹², dort ist das ursprüngliche Verhältnis des Gefühls und der Anschauung zu finden. »Aber an Euch selber muß ich Euch verweisen, an das Auffassen eines lebendigen Momentes. Ihr müßt es verstehen Euch selbst gleichsam vor Eurem Bewußtsein zu belauschen, oder wenigstens diesen Zustand für Euch aus jenem wieder herstellen. Es ist das Werden Eures Bewußtseins, was Ihr bemerken sollt, nicht etwa sollt Ihr über ein schon gewordenes reflectiren.«¹³

Es gilt aufzudecken ein ursprüngliches Lebens- und Leistungsgebiet des Bewußtseins (oder Gefühl), in dem Religion allein als bestimmte Erlebnisform sich verwirklicht.¹⁴ Daraus sind abzulesen¹⁵ die Elemente der Religion, die sich somit als nicht fremdteleologische und entsprechend fremdnoetischen Zusammenhängen zugehörig und durch sie sinnbestimmt erweist. Die Religion ist streng zu scheiden von dem, was ihr angehört.¹⁶

Universum – Fülle der Wirklichkeit – in ununterbrochenem Fließen und Wirken; alles Einzelne als Teil des Ganzen. Die spezifische religiös intentionale, gefühlsartige Beziehung jedes

¹¹ A.a.O., S. 267.

¹² A.a.O., S. 191.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. a.a.O., S. 191-196.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Vgl. a.a.O., S. 268 (Anm. 4 zu S. 196).

Erlebnisgehaltes auf ein unendliches Ganzes als Grundsinn ist Religion. *Hingabe*: ursprüngliches hemmungsloses Einströmen der Fülle, sich erregen lassen. Das jeweilige Erlebnis *zurückleiten* in die innere Einheit des Lebens. Religiöses Leben ist die beständige Erneuerung dieses Verfahrens. *Handeln* ist dann die Rückwirkung dieses Gefühls; nur das Handeln als Gesamtheit, nicht jeder einzelne Akt soll so bestimmt sein.

Geheimnisvoller Augenblick der ungegliederten Einheit von Anschauung und Gefühl, die eine ist ohne das andere nichts. Das noetische Moment ist selbst konstitutiv für den noematischen Gesamtgehalt des Erlebens.

Weil so jeder thetische Charakter fehlt, jede Seinsbehauptung, weil nichts entschieden wird über etwas, steht die Erlebnisfülle in einer gewissen Neutralität, kein Gegenstand hat vor dem anderen den Vorzug. Eine spezifische Unendlichkeit des religiösen Erlebens ist damit gegeben.

Geschichte im eigentlichsten Sinne ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr. Die Menschheit ist als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen anzuschauen, in ihr das abgesonderte Dasein zu verlieren.

Alles *mit* Religion tun, nicht *aus* Religion. Religion soll wie eine heilige Musik alles Tun des Lebens begleiten.

Phänomenologie des religiösen Erlebnisses und der Religion

Die typischen Formen und Ausgestaltungen religiösen Lebens und des historischen Bewußtseins.

Die Selbständigkeit des religiösen Erlebnisses und seiner Welt ist als eine ganz originäre Intentionalität zu erschauen mit ganz originärem Forderungscharakter; desgleichen originär ist seine spezifische Welt- und Werthaftigkeit.

Die historische Fülle – genauer die wenigen großen Einmaligkeiten lebendiger Religion – ist zu bewerten mit den Sinn- und Erlebniselementen des religiösen Bewußtseins und nicht

durch außerreligiöse und gar ›wissenschaftliche‹ Maßstäbe. Nur so wird überhaupt das religiöse Leben in seiner Lebendigkeit erhalten und nicht durch sogenannte wissenschaftliche Weltanschauungen gefährdet.

Religion wie jede Erlebniswelt kann nur im historischen Bewußtsein Gestalt gewinnen und zu einer Totalität – nicht Universalität – in dem jedem (Wertgebiet) entsprechenden Sinne kommen.

*Er*philosophieren läßt sich keine echte Religion; auch hat Philosophie kaum einen berechtigten Maßstab der Kritik beizubringen, sofern sie ihren wahren Beruf erfaßt hat (vgl. historisches Bewußtsein).

Eines der bedeutsamsten, *fundierenden* Sinnelemente im religiösen Erlebnis ist das *Geschichtliche*. Es liegt im Erlebnis aber schon die spezifisch religiöse Sinngebung. Die religiöse Erlebniswelt ist in ihrer Ursprünglichkeit – nicht theoretisch theologischen Abgelöstheit – zentriert in einer großen einmaligen historischen Gestalt (persönlich wirkenden Lebensfülle). Damit zusammenhängend der konstitutive Charakter des Offenbarungs- und Traditionsbegriffes im Wesen der Religion.

Analyse des nicht intellektualisierten Glaubensphänomens (πίστις). Das dogmengeschichtliche und urchristliche Material ist daraufhin zu sordern und phänomenologisch auszuwerten. Das Phänomen des Vertrauens und des damit gegebenen spezifischen Sinnes von ›Wahrheit‹.

Es ist auch dann eine Rationalisierung des religiösen Erlebens- und Glaubensproblems, wenn der transzendente *Apriorigedanke* in seiner theoretischen Natur abgeschwächt wird durch Einfügung der Idee von *atheoretischer Gültigkeit*. Eine berechtigte Tendenz liegt hier vor, aber mit völlig unangemessenen Mitteln im Rahmen einer heterogenen Systematik (Transzendentalismus).

Demgegenüber bringt nur die Phänomenologie Rettung aus der philosophischen Not, allerdings auch nur dann, wenn sie in ihren radikalen Ursprungsmomenten rein erhalten und die In-

tuition nicht theoretisiert und der Wesensbegriff nach Art der generellen Allgemeingültigkeitsidee rationalisiert wird, sondern ›Wesen‹ die lebendige Wandlungsmöglichkeit und Sinnfülle entsprechend dem verschiedenen Wert- und Erlebnisverhalten zugesichert erhält.

Die Meinung wäre aber energisch von der Hand zu weisen, als sei dann die überhistorische Wesenssphäre als solche – gegeben in der Intuition – eine immanente Steigerung des jeweiligen Erlebnisses selbst.

Solches realisiert sich nur in der spezifisch philosophischen Erlebnisform, wo das Intuierte selbst einen allerdings neuartigen und ganz genuinen Weltcharakter annimmt, entsprechend dem Subjektverhalten.

Das Absolute¹

»Die Stellung zu Gott ist richtunggebend für unser erlebnismäßiges Verhalten zu ihm.«² Was bedeutet ›Stellung zu Gott‹? Sinnvoll und konstituiert nur zu formulieren als ein Bewußtseinsverhalten, nicht etwa ontisch, als Sein neben bzw. ›unter einem (absoluten) Sein.

Vielmehr gilt umgekehrt: Unser erlebnismäßiges Verhalten zu Gott – das primäre, weil in uns gnadenhaft aufquellende – ist richtunggebend für die spezifisch *religiöse* Konstituierung ›Gottes‹ als eines ›phänomenologischen Gegenstandes‹. (Reinach sieht das auch in gewissem Sinne, nimmt es aber nicht als methodisches Prinzip der Religionsphänomenologie.) Daher sind Sinnbestimmtheiten dieses, d. h. des ›Absoluten‹, nur in den spezifischen Strukturen der konstituierenden Erlebnisse zu ent-

¹ Anm. d. Hg.: Das Ms. trägt das Datum: VI. 1918. – Es folgt der Hinweis: Vgl. das entsprechende M[anuscript] von Reinach.

² Adolf Reinach, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, hrsg. v. Karl Schuhmann und Barry Smith, Bd. I. *Werke*, München/Hamden/Wien 1989, S. 607.

decken und für das logisch-ontologische seinsverschlossene[?] Element der Nicht-mehr-Steigerbarkeit zunächst konstituierende Sinnmoment mit Erlebtheitscharakter aufzuweisen.

Das ›Erlebnissgewicht‹ und die Sphäre des Erlebnisgehaltes verschieden zwar, aber in welchem funktionalen Zusammenhang?

Wirklichkeitsnehmung »liegt im Erlebnissinn selbst immanent enthalten«³.

Gültigkeit und Erkenntnisbedeutung religiöser Erlebnisse *genuin* – und bis heute Problem – völlig neuartige Sphäre, wo bloßes Analogisieren mit dem ästhetischen Wertgebiet oder mit dem Wertnehmen überhaupt nicht ausreicht, wenn nicht überhaupt von vornherein auf falsche Bahn führt. Hier allein ist von Heil: radikale Analyse.

Kritik der ›metaphysischen Grundbegriffe‹. Das Absolute – bestimmbar nur in der jeweiligen Erlebnissphäre – erhält innerhalb der jeweiligen Sphäre seine volle Konkretion nur in der Weise, daß es sich in einer *Historizität* bekundet; und dementsprechend hat die Analyse – nur in dieser sich bewegend – *unausgesetzt* das ›Historische‹ als Bestimmungs- und immer anders gerichtetes und sich auswirkendes Färbungselement sowie Ursinn und Struktur gebendes Element des lebendigen Bewußtseins überhaupt zu erweisen.

Die in der Sinnstruktur des Bewußtseins als ›historisch‹ überhaupt vorfindliche lebendige Sinneinheit lebendigen Seins bestimmt auch[?] irgendwie – wenn auch dort wieder ganz originär (strukturmäßig) anhebend – die spezifische Welthaftigkeit der betreffenden als religiösen Erlebnissphäre.

Begriffsmaterial, aus der rationalistischen Metaphysik entnommen, losgelöst von deren konstruktiver Methode, wie z. B. ›Absolutes‹, ›Höchstmaß‹, ›Maß überhaupt‹, ist einer genuinen Erlebnissphäre nicht nur unangemessen, insofern es nicht me-

³ A.a.O., S. 610.

thodisch respektive unmethodisch aprioristisch, von obenher an diese herangebracht werden darf, insofern es weiterhin unversehens in eine konstruktive Dialektik hineinführt, oder diese doch immer – auch bei Rückgang auf das *Erlebnis solchen* (herangebrachten) Begriffsgehaltes – leitend sein läßt; es hat vor allem einen so neutralen, erlebnissphärenhaft nicht charakterisierten, abgeblaßten Gehalt, daß es bei ernsthafter Untersuchung sich als überhaupt nicht ursprüngliches, d. h. keiner Erlebnisphäre originär entwachsenen Sinnelementenkonglomerat erweist. Die Kritik solcher »metaphysischen Grundbegriffe« hätte gerade ihre wahllose und historisch zufällige Zusammengesetz- und Zusammengeratenheit ihrer Sinnelemente aufzuweisen, vor allem den verheerenden Einfluß des Naturbegriffs und seiner mannigfachen Elemente; so auch das ganze Operieren mit dem Unendlichkeitsbegriff bei Reinach, z. B. der Gegensatz von »ins Unendliche führen« und »Unendlichkeit in sich beschließen.«⁴

Reinach spricht von »innerlich motivierte[n] Übergänge[n]«⁵ im Erleben der verschiedenen Absolutheiten (formalen – überhaupt erlebbar! – und erfüllten) im Gegensatz zur etwaigen logisch theoretischen Entwicklung ihres Auseinander. Es zeigt sich wieder dieselbe methodische Zwiespältigkeit, die allerdings die Grundrichtung auf das Erlebnismäßige immer durchdringen läßt. Phänomen der Motivation auch hier prinzipiell bedeutsam, wie für die Konstitution der historischen Bewußtheit überhaupt.

Wertvoll ist Reinachs Unterscheidung von »explizite[n] und erlebnisimmanente[n] Erkenntnisse[n]«⁶. »Ganz anders liegt in dem Sichgeborgenfühlen in Gott die Wirklichkeitsnehmung. Logisch gesprochen wäre sie Voraussetzung dafür. Aber den lo-

⁴ Zitat-Ergänz. v. Hg.: »Was charakterisiert die göttliche Liebe im Gegensatz zur irdischen derart, daß die eine ins Unendliche führt, während die andere Unendlichkeit in sich enthält?« (a.a.O., S. 606).

⁵ A.a.O., S. 607.

⁶ A.a.O., S. 610.

gischen Schluß wird kein Mensch ziehen. Sie liegt vielmehr im Erlebnissinn immanent enthalten. Zweierlei müssen wir hierbei trennen: Einerseits die Erkenntnis des Geborgenseins und dann die Erkenntnis des Daseins Gottes, d. h. eine unmittelbare und eine mittelbar immanente Erkenntnis. Den Erlebnissen der Dankbarkeit und Liebe wohnt nur eine mittelbare Erkenntnis inne; sie sind in gewissem Sinne als Stellungnahmen derivative Erlebnisse.«⁷

»Ich erlebe eine absolute Abhängigkeit von Gott. Insofern ich selbst an dieser erlebten Beziehung beteiligt bin, steht der Sachverhalt nicht vor mir, sondern ich selbst erlebe mich in dieser Beziehung, die dann mir natürlich nicht gegenständlich sein kann. In dieser Weise ist mir auch, wenn ich einen Gegenstand wahrnehme, das entsprechende Verhältnis von Wahrnehmung und Gegenstand nicht gegenständlich. Dann kommt allerdings sofort ein Unterschied: Bei der Wahrnehmung erwächst mir durch Reflexion auf sie die Erkenntnis ›ich nehme wahr‹. Im Abhängigkeitserlebnis *finde* [Hervorheb. v. Vf.] ich mich abhängig, ohne daß eine Reflexion nötig wäre, die ja auch nur zur Erkenntnis führen könnte, daß ich mich abhängig fühle.«⁸

Diese kurzen Andeutungen sind sehr bedeutsam, wenn auch hier allererst die Analyse anzusetzen hat.

»Die absolute Abhängigkeit, das absolute Geborgensein ist keine ›Tatsache‹.«⁹

Reinach sieht auch gleich das Problem der Gültigkeit. Es wird notwendig sein zu zeigen, daß es von rein erkenntnistmäßigen Skeptizismen her gar nicht zu stören ist, sofern eben nur erst das spezifisch Originäre der betreffenden Erlebnisse und vor allem die Ursinnstruktur des historischen Bewußtseins geklärt ist.

⁷ Ebd.

⁸ A.a.O., S. 611.

⁹ Ebd.

*Hegels ursprüngliche, früheste Stellung zur Religion – und
Konsequenzen*

Entscheidender Einfluß Kants, der von Anfang an ein unmittelbares Verhältnis, ein auf ursprünglichem Erlebnisbezug zum Heiligen fundiertes, ausschließt. Die *Moralität* ist leitender Zweck, die Religion ist sogleich als Mittel degradiert. Sinn des Wirkens Jesu, »Religion und Tugend zur Moralität zu erheben«¹.

Diese Grundansetzung der Religion *als Mittel* ist für die ganze weitere geistige Entwicklung Hegels entscheidend – und in dieser Richtung zu verfolgen und kritisch darzustellen. Ferner ist nachzusehen, inwiefern dadurch das Problem des Historischen in eine ganz bestimmte Bahn gedrängt und erst in voller Ursprünglichkeit – in nicht gebundener Gestalt – philosophisches Problem wird.

Probleme

Das *Seinserlebnis* in seiner Typik innerhalb bestimmter Perioden der Geistesgeschichte und innerhalb verschiedener Erlebniswelten (Lyrik, Kunst überhaupt, Wissenschaft u.s.f.; z. B. Verhaeren und Werfel).

Heute ist es z. B. nicht summativ, zusammenhangsmäßig charakterisiert, sondern teleologisch, wertnehmend, aktcharakterhaft.

Begriff der *Lebenswelten*, ihrer prinzipiellen Struktur, bestimmt durch das historische Bewußtsein überhaupt, ihre spezifische Struktur, bestimmt wodurch – die wesenhaften Möglichkeiten ihrer Zusammenhänge und Komplikationen.

¹ Zitiert nach Wilhelm Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, in: Abhandlungen der Preuß. Akademie d. Wiss., Berlin 1905, S. 26.

Glaube

Dieser Titel umspannt eine Mannigfaltigkeit von Modalitäten, die sich nicht gleichgestellt sind im Sinne von Arten einer Gattung, unter denen sich vielmehr *eine* ausgezeichnete findet: *Urdoxa*, auf die hin die übrigen *in bestimmter Weise* intentional rückbezogen sind. (Korrelativ die Seinsmodalitäten)

Wenn die Distanzierung der Glaubensmodalitäten von der *Urdoxa* und entsprechend die Rückbezogenheit bei jeder Modalität eine andere ist, so daß eine einfache Nebenordnung von Arten sich ausschließt, dann kommt es gerade auf den jeweiligen Sinn dieser Distanzierung und Rückdeutung an. Das heißt: welches Sinnmoment in der *Urdoxa* wird modifiziert, und wie wird es modifiziert? Wie – das heißt auch: mit wie weiter und gearteter Erstreckung der Modifikation auf den schlichten Gesamtgehalt der *Urdoxa*.

Frömmigkeit – Glaube. Vgl. Vertrauenspsalmen.

»Bei ruhigem (schēbā) Warten wird Euch Heil, in stillem Vertrauen besteht Eure Kraft« (I Moses 30, 15).

Vgl. Artikel ›Glaube‹, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 2, bes. III., wo die Analyse allerdings sehr mangelhaft, und IV. Glaube und Geschichte. Glaube nach Troeltsch: »Erkenntnismoment der Frömmigkeit«¹ (beachte: Glaube bei Luther).

Glaube ist »eine von dem geschichtlich-persönlichen Eindrücke ausgehende mythisch-symbolisch-praktische, eigenartig religiöse Denk- und Erkenntnisweise, die an den Mythos glaubt um der von ihm übermittelten praktischen religiösen Kräfte

¹ E. Troeltsch, Glaube: III. Dogmatisch. IV. Glaube und Geschichte. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. v. F. M. Schiele u. L. Zscharnack, Bd. 2, Sp. 1438.

willen, und die diese Kräfte nur auszusprechen, zu vergegenständlichen und mitzuteilen weiß durch den Mythos.«²

Struktur und Typik und ›Gesetzlichkeit‹ des Glaubenslebens. Vgl. Realenzyklopädie der protestantischen Theologie, ›Glaube‹, Bd. 6, 3. Aufl.

*Zu: Schleiermacher, »Der christliche Glaube« –
und Religionsphänomenologie überhaupt*

Schleiermachers Charakteristik der ›Frömmigkeit‹ als einer »Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins«¹. (Historisches Bewußtsein – Steffens Beschreibung vom Gefühl: »Die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins«.²)

Dieses »eigentliche unvermittelte Selbstbewußtsein aber, welches nicht Vorstellung ist, sondern im eigentlichen Sinne Gefühl, ist keineswegs immer nur begleitend«³, »weder etwas Verworrenes . . . noch etwas Unwirksames«⁴.

Die *konstitutive Form* des irgendwie bestimmten (unvermittelten) Selbstbewußtseins umschreibt den Sinn *personalen Existenz* und baut sich ein in das Urkonstitutivum historischen Bewußtseins überhaupt.

Was macht das Sinnmoment der spezifischen Einheitlichkeit, Einheit und Kontinuität personalen Bewußtseins aus?

Das ›Irgendwohergetroffensein‹ des Bewußtseins nur möglich auf Grund der wesenhaften *Wertaufgeschlossenheit* und *primären Sinn-Liebe* des personal Existenten. Treffbar kann nur sein nicht ein leeres Blatt, ein ausgehöhltes Ich, ein punktuelles

² A.a.O., Sp. 1440.

¹ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2. Aufl. Berlin 1830, S. 7.

² Zit. bei Schleiermacher, a.a.O., S. 9.

³ Ebd.

⁴ A.a.O., S. 15.

Selbst, sondern nur erfülltes und nach Erfüllung wesenhaft verlangendes personales Sein, das eine solche Struktur hat, die ihm das Erfülltsein von bestimmten Lebensweltgütern und im Erfülltsein das Weiterwachsen und Erfülltwerden ermöglicht. (›Abhängig-fühlen‹ grenzt schon zu sehr an theoretische Objektivierung, an ein aus sich selbst Herausgehen und ein Feststellen einer Beziehung dieses objektivierten Selbst zu einem anderen.)

›Schlechthinnige Abhängigkeit‹: dieser Deutungssinn ist zu roh, er objektiviert zu sehr in einer seinstheoretischen – spezifisch die Naturrealität betreffenden – Richtung.

Es muß vielmehr das Urverhältnis als von Seele zu absolutem Geist und umgekehrt schwingend gedeutet werden, so zwar, daß es eine Struktur aufweist, in der die Möglichkeiten (der Struktur nach) für Erfüllungen der mannigfaltigsten Art angelegt sind.

›Die wechselnde Bestimmtheit unseres Selbst‹ besagt: unser lebendiges Bewußtsein ist ein stetiges Sichfolgen und Sichdurchdringen von Situationen. Auch so ist alles noch zu sehr naturtheoretisch charakterisiert. Die Zusammenhänge sind vielmehr solche, daß sie sich aus der Grundstruktur des Bewußtseins aufbauen. Hierfür ist der von Husserl stark beigezogene Begriff der Fundierung ein außerordentlicher Schritt vorwärts in die wahren Zusammenhänge. Situationen können sich ablösen rein auf Grund der Bewußtseinsgehalte und deren immanenter Zusammenhänge, oder *motiviert* durch bestimmte Stufung und Lebendigkeiten der spezifischen Aktcharaktere.

Die ›Situationen‹ sind um so ›reiner‹ unmittelbar (entsprechend die spezifische Objektivität), spezifisch klarer, gewisser, je eher das jeweilige Erlebnis zu einer originären, selbständigen Momenterfüllung des Bewußtseinsstromes, zu einem lebendigen wurzelhaften Historischsein gelangt.

Historisch ist das Bewußtsein immer nur in der Momenterfüllung, nie in der bloßen Reine-Ich-Reflexion.

Das reine Ich ist das Urkonstitutivum, *die* Form der Betrof-

fen- und Erfülltheitsmöglichkeit überhaupt. Es ist keine wertfreie Sache, aber auch kein Gut (wertbetonter Gegenstand). Primär ist es die Urform der Geöffnetheit für Wertvolles überhaupt und damit von einem ewigen Adel, einer absoluten Auszeichnung im Gang des Apriori der Formen.

Das Sichselbstsetzenkönnen und Nichtanderswohergewordensein ist keineswegs sein Wesen. Sein eigenster Urgrund ist zugleich und eigentlich ewiger Beruf und Berufung als absolutes Konstituens des Geistes und Lebens überhaupt. Auch es selbst ist von einem Anderen, nämlich *berufen*, ob geworden oder wie ist ganz sekundär (anima naturaliter religiosa).

Das Anderswohergewordensein ist daher keine Charakterisierung seiner – im Gegensatz zum momenterfüllten Bewußtsein. Es ist vielmehr das reine Ich die Möglichkeit (nicht logische, sondern berufhafte) des Historischseins eines erfüllten Bewußtseins.

Erfüllung und Erfülltsein können phänomenologisch aber nicht als Gewordensein, überhaupt nicht seinsmäßig gedeutet werden. Daß es so etwas überhaupt gibt, gehört zum Wesen und zur ›Möglichkeit‹ lebendigen Bewußtseins. So erst gewinnt der Begriff der *Intentionalität* seine apriorische Deutung als Urelement des Bewußtseins, und in ihm *gründet* allererst jedes mögliche ›Sichselbstnichtsogsetzhaben‹.

Das Heilige

(Vorarbeiten zur Rezension von Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1917)

Prinzipielle Probleme fordern zunächst, wenn nicht Lösung, so doch Nennung und Umreißung.

1. *Problem des historischen Bewußtseins* (Bewußtsein personaler Existenz und erfüllter originärer Lebenssphäre und durchlaufende herrschende Konstituierungsform von hier aus bezüglich der übrigen sich andrängenden Welten).

2. *Problem des Irrationalen* (vgl. Ms.)¹.

Das Irrationale wird immer noch als Gegenwurf bzw. Grenze, aber nie in seiner Originarität und Eigenkonstitution betrachtet; daher immer wieder das Zugeständnis von irgendwelchen Gerechtsamen der Vernunft und ›Vernunftkritik‹². Wir haben noch keine wahrhafte Einsicht in das lebendige Bewußtsein und seine ursprünglichen Welten, die völlig originär doch eine gemeinsame, allerdings vielstufige Verwurzelung haben im Grundsinn einer genuinen personalen Existenz. (Die Aufpflanzung des Irrationalen auf das Rationale muß vermieden und bekämpft werden.)

Die religiöse Erlebniswelt braucht ihre Selbstgewißheit sich nicht durch eine Messung an kulturkritischen ›Gesetzmlichkeiten‹ und Ideen zu sichern. Es muß, um das voll einsichtig werden zu lassen, das *prinzipielle* Phänomen der Eigenbeständigkeit originärer Gewißheitsgebungen herausgestellt und in seiner jeweilig abgesteckten Bewußtseinherrschaft dargetan werden.

Zu (1) und (2) grundsätzlich: Das Heilige darf nicht als theoretisches Noema – auch nicht als irrational theoretisches – zum Problem gemacht werden, sondern als Korrelat des Aktcharakters ›Glauben‹, welcher selbst nur aus dem grundwesentlichen Erlebniszusammenhang des historischen Bewußtseins heraus zu deuten ist. Das bedeutet nicht die Erklärung des ›Heiligen‹ als einer ›Bewertungskategorie‹. Vielmehr ist das Primäre und Wesenhafte in ihm die Konstituierung einer originären Objektivität.

Das ›Numinose‹: das ›Sonderelement‹ im Heiligen *minus* des sittlichen und rationalen Momentes. Worauf gründet die Verbundenheit dieser mit jenem? Und gehört sie irgendwie zur originären Struktur des Numinosen?

Prinzipielle Auseinandersetzung bezüglich Kategorie und Form und deren Funktion ist notwendig.

¹ Anm. d. Hg.: Keine näheren Hinweise.

² Vgl. Natorp in seiner Gedächtnisrede auf Cohen: Paul Natorp, Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems, Berlin 1918, S. 28.

Unterscheide: das reine Heilige und die konstituierten heiligen Welten und Gegenstände.

Windelband (»Das Heilige«⁵) zeigt den Einblick in fast dieselbe Fülle religiöser Phänomene, wenn auch in stark rationaler Formulierung, zeigt aber vor allem, daß entscheidend ist dies Prinzip der Problemstellung überhaupt und davon abhängig die Gliederung der Problemgruppen und die *methodischen* Ansätze.

Zu den Sermones Bernardi in canticum canticorum (Serm. III.)⁴

1. »Hodie legimus in libro experientiae.«² Heute wollen wir uns im Felde persönlicher Erfahrung auffassend (beschreibend) bewegen.

Zurückwendung auf die eigene Erlebnissphäre und aufhorchen auf die Kundgabe des eigenen Bewußtseins. Ausgeprägtes, eigen formuliertes Bewußtsein vom ausschließlichen Prinzipalwert und -recht religiöser Eigenerfahrung.

Religiöses Erlebnisverlangen und Sichmühen um Jesusgegenwart als echt nur möglich als erwachsen aus einer Grunderfahrung. Über solche Erlebnisse nicht frei willentlich verfügbar in der Befolgung kirchengesetzlicher Vorschriften. Das »Wissen« um sie und ihr Wesen entspringt nur dem wirklichen Erfahrenhaben. Ein solches Erlebnis ist nur wahrhaft wirksam in einem *geschlossenen Erlebniszusammenhang* (Erlebnisstrom), nicht durch Beschreibung übertragbar und hervorzuwecken (»Est fons signatus, cui non communicat alienus«.³).

Die Konstituierung des noetischen religiösen Erlebniszusammenhangs ist eine »historische« (qui bibit, ad hunc sitiit). Die Grunderfahrung ist daher nicht nur zeitlich primär (das braucht sie vielleicht gar nicht), sondern *fundierend* primär. Richtungssinn und Form solcher Fundierung sind wesentlich »historisch«,

⁵ In: Präludien II, a.a.O., S. 295-332.

¹ Anm. d. Hg.: Das Ms. trägt das Datum des 6.IX.1918.

² S. Bernardi, Serm. in cant. III, 1; PL 183, S. 794.

³ Ebd.

wobei letzteres Wort noch nichts Endgültiges, aber gewiß *Eigenbeständiges*, Primäres andeuten soll. Es darf also an Fundierungsverhältnisse theoretischer Akte nicht einmal angeknüpft werden, sondern es muß mit primären Ursprüngen begonnen werden (was notwendig erfordert die Einsicht in die universale Radikalität phänomenologisch intuitiver Deskription und deren Voraussetzungslosigkeit; aber gerade ob dieser Schlichtheit der Einstellungsform ist sie selbst dem Phänomenologen *das* Problem im Ganzen der Konstituierungen).

Welches⁴ ist das Grundphänomen innerhalb des Gesamtfeldes des historischen Erkennens und Gestaltens? Wie sind Ziel und Sinn seiner spezifischen Gegenstandskonstituierung zu gewinnen?

Die konstitutiven Elemente der Erinnerung und ihr Funktionswert im Objektivierungsprozeß historischen Erfassens.

Damit im Zusammenhang steht die originäre Konstituierung der Wertcharaktere und ihre Funktion und Bedeutung für das ›Historische‹. Das Moment der Auszeichnung, des Vorrangs, des Gesteigerten, des überhaupt nicht rein theoretisch indifferent Gegenständlichen und damit das noetische Moment originärer Bezugshaftigkeit zu den genannten noematischen Momenten deuten auf eine spezifische Verfassung religiöser Urerlebnisse.

Immanente Wesenszusammenhänge der Stufung: »Nolo repente fieri summus; paulatim proficere volo.«⁵ »Citius placas eum [Deum], si mensuram tuam servaveris, et alteriora te non quaesieris.«⁶ (Das ›Höher als Du‹, das Überlegene soll nicht zu sich heruntergerissen, auch nicht starr demnach ausgesch[. . .])* werden, sondern die Erlebniswirklichkeiten des Religiösen sol-

⁴ Anm. d. Hg.: Das Ms. trägt das Datum des 10. IX. 1918.

⁵ Serm. in cant. III, 4; PL 183, S. 795.

⁶ Ebd.

* [Zwei Silben unleserlich]

len stetig aus ihm heraus erwachsen; er soll die immanenten Zusammenhänge in sich wirken lassen.)

Das Phänomen der (inneren) Sammlung und seine Motivationen und Tendenzen (besonderes Phänomen: die mystische Stille, das Schweigen, das Problem des Ich-Bezugs).

Grundtendenz des Lebens: Mehr-Leben. Von hier aus schon die meditativ sinnmotivierte Aktivität (nichts Gewordenhaftes – Rezeptivität als originäre der religiösen Welt).

(›Einsamkeit‹ ein Phänomen der personalen historischen Existenz als solcher.)

Phänomen des Konstituierungsprozesses von Gottes Gegenwart ein originäres. Die ›Gebetsstufen‹ – vorläufig zu betrachten: Konzentration, Meditation, Gebet der Ruhe.

Die Analyse, d. h. die Hermeneutik, arbeitet im historischen Ich. Das Leben als religiöses ist bereits da. Es ist nicht so, als würde ein neutrales Sachbewußtsein analysiert, sondern in allem ist die spezifische Sinnbestimmtheit herauszuhören. Problem: Die intuitive Eidetik ist als *hermeneutische* nie neutral-theoretisch, sondern hat selbst nur ›eidetisch‹ (nicht [. . .])* eideitisch) die *Schwingung* der genuinen Lebenswelt.

Der Bewußtseinsstrom ist bereits religiöser, zum mindesten so motivierter und tendierter. (Also z. B. die hl. Teresa sieht *als* Mystikerin phänomenologisch, [ohne] eidetisch zu sehen und die spezifisch-religiöse Eidetik.)

Die Seele ist ›irgendwie‹ die Stätte für Gott und das Göttliche (vgl. Eckhart, die stat), die *Wohnung Gottes*, *Urmotivation*. Erst daraufhin kann für Wert beurteilt werden. Vgl. Seelenburg IV, 6 (Z. das Einziehen in die Seelenburg).

»Wenigstens beherzigen wir selten, welch große Güter in dieser Seele seyn können, oder wer in derselben wohne, oder welch einen Werth, welch eine Würde sie habe.«⁷

* [Ein Wort unleserlich]

⁷ Die sämtlichen Schriften der heiligen Theresia von Jesu; hrsg. v. Gallus Schwab. Vierter Band, Die Seelen-Burg. Sulzbach 1832, S. 4.

»Wer so Etwas [wie das Wohnen Gottes in der Seele – das Religiöse und Heilige überhaupt] nicht glaubt, der wird auch Nichts davon erfahren; denn der Herr hat es gar gerne, wenn man ihm kein Maß und Ziel in seinen Werken setzt.«⁸

»Denn das, was ich vortragen will, ist sehr schwierig und dunkel, wo keine Erfahrung da ist.«⁹

Forderung: Immer das Innerste und Ganze der Burg zu sehen, nicht das bloße Nach- und Nebeneinander der Zimmer, totale Schau und verstehende.¹⁰

⁸ A.a.O., S. 6.

⁹ A.a.O., S. 9.

¹⁰ Vgl. a.a.O., S. 13f.

NACHWORT DER HERAUSGEBER
DER VORLESUNG WINTERSEMESTER 1920/21

Martin Heidegger hielt die Vorlesung »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« als Privatdozent im Wintersemester 1920/21 an der Freiburger Universität. Laut Vorlesungsverzeichnis las er jeweils Dienstags und Freitags, von 12 bis 13 Uhr. Er begann am 29. Oktober 1920; die letzte Vorlesungsstunde fand am 25. Februar 1921 statt. Dies geht aus den Datierungen der Nachschriften hervor.

Das Vorlesungsmanuskript ist verschollen. Auch eine Suchanzeige des Nachlaßverwalters in mehreren überregionalen Tageszeitungen erbrachte keinerlei Hinweis auf dessen Verbleib. Es liegen indessen fünf Nachschriften vor, die es erlauben, Gedankengang und Wortlaut der Vorlesung annäherungsweise zu rekonstruieren. Drei dieser Nachschriften (Oskar Becker, Helene Weiß, Franz-Josef Brecht) befinden sich im Deutschen Literaturarchiv Marbach, zwei werden im Husserl-Archiv Leuven aufbewahrt. Aus sämtlichen Nachschriften geht hervor, daß Heideggers Vorlesung in zwei deutlich voneinander unterschiedene Teile zerfällt, die durch eine Zäsur am Ende der Stunde vom 30. November 1920 getrennt sind. In Oskar Beckers Nachschrift, die eine separate Paginierung der beiden Teile aufweist, ist das Ende des ersten Teils durch folgenden Satz markiert: »Infolge von Einwänden Unberufener abgebrochen am 30. November 1920.« Eine Anfrage an das Archiv der Universität Freiburg konnte über die Art dieser Einwände keinen Aufschluß geben. Vermutlich sah sich Heidegger durch sie genötigt, von der umfangreichen »Methodischen Einleitung« abrupt zur »Phänomenologischen Explikation konkreter religiöser Phänomene« – so der Titel des zweiten Teils der Vorlesung bei Becker – überzugehen. Beckers gut lesbare Nachschrift geht wohl auf stenographische Aufzeichnungen zurück, die un-

mittelbar im Anschluß an die jeweiligen Vorlesungsstunden transkribiert wurden. Wenngleich er mitunter Heideggers Sätze stark vereinfacht und in der Regel verkürzt sowie mit eigenen Gliederungen aufwartet, konnte seine Nachschrift für den ersten Teil als Grundlage der Texterstellung dienen. Für den ersten Teil der Vorlesung sind Beckers Aufzeichnungen vollständig, vom zweiten Teil fehlen die Stunde vom 10. Dezember sowie die Stunden vom 10. bis 22. Februar.

Die durchgängig datierten Nachschriften von Helene Weiß und Franz-Josef Brecht sind auf weite Strecken voneinander abhängig, teilweise sogar wörtlich identisch. In der Handschrift von Helene Weiß liegen drei verschiedene Konvolute vor: die relativ gut lesbare paginierte Nachschrift selbst, Zusätze zu diesem Text, sowie eine Abschrift eines Teils der Brechtschen Nachschrift. Verglichen mit Beckers Nachschrift handelt es sich um eine Art terminologisch vereinfachte, wesentlich knapper gehaltene Fassung der Vorlesung. Dies gilt auch für die Aufzeichnungen Brechts, in denen einige Abschnitte zweifellos von anderen, nicht identifizierbaren Schreibern stammen. Zu diesen Quellen tritt die Nachschrift von Franz Neumann aus dem Husserl-Archiv Leuven hinzu, die den Herausgebern in einer Transkription von unbekannter Hand vorlag. Sie wurde uns von Herrn Prof. S. Ijsseling und Herrn S. Spileers freundlicherweise zur Verfügung gestellt. Das Konvolut enthält zwar nur den ersten Teil der Vorlesung, bietet aber zusätzliche Materialien, die bei der Textkonstitution berücksichtigt wurden. Die ebenfalls in Leuven befindliche, in alter Stenographie gehaltene und bislang nicht transkribierte Nachschrift Fritz Kaufmanns konnte nicht herangezogen werden.

Voraussetzung für die Texterstellung war zunächst die vollständige Transkription der Marbacher Nachschriften durch die Herausgeber. Die Rekonstruktion des Gedankengangs, die auf der Basis einer gesicherten Chronologie der Vorlesungsstunden vorgenommen wurde, ermöglichte es, das vorliegende Textmaterial in eine kohärente Ordnung zu bringen. Für den ersten Teil

diente Beckers Nachschrift als Leittext. Die Erstellung des zweiten Teils gestaltete sich komplizierter, da Beckers Nachschrift zunehmend an Präzision verliert und auch nicht vollständig ist. Die entsprechenden Passagen mußten daher aus den anderen Nachschriften rekonstruiert werden. Jede nicht redundante Äußerung wurde berücksichtigt.

Der auf diese Weise erstellte Text kann, was seine Authentizität angeht, nicht mit Editionen verglichen werden, die auf Originalmanuskripten basieren. Die Herausgeber sind sich der Problematik einer derartigen »sekundär authentischen« Textkonstitution bewußt.

Zu den Nachschriften treten handschriftliche Aufzeichnungen Heideggers aus dem Umkreis der Vorlesung. Es handelt sich um einzelne Blätter einer im Deutschen Literaturarchiv Marbach befindlichen Mappe. Die Schrift ist mikroskopisch klein gehalten und außerordentlich schwer zu entziffern. Da die Blätter in den unmittelbaren Arbeitszusammenhang der Vorlesung gehören und sie aufgrund des Fehlens der Vorlesungshandschrift die einzigen erhaltenen Originaldokumente zur Vorlesung sind, werden sie im Anhang reproduziert.

Die Zeichensetzung wurde behutsam den heute gültigen Regeln angeglichen. Überschriften stammen von den Herausgebern, wobei Beckers Inhaltsverzeichnis als Orientierung diente. Die Paragraphen- und Absatzgliederung wurde ebenfalls von den Herausgebern vorgenommen. Im Unterschied dazu gehen die Überschriften im Anhang sämtlich auf Heidegger selbst zurück. Der Wortlaut der verschiedenen Nachschriften wurde in der Regel berücksichtigt, bei der Einpassung in den Textkorpus aber mitunter behutsam modifiziert. Eckige Klammern in Zitaten des Anhangs [] kennzeichnen Hinzufügungen Heideggers, eckige Klammern in den Fußnoten markieren Zusätze der Herausgeber. Fehlstellen sind durch Auslassungspunkte [. . .] und Sternchen [*], fragliche Lesarten durch Fragezeichen [?] gekennzeichnet. Abkürzungen wurden dann belassen, wenn ihre Auflösung nicht zweifelsfrei gewesen wäre.

Die Vorlesung »Einleitung in die Phänomenologie der Religion«, gehalten im WS 1920/21, ist für das Verständnis von Heideggers frühem Denken von besonderer Bedeutung. Obwohl seit Jahrzehnten in der Forschungsliteratur immer wieder auf diese Vorlesung hingewiesen worden war, herrschte allgemeine Unklarheit über verfügbare Textgrundlagen sowie den genauen Gedankengang. Durch die vorliegende Edition soll diesem Mangel soweit wie möglich abgeholfen werden. Stellung wie sachlicher Rang der Vorlesung im Gesamtwerk bestimmen sich aus ihrem Gegenstand: an keiner anderen Stelle wird die Eigenart des philosophischen Vorgriffs im Kontrast zur wissenschaftlichen Methodik derart entschieden herausgestellt, werden religiöse Fragen mit solcher Ausführlichkeit und exegetischen Genauigkeit behandelt. Heidegger verbindet eine Kritik der zeitgenössischen Religionsphilosophie (Troeltsch) mit grundsätzlichen Erwägungen darüber, wie sich die faktische Lebenserfahrung in ihrer Geschichtlichkeit erschließen läßt. Die weit ausgreifende Erörterung des methodischen Grundbegriffs der »formalen Anzeige« bildet den Hintergrund, vor dem die frühesten Zeugnisse des Urchristentums einer eindringlichen phänomenologischen Analyse unterzogen werden. Im Rahmen einer »vollzugsgeschichtlichen« Auslegung interpretiert Heidegger ausgewählte Passagen aus dem Galaterbrief sowie den beiden Thessalonicherbriefen. Am Phänomen der paulinischen Verkündigung arbeitet er auf diese Weise Grundbestimmungen urchristlicher Religiosität heraus, an denen der Vollzugscharakter des faktischen Lebens als solcher erkennbar wird.

Heideggers sachliche und persönliche Annäherung an Edmund Husserl seit 1918 bedingte es, daß diese Analysen im Zeichen einer »Phänomenologie der Religion« standen. Deren nähere Ausarbeitung hatte Husserl seinem Schüler anvertraut, der allerdings bereits an einer eigenen Konzeption der Phänomenologie – ausgehend vom Begriff der faktischen Lebenserfahrung – arbeitete. Die stetige Auseinandersetzung mit der

christlichen Tradition gibt so den Hintergrund ab, auf dem Heidegger seine »Hermeneutik der Faktizität« entwickeln wird. Für das WS 1919/20 hatte er eine dann nicht gehaltene Vorlesung über die mittelalterliche Mystik angekündigt (vgl. Teil III dieses Bandes). Die hier veröffentlichten Vorlesungen vom WS 1920/21 und vom SS 1921 markieren den Höhepunkt und zugleich das Ende seiner religionsphänomenologischen Studien.

Die Herausgeber danken dem Nachlaßverwalter Herrn Dr. Hermann Heidegger für das mit der Übertragung der Vorlesungsedition erwiesene Vertrauen. Für die Hilfe bei der Entzifferung schwer lesbarer Textstellen sind die Herausgeber Herrn Prof. Friedrich Wilhelm von Herrmann und ebenfalls Herrn Dr. Heidegger zu Dank verpflichtet. Herrn Dr. Hartmut Tietjen danken wir herzlich für zahlreiche Hinweise zur formalen und textlichen Gestaltung der Vorlesung, für die Transkription der sehr schwer lesbaren Aufzeichnungen und Entwürfe zur Vorlesung (Anhang) und für das Mitlesen der Korrekturen, Frau Jutta Heidegger, Herrn Torsten Steiger und Herrn Dr. Mark Michalski für ihre freundliche Mitwirkung bei den Korrekturarbeiten.

Frankfurt am Main, im August 1995

Matthias Jung
Thomas Regehly

NACHWORT DES HERAUSGEBERS
DER VORLESUNG SOMMERSEMESTER 1921
UND DER AUSARBEITUNGEN UND ENTWÜRFE 1918/19

Der bibliographische Gesamttitel des Bandes 60 ist einem Schulheftumschlag entnommen, mit dem Heidegger seine religionsphänomenologischen Studien aus den Jahren 1918/19 gebündelt hat. Auf einem zweiten Umschlagblatt findet sich als ursprünglicher Titel: »Phänomenologie des religiösen Bewußtseins«. Später ist von Heideggers Hand ›Bewußtsein‹ durchgestrichen und durch ›Leben‹ ersetzt worden. Dieser frühere Titel ist auch durch seinen Brief vom 1. Mai 1919 an Elisabeth Blochmann belegt: »Meine eigene Arbeit ist sehr konzentriert, prinzipiell u. konkret: Grundprobleme der phänomenolog. Methodik, Freiwerden von den letzten Schlacken angelernter Standp[un]kte – ständiges Neuordringen zu den echten Ursprüngen, Vorarbeiten für die Phänomenolog[ie] des religiös[en] Bewußtseins – straffes Eingestelltsein auf intensive, qualitativ hochwertige akademische Wirksamkeit, ständiges Lernen in der Gemeinschaft mit Husserl« (Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969, hrsg. v. Joachim W. Storck, Marbach am Neckar 1989, S. 16). Daß Heidegger im Hinblick auf seine religionsphänomenologischen Studien von ›Vorarbeiten‹ spricht, wird sich auf die Ankündigung der für das WS 1919/20 geplanten Vorlesung »Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik« beziehen; es scheint darüber hinaus aber überhaupt ein längerfristiges Projekt anzuzeigen, schließlich ist neben der Grundlagenproblematik die Religionsphänomenologie die einzige konkrete Problematik, die Heidegger in dieser Zeit ›anzugehen‹ scheint.

Die Originalhandschrift der im Sommersemester 1921 dreistündig gehaltenen Vorlesung »Augustinus und der Neuplatonismus« besteht aus 19 Seiten im Folioformat. Längs der linken Hälfte hat Heidegger den fortlaufenden Text verfaßt, auf der rechten Hälfte hat er sich Raum gelassen für Anmerkungen, Einschübe, Zitate, Ergänzungen sowie Erläuterungen zu den Übersetzungen. In den interpretierenden Teilen des Vorlesungsmanuskriptes finden sich pro Seite 15 bis 20, auf einer sogar 30 Randbemerkungen: vielfach nicht nur untereinander, sondern auch in umrandeten Päckchen nebeneinander, oft wiederum mit weiteren Einschüben und Ergänzungen und demgemäß zu meist unter Verlust der grammatischen Kongruenz. Die hohe Zahl dieser assoziativen Bemerkungen muß man sich wohl aus dem Oszillieren zwischen fortlaufender Interpretation und sich vertiefender Lektüre erklären. Außer bei den Einschüben bleiben die Randbemerkungen ohne deutliche Zuordnung zum fortlaufend geschriebenen Text. Ihre Zuordnung konnte nur durch Beachtung der inhaltlichen Bezüge und unter Mitberücksichtigung der räumlichen Nähe (Zeilenparallele, Texthöhe) zu den von Heidegger gemachten Absätzen erfolgen. Um für den Leser eine deutliche Trennung zwischen fortlaufendem Text und den Randbemerkungen zu gewährleisten, wurden die Bemerkungen durchgängig in runde Klammer gesetzt und ans Ende des jeweiligen Absatzes gerückt. Innerhalb der Klammer wurden die einzelnen Bemerkungen durch Gedankenstriche getrennt. Für ihre Abfolge waren wiederum der gedankliche Zusammenhang und die räumliche Nähe maßgebend. In den Fällen, in denen die Zusätze und Einsprengsel überhaupt keine Texteinordnung zuließen oder den interpretativen Duktus beeinträchtigten, wurden hierfür Fußnoten eingefügt. Verwendete Heidegger selbst runde Klammern, so wurden diese in fast allen Fällen in Parenthesen verwandelt. Eckige Klammern wurden vor allem für Heideggers Erläuterungen innerhalb der Zitate verwendet; in wenigen, leicht erkennbaren Fällen auch für die Konjekturen des Herausgebers. Die im Manuskript oft

nur ansatzweise vorhandene Zeichensetzung wurde vom Herausgeber ergänzt. Nicht entzifferte Manuskriptstellen (Fehlstellen) wurden im Text mit in eckige Klammern gesetzten Auslassungspunkten markiert und dazu in mit Sternchen versehenen Fußnoten die fehlende Anzahl von Wörtern bzw. Silben ausgewiesen. Fragliche Lesarten sind mit einem in eckige Klammern gesetzten Fragezeichen gekennzeichnet.

Für die Transkription der Originalhandschrift stand mir eine Abschrift von Dr. Hartmut Tietjen zur Verfügung. Hilfreich waren zudem die handschriftlichen Nachschriften von Oskar Becker, Fritz Schalk und Karl Löwith. Alle diese Schriften sind mehrfach kollationiert worden.

Alle Überschriften stammen vom Herausgeber. Es handelt sich zumeist um Stichworte aus dem interpretierten Text bzw. um markante Formulierungen aus dem Vorlesungsmanuskript.

Zum Anhang I: Einige Beilagen zeigten durch Querverweise an, daß Heidegger bereits eine größere Anzahl von Entwürfen – vor allem zur Problematik der *tentatio* – gemacht haben mußte. Diese fanden sich in einer Sammlung, die sich Heidegger offensichtlich zur Vorbereitung für sein Seminar »Augustinus, Confessiones XI (de tempore)« (WS 1930/31) neu zusammengestellt haben muß. Da sie ein zentrales Thema der Vorlesung darstellen und mit ziemlicher Sicherheit, was auch die Nachschriften verdeutlichen, zu den Vorarbeiten der Vorlesung gehören, kommen sie in diesem Bande bereits zum Abdruck. Alle diese Notizen und Entwürfe sind zum ersten Mal transkribiert worden. Die Fundstellen aller verwendeten Zitate wurden ermittelt; die Zitation erfolgte nach der Ausgabe von Migne.

Zum Anhang II: Da Heidegger während der Vorlesung mehrmals über seinen vorbereiteten Text hinausgegangen ist, habe ich aus der ausführlichen Nachschrift von Oskar Becker eine Reihe von Ergänzungen übernommen. Für das »Übersichtschema der Phänomene« fand sich in dem genannten Faszikel auf einem kleinen Zettel eine dürftige Vorlage. Für alle diese Ergänzungen gilt dasselbe wie für die Vorlesungsnotizen und

-entwürfe: für alle Zitate mußten die Fundstellen erst noch ausgemacht werden.

Zum dritten Teil des Bandes: Der schon genannte Faszikel »Phänomenologie des religiösen Lebens« besteht aus 22 Blättern. Für die Transkription stand mir eine Abschrift, wahrscheinlich von Fritz Heidegger, zur Verfügung.

Die Blätter beginnen mit den ersten Aufzeichnungen zu der nicht gehaltenen Vorlesung »Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik«. Eine solche Vorlesung hatte Heidegger für das WS 1919/20 angekündigt. Die hinterlassenen Manuskripte lassen erkennen, daß er am 10. 8. 1919 mit der Ausarbeitung angefangen, am 14. 8. 1919 eine Fortsetzung versucht hat und dann abgebrochen hat. Am 30. 8. 1919 bat Heidegger die philosophische Fakultät um eine Vorlesungsänderung: »Bei der Aufstellung des Planes rechnete der Unterzeichnete mit längeren Herbstferien. Unter den jetzigen Umständen wird aber eine strengen Anforderungen genügende Durcharbeitung des Materiales für die angekündigte Vorlesung: »Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik« unmöglich. Der Unterzeichnete bittet daher um die Erlaubnis, an Stelle der genannten Vorlesung die außerdem angekündigte einstündige Vorlesung über »Ausgewählte Probleme der reinen Phänomenologie« in eine zweistündige umwandeln zu dürfen unter dem Titel: »Grundprobleme der Phänomenologie«, Dienstag und Freitag von 4 bis 5 Uhr (für Anfänger) mit anschließendem Kolloquium Dienstag 6 bis 7 einhalb«. (Universitätsarchiv Freiburg, Akten »Philosophische Seminare«, Signatur B 1/3348.)

Die nicht-chronologische Anordnung der Blätter, die beim Abdruck beibehalten worden ist, kann man so verstehen, daß die weiteren Aufzeichnungen der geplanten Vorlesung zugeordnet worden sind. Arbeiten zur Mystik hatte ja bereits das Schlußkapitel der Habilitationsschrift angekündigt.

Bei der durch ein religionsphilosophisches Bruchstück von Adolf Reinach angeregten Studie über das Absolute ist zu er-

wähnen, daß Heidegger nach dem *Manuskript* dieses Bruchstücks zitiert hat. Möglicherweise ist es ihm von Husserl zugänglich gemacht worden. Das Manuskript ist 1921 teilweise veröffentlicht worden innerhalb der von Hedwig Conrad Mar-tius verfaßten Einleitung zu den Gesammelten Schriften Re-inachs. Erst durch die kritische Ausgabe von Karl Schuhmann war eine vollständige Verifizierung der Zitate möglich.

*

Im Mittelpunkt der Interpretation des X. Buches der »Confes-siones« steht die *phänomenologische Interpretation* der drei tentationes. Heidegger hat sich hier das erarbeitet, was er später in »Sein und Zeit« als existenziale Analyse der Verfallenheit des Daseins durchführt.

Bereits in der Vorlesung vom SS 1920 ist die Rede vom »Ab-fall einer rein selbstweltlich gerichteten Bedeutsamkeit in die umweltliche und da in die verblaßte Schicht des meist sekundär Mitgeführten« (*Phänomenologie der Anschauung und des Aus-drucks*, hrsg. v. Vf., GA Bd. 59, S. 84; vgl. S. 37), aber dieser »Abfall« bleibt vergleichsweise äußerlich gegenüber der inneren Versuchung des Lebens selber und trifft daher noch nicht das volle Phänomen der Verfallenheit.

Die entwicklungsgeschichtliche Frage nach Heideggers Mo-tiv für eine phänomenologische Interpretation der »tentatio« bei Augustinus führt zurück auf die Vorlesung vom WS 1919/20, in der Heidegger einmal kurz bemerkt, daß das Christentum das tiefste historische Paradigma für eine bestimmte Möglichkeit des faktischen Lebens ist, nämlich für die »Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens und der Lebenswelt in die Selbstwelt und die Welt der inneren Erfahrungen« (*Grund-probleme der Phänomenologie*, hrsg. v. Hans-Helmuth Gander, GA Bd. 58, S. 61). Und ein wenig später fährt Heidegger fort: »Nur diesen neu aufbrechenden Grundmotiven einer neuen Stellung der Selbstwelt wird es verständlich, warum uns bei

Augustinus so etwas begegnet wie seine ›*Confessiones*‹ und ›*De civitate Dei*‹. Crede, ut intelligas: lebe lebendig dein Selbst – und erst auf diesem Erfahrungsgrunde, deiner letzten und vollsten Selbsterfahrung, baut sich Erkennen auf. Augustinus sah im ›*inquietum cor nostrum*‹ die große unaufhörliche Unruhe des Lebens« (a.a.O., S. 62).

Daß Heidegger nach der Zuwendung zu Aristoteles – ein Seminar über »*De anima*« im selben Semester und die Vorlesungen in den folgenden Semestern – sein Interesse an Augustinus keineswegs aufgegeben hat, wie gelegentlich behauptet wird, belegt eine Bemerkung aus der ersten Marburger Vorlesung (WS 1923/24), die zeigt, daß ihn alle diese Probleme, die er in dieser Augustinus-Vorlesung schon aufgezeigt hatte wie z. B. die zweideutige Tendenz des Augustinus zur Axiologisierung, ihn auch noch weiterhin beschäftigten, und zwar in ihrer sachlichen Problematik wie auch hinsichtlich ihrer geschichtlichen Wirkung: »Es zeigt sich auch, daß, wie das *ἀληθές* zum *verum* und *certum* verfiel, das *ἀγαθόν* bis in die Gegenwart einen charakteristischen Verfallsprozeß durchmacht, bis es als *Wert* bestimmt wird. Über diese Zusammenhänge werde ich in der Augustin-Vorlesung das Wichtigste herausstellen, und zwar in der Analyse der Augustinischen Begriffe *summum bonum*, *fides*, *timor castus*, *gaudium*, *peccatum*, *delectatio*. In *Augustinus* zentrieren die verschiedenen Möglichkeiten, derart, daß davon die Wirkungskräfte auf das Mittelalter und die Neuzeit ausgehen« (*Einführung in die phänomenologische Forschung*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, GA Bd. 17, S. 276).

*

Besonders während dieser Edition habe ich mich des öfteren an die Maxime von Hotho, dem Herausgeber der Hegelschen Ästhetik, erinnern müssen. Es sei, sagt er im Vorwort, sein Bestreben gewesen, den Vorlesungen einen ›buchlichen Charakter und Zusammenhang‹ zu geben.

Um dieses Ziel zu erreichen, bedurfte es vielfältiger Unterstützung. Sehr dankbar bin ich Herrn Dr. Hermann Heidegger, der sich einigen besonders hartnäckigen Entzifferungsproblemen gewidmet hat, und die auch nur er zu lösen vermochte. Ebenso danke ich Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann für seine zusätzliche Kollationierung der erweiterten Beilagen, und das bedeutet auch immer Dank für eine Reihe von Verbesserungen. Das gilt in gleicher Weise für Herrn Dr. Hartmut Tietjen, der die Druckvorlage auf den verschiedenen Stufen mehrmals durchgesehen hat, und dem die Aufgabe einer alles zu beachtenden Endredaktion des ganzen Bandes zufiel. Dankbar bin ich auch Frau Jutta Heidegger für ihre Mitwirkung beim Korrekturenlesen sowie Herrn Dr. Mark Michalski, der noch einmal alle griechischen und lateinischen Zitate überprüft hat. Und schließlich gilt Herrn Dr. Andreas Preußner und Herrn Georg Scherer mein besonderer Dank für ihre umfassende, sich nie nur auf den ›Buchstaben‹ beschränkende Hilfe bei allen Korrekturarbeiten.

Köln, August 1995

Claudius Strube