

3. Philosophie

ANDREAS UWE MÜLLER

Das Erharren Gottes oder Glaubensvollzug als Lebenskunst

Bausteine zu einer Hermeneutik des Glaubens in Heideggers
Auslegung des ersten Thessalonicherbriefes

Krisenzeiten sind Zeiten des Untergangs alter Gewißheiten, der Suche nach dem, was trägt und aus dem Neuorientierung erwachsen kann. Unter diesem Blickwinkel soll hier die Neuausrichtung der Phänomenologie auf das »religiöse Erlebnis« zwischen 1914 und 1922 und ihre Wiederentdeckung der Religion analysiert werden. Der Gewährsmann für diese Untersuchung ist dabei Martin Heidegger (1889–1976). Dabei scheint dieser auf den ersten Blick gar nicht zum Thema »Das religiöse Erlebnis einer glaubensfernen Generation« zu passen. Heidegger stammt nämlich gar nicht aus einer dem Glauben gegenüber fernstehenden Generation, sondern war – als Sohn eines Mesners sowie als Novize für eine kurze Zeit bei den Jesuiten – durchaus in der katholischen Tradition verwurzelt. Aber dennoch vollzog Heidegger 1919 eine folgenreiche religiöse Wende.

Man kann sich infolge einer solchen Wende vom Glauben, in dem man aufgewachsen ist, entfernen, weil Denken und Glauben, Tradition und Leben, Vernunft und Glaubensreflexion phasenverschoben in Spannung zueinander treten und nicht mehr in Einklang zu bringen sind. Gerade dann wird die Frage nach dem, was für den christlichen Glauben bleibende Bindekraft hat, virulent. In solchen Krisenzeiten muß sich zeigen, ob die Tradition, aus der der Glaube lebt, nicht nur gegen die Moden und Schnellebigkeit der Zeit immunisiert, sondern auch fähig zur Selbstbesinnung, Erneuerung und Selbstkorrektur ist. Wir sind in der glücklichen Lage, in den Vorlesungen zur Religionsphänomenologie, die Heidegger 1920/21 gehalten hat, Zeugnisse für das Umdenken oder Neudenken des religiösen Erlebnisses oder ge-

nauer »der faktischen christlichen Lebenserfahrung«, wie Heidegger sagt, zu haben.

1. HEIDEGGERS WEG VOM »SYSTEM DES KATHOLIZISMUS« ZUR FAKTISCHEN CHRISTLICHEN LEBENSERFAHRUNG

Um diesen Weg gut nachvollziehen zu können, muß man zunächst folgender Frage nachgehen: Wie muß man sich Heideggers Wende im Blick auf die Religion vorstellen?

Vergebens – soviel sei bemerkt – sucht man bei ihm ein mystisches Erlebnis oder dergleichen, das die Wende provoziert hat. Vielmehr betrifft sie bei Heidegger in erster Linie das Verhältnis Glauben und Denken, Philosophie und Theologie.

Heidegger hatte in »jener Metaphysik, die im katholischen mittelalterlichen Denken Gott und die Welt zu einer Einheit zusammenschloß ... zuerst eine geistige Heimat gefunden und dann mit subtilem Gespür die haarfeinen Risse darin entdeckt, in denen sich das spätere Auseinanderbrechen des Ganzen andeutete«.¹

Maßgeblich für die katholische Kirche Anfang der zwanziger Jahre war das Verhältnis Glauben und Denken, wie es von Thomas von Aquin grundgelegt worden war und sich dann im Zuge von Gegenreformation und Neuzeit weiter etabliert hatte. Man antwortete auf die Angriffe von Reformation und Aufklärung mit einer verstärkten Betonung der Objektivität des Glaubens.

So hielt die katholische Kirche im Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) gegen die Reformatoren und neuzeitlich-rationalistische Skepsis an der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis fest, betonte aber andererseits, indem sie wieder auf Thomas von Aquin zurückgriff, daß das eigentliche Glaubenswissen menschlicher Vernunft entzogen sei.² Die Philosophie fungiert in diesem System als »Magd«, die die menschliche Vernunft der Existenz Gottes versichert und so auf den eigentlichen Glaubensakt vorbereitet.

¹ Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München 1994, 128.

² Vgl. dazu die am 24. April 1870 vom Konzil beschlossene Dogmatische Konstitution *Dei Filius*, DH 3000–3045.



Das Wesentliche des Glaubens aber wird dadurch zu einer »übernatürlichen Zusatzinformation«. Deren Wahrheit kann der Mensch nicht wirklich erfassen. Das Wesentliche des Glaubens kann zwar sicher, aber doch nur indirekt durch äußere Zeichen (Wunder und Zeichen) bestätigt werden. Doch gerade so wird die Vermittlung zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis problematisch.

Allzu »schnell hat man innerhalb eines solchen ›Systems‹ Gedeih und Verderb des Menschen nicht mehr daran festgemacht, ob er vom Glauben innerlich überzeugt ist, sondern ob er den autoritativen Vorgaben gehorcht oder nicht.«³ Heideggers Kritik am »System des Katholizismus« weist auf diese Schwachstellen hin. Am 9. Januar 1919 schreibt er in einem Brief an den befreundeten katholischen Dogmatikprofessor Engelbert Krebs:

„Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie des geschichtlichen Erkennens, haben mir das *System* des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne).«⁴

Heidegger gehört also zu denen, die aus intellektueller Redlichkeit das oben skizzierte »Glaubenssystem« nicht mehr nachvollziehen können, andererseits aber vom Wert des christlichen Glaubens weiterhin überzeugt sind. Im zitierten Brief heißt es weiter: »Ich glaube zu stark ... empfunden zu haben, was das katholische Mittelalter an Werten in sich trägt ...«⁵

Er ist als Philosoph überzeugt, »das Christentum und die Metaphysik« auch weiterhin annehmen zu können, »diese allerdings in einem neuen Sinn«.

Dieser frühe Heidegger sieht Kirche und Gesellschaft vor einem epochalen Wandel. Nicht das Christentum an sich geht seiner Meinung nach zugrunde, sondern eine lange Zeit herrschende epochale Gestalt christlich verantworteter theologischer Gottesrede. Das mittelalterliche Paradigma, das in seinem Kern eine Synthese von Glauben und

³ Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, a.a.O., 128.

⁴ Brief an Engelbert Krebs vom 9. Januar 1919, in: Denker, A./Gander H.-H./Zabrowski, H. (Hg), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* [Heidegger-Jahrbuch 1], Freiburg–München 2004, 67.

⁵ Ebd., 67.



vorstellendem Denken, also von Glauben und einer ganz bestimmten Form philosophischen Denkens gewesen ist, wird nicht mehr verstanden. Damit befindet es sich nicht nur in einer (temporären) Krise, sondern es geht zu Ende. Nach Heidegger ist diese Gottesrede selbst im positiven wie im negativen Sinne des Wortes fragwürdig geworden. In seiner Paulusvorlesung entwirft er erstmals einen Rahmen, in dem sich diese neue Gottsuche orientiert und sich das Verhältnis von Philosophie und Theologie neu situieren könnte. Schauen wir zunächst aber zumindest ganz kurz und exemplarisch, welche Form der Gottesrede ihm fragwürdig geworden ist.

2. DIE FRAGWÜRDIGKEIT DER GOTTESREDE

Um sich der gerade aufgeworfenen Frage zu nähern, ist es sehr hilfreich zu schauen, wie Theologen wie Thomas von Aquin gewöhnlich von Gott sprechen.

Man geht beim Sprechen von und über Gott von der Erfahrung der Welt aus, etwa von der jedermann begreiflichen Tatsache, daß es in der Welt Bewegung, Ordnung, Ursachen usw. gibt. Dabei stellt man beispielsweise fest, daß jede Bewegung eine Ursache haben muß. Und auch die Ursache muß wieder eine Ursache haben. Das kann aber nicht beliebig so weitergehen, zumindest nicht in der Wirklichkeit. Es muß so etwas wie einen letzten Grund der Welt geben, der nicht wieder verursacht ist, sondern die letzte Ursache und der tragende Grund von allem. Und den, so sagt es beispielsweise Thomas von Aquin in seinen Gottesbeweisen, nennen alle Gott. Dieser letzte Grund aber kann nicht wieder von etwas anderem geschaffen sein. Er ist in scholastischer Begrifflichkeit »ens a se« (das Durchsichselbst-seiende).

Schon der spätantike Philosoph Plotin spricht davon, daß Gott sich schauend gleichsam selbst schafft. Er ist aus sich selbst, auch wenn er, da es Welt gibt, nicht in reiner Selbstbezüglichkeit bleibt. »Spinoza nennt die göttliche ›Substanz‹ [später; A.U.M.] causa sui als Absolutes, als das Wesen, mit dessen Begriff unbedingt der Gedanke seines Seins verbunden werden muß.«⁶

⁶ Wolfgang Class/Alois K. Soller, *Kommentar zu Fichtes »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre«*, Amsterdam u.a. 2004, 70.

Der so gedachte Gott, so lautet später die Kritik Heideggers, ist aber ein Denk-Gegenstand. Er bleibt dem Menschen äußerlich. »Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.«⁷

In der Vorlesung von 1920/21 bringt er es ganz knapp auf den Punkt: »Es ist ein Abfall vom eigentlichen Verstehen, wenn Gott primär als Gegenstand der Spekulation gefaßt wird.«⁸

Für Heidegger führt diese Vergegenständlichung der ursprünglichen christlichen Gotteserfahrung dazu, daß diese ihrer lebendigen Dynamik beraubt wird. Das Reden von Gott wird nicht mehr so sehr an eine bestimmte Weise des menschlichen Vollzugs (der christlichen Lebenspraxis oder der faktischen christlichen Lebenserfahrung) zurückgebunden. Stattdessen sind das Reden von Gott sowie die Glaubensinhalte abstrakt und treten immer mehr aus dem Vollzug des gelebten Glaubenszeugnisses, aus dem sie ursprünglich kommen, heraus und verlieren ihre lebensorientierende Kraft und ihre Lebensrelevanz.

Wie kann man diese Entfremdung, die als Not gespürt wird, überwinden? Wie kommen Denken und Glauben in neuer Weise zusammen?

3. DIE MÖGLICHKEIT DER RELIGIONSPHILOSOPHIE

Der Beitrag zu einem erneuerten Denken in Sachen des Glaubens, »die Möglichkeit einer Religionsphilosophie«⁹, kann nach Heidegger nicht vom abstrakten Denken kommen. »Die echte Religionsphilosophie entspringt nicht vorgefaßten Begriffen von Philosophie und Religion. ... Es gibt nur eine Geschichte aus einer Gegenwart heraus. Nur so ist die Möglichkeit einer Religionsphilosophie anzufassen.«¹⁰ Die Philosophie bringt das religiöse Erlebnis nicht hervor. Sie kann ihm allenfalls denkend nachgehen und seine formgebenden Dimensionen anzeigen. Sie ist nur möglich aus einem lebendigen Bezug und zugleich der notwendigen sachlichen Distanz reflektierender Freiheit.

⁷ Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1990, 64–65.

⁸ Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, herausgegeben von Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudias Strube (GA 60), Frankfurt am Main 1995, 97.

⁹ Ebd., 124.

¹⁰ Ebd., 124f.



Nach Heidegger kann man die epochale Verengung christlichen Selbstverständnisses, die er kritisiert, nur überwinden, wenn man auf den lebendigen Vollzugszusammenhang, d.h. den ursprünglichen Umgang mit Gott in seiner ganzen Breite zurückgeht. Die faktische, vorthematische christliche Lebenserfahrung ist die Grundlage oder der Ausgangspunkt allen Redens und aller Erneuerung des Glauben, der Kirche, aller Theologie und aller Formungen von Glaubensinhalten.

Nach Heidegger leben die Christen ursprünglich aus der grenzüberschreitenden, neumachenden Erfahrung der Nähe Gottes in Jesus Christus. Das ist ein lebendiger, existenziell bewegender und geistbewegter Vollzug. Dieser verändert den Bezug der Einstellung des Menschen zu sich selbst, zu Welt und Mitwelt. Der innere Vollzugszusammenhang kann daran abgelesen und namhaft gemacht werden. Dazu aber gilt es, wieder neu auf diesen Ursprung zu hören und zu fragen, wie sich denn das Christentum, genauer das Urchristentum, auf den Umgang mit Gott verstanden hat und was daraus für uns zu lernen ist.

Für die Erhebung der faktischen christlichen Lebenserfahrung geht Heidegger auf die Anfänge des Christentums und auf das älteste Zeugnis des Neuen Testaments, den Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher, zurück.

Der erste Thessalonicherbrief, um 50 n. Chr. entstanden, ist das älteste Dokument der Christenheit. Paulus hatte sich drei Wochen in Thessalonich aufgehalten. Dort hatte er vor Heiden das Evangelium von Jesus Christus verkündet. Durch sein Glaubenszeugnis und seine Verkündigung waren Menschen gläubig geworden. Er freut sich, daß sie trotz der Anfeindungen durch die Umwelt standhaft geblieben sind. Das ist für ihn wie ein Wunder – ein Zeichen für das Wirken des Hl. Geistes. Es ist also eine Gemeinde entstanden, um die sich Paulus sorgt, die noch einige Fragen hat. Man will dort wissen: Wann kommt der Herr nun – wann ist seine Wiederkunft? Einige sind besorgt, was aus ihren Freunden und Angehörigen wird, die in der Zwischenzeit verstorben sind. Werden Sie auch bei Christus sein? Andere haben aufgehört zu arbeiten: Da Christus bald kommt, meinen sie, hat alles, was sie im Hier und Jetzt tun, keinen Sinn mehr. Man ist davon frei geworden und hat nun diese Welt endlich bald überwunden.





4. DIE GRUNDZÜGE DER FAKTISCHEN CHRISTLICHEN LEBENSERFAHRUNG – GLAUBENSVOLLZUG ALS LEBENSKUNST

Zunächst einmal macht Paulus den Thessalonichern unmißverständlich klar: Wer mit Gott wie mit einem Gegenstand rechnet und mit Zeiten und Fristen spekuliert, ist noch der alten Welt verhaftet. Er möchte mit Gott einen Deal machen. Er berechnet die Sache mit Gott so, wie er die Dinge des Alltags berechnet. Der hat sich noch gar nicht wirklich auf Gott und auf das durch Jesus Christus vermittelte Sein Gottes im Glauben eingelassen.

4.1 *Glauben beginnt mit einem Wort, das in die Mitte trifft*

Nach Heidegger ist »die christliche faktische Lebenserfahrung 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.«¹¹

Schauen wir uns in einem ersten Schritt die einzelnen Momente dieses Vollzugszusammenhangs an und in einem zweiten dann den Wandel der Bezüge, d.h. der Einstellung des Menschen zu sich selbst, zu Mit- und Umwelt, die authentisches Christsein nach Heidegger kennzeichnet:

1. Die Erfahrung, die Christen vor anderen Menschen auszeichnet, kommt vom Wort der Verkündigung her, das den Menschen im Innersten trifft. Dazu muß gesagt werden: Die Thessalonicher erfahren diese Verkündigung durch Paulus. Durch seine Person ist sie da. Verkündigung ist nie nur das Aufsagen von bestimmten Inhalten, sondern ihr Aufscheinen und Durchscheinendwerden im Medium der Person. Und von Paulus selbst wissen wir, wie ihn selbst die Begegnung mit Jesus völlig umgeworfen und zu einem neuen Menschen gemacht hat.
2. Dieser Moment des Getroffenwerdens durch das lebendige Wort hat zwar seinen Ort in der Zeit. Aber es geht nicht so sehr um den historischen Ort, sondern um die Erschließung von Sinn, die selbst Geschichte macht und die Geschichten, in denen wir stehen, auf eine innere Mitte hinführt. Es geht um ein Geschehen, das Sinn stiftet. Es

¹¹ Ebd., 116f.



geht also gar nicht in erster Linie nur um die Mitteilung bestimmter Worte und vereinzelter Inhalte. Es geht darum, was sich in diesen Worten und durch sie ereignet und wie sie sprechen. Die vielen Worte weisen auf die innere Mitte. Manche ziehen diese Worte in die innere Mitte hinein. Dann geschieht unmittelbar etwas mit ihnen. Die vielen Worte werden zu dem einen Wort, das unbedingt und unmittelbar anspricht.

3. Man kann nicht einfach so weitermachen wie bisher. Die neue Bedeutsamkeit für das Leben, die im Wort der Verkündigung erschlossen wurde, »bleibt ständig mitlebendig im Vollzug des Lebens«¹². Sie ist so gehaltvoll, daß man sie nicht einfach loswerden oder vergessen und zum Alltag übergehen kann. Sie fordert eine Entscheidung, ob ich mich unter ihr Licht stelle, damit dieses mich verwandeln kann und sich auswirke in meinem Leben und im Leben der anderen.

Glauben hat nichts mit Rechnen oder Berechnung, sondern mit Freiheit und mit der Lebenskunst zu tun, der im Glauben geschenkten Freiheit keinen Widerstand entgegenzusetzen, sondern sie wirken zu lassen. Sie macht sehend, fähig zur Unterscheidung der Geister.

4. Der Glaubensvollzug ist aber nicht nur subjektive Befindlichkeit, sondern eine eigene unableitbare Erschlossenheit des Daseins, die mit anderen geteilt werden kann und daher, wie Heidegger sagt, ein lebendiger Vollzugszusammenhang. Er bringt mich in eine neue Sicht und einen ganz anderen Umgang mit mir selbst und mit den Menschen, mit meiner Welt hinein. Da diese neue Sicht sich im Umgang und im Verstehen auf das Umgehen mit Mensch und Welt auswirkt, ist sie mitteilbar, kann sie verstanden werden. Sie ist nicht nur subjektives Erleben, sondern, da mitteilbar und verstehbar, auch vernünftig.

4.2 Die Intentionalität, der Vollzugssinn oder die innere Mitte des christlichen Glaubensvollzugs

Glauben, so hat Heidegger herausgestellt, ist nicht nur ein Inhalt, sondern stets auch Vollzug. Dieser Vollzug ist nicht beliebig. Er wird von einem bestimmten Geist bewegt, und dieser drängt auf Ausdruck und Formung. Das Wort des Glaubens oder das Geschehen der Sinnstiftung im Glauben unterscheidet sich von anderem, was mich auch

¹² Ebd., 117.

trifft, dadurch, daß es das ganze Leben in ein neues Licht taucht und von Grund auf verwandelt. Alles Sinnen und Trachten wird durch diesen Glauben auf Gott ausgerichtet. »Alle primären Vollzugszusammenhänge laufen auf Gott zusammen und vollziehen sich vor Gott. Zugleich ist dieses (Darunterbleiben) ein Erharren vor Gott.«¹³ Für einen Außenstehenden ist damit gar nichts gesagt. Auf Gott kann man nicht zeigen wie auf einen Gegenstand. Gott in dieser objektiven Sphäre verorten zu wollen, wie etwa manche Gottesbeweise, geht von Anfang an am Wesen der Gotteserfahrung oder des religiösen Erlebnisses vorbei. »Diese Versuche, den unverfügbaren, ›zeitlichen‹ Gott in ein Guthaben zu verwandeln, werden angetrieben, sagt Heidegger mit Augustin, von der ›Unruhe‹ des menschlichen Herzens, das Ruhe finden will.«¹⁴ Aber wir »werden keinen Frieden machen können, wenn uns keiner geschenkt wird.«¹⁵ Daher hatte Augustinus streng unterschieden zwischen der Ruhe, die man sich selbst nimmt, und der Ruhe, die man bekommt – von Gott. »Sie kommt ›wie ein Dieb in der Nacht‹, sie nimmt hinweg alle Unruhe.«¹⁶ Edith Stein spricht in diesem Zusammenhang von einem »Ruhem in Gott«.

Gott zeigt sich nicht als ein Stückchen dieser Welt. Gott zeigt sich im religiösen Erleben an ihm selbst, in freier Selbstunterscheidung zu unserem Können, indem er unsere Freiheit und unsere Freiräume ausweitet. »Der Christ«, so Heidegger, »hat das Bewußtsein, daß diese Faktizität nicht aus eigener Kraft gewonnen werden kann, sondern von Gott stammt – Phänomen der Gnadenwirkung.«¹⁷ Wo solches geschieht, was man theologisch Erfahrung der Nähe Gottes oder »Gnade« nennt, ist – wie Paulus selbst weiß – ein umwerfendes Erleben, das Wirksamwerden einer neuen Lebenskraft, die alles auf den Kopf stellt. Da geschieht so etwas wie die Erfahrung von Zuwendung am Abgrund unseres Daseins, die uns von jeder Angst erlöst und frei sein läßt. Da geschieht in jedem Fall etwas, was der Mensch sich nicht selbst geben kann: Es trifft mich ein Wort oder eine Geste der Vergebung von Schuld, die wieder frei macht und wirklich versöhnt; es geschieht, daß die Sehnsucht nach Liebe wirklich zur Ruhe kommt durch die Erfahrung, wirklich geliebt und unbedingt angenommen zu

¹³ Ebd., 117.

¹⁴ Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, a.a.O., 136.

¹⁵ Ebd., 136.

¹⁶ Ebd., 136.

¹⁷ Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, a.a.O., 121.



sein und den, dem es widerfährt, zu einem Liebenden macht. Dies alles kann geschehen in einem Augenblick. Dies alles ist geschehen im Anblick eines Menschen, im Anblick Jesu, der dem Menschen ins angsterfüllte oder schuldbeladene Herz blickt und es mit Liebe erfüllt, in seinem Wort der Vergebung, das wirklich frei macht, und in der Erfahrung einer Gegenwart, die alle Sorge überwindet und den Lebenshunger stillt. Es geschieht in der Zeit und verwandelt doch alles.

Was gibt es da zu erkennen? Nichts, was man im Abstand von sich wahrnehmen könnte, wie in einem Gegenüber erkennen könnte. Daher sieht man in der Wahrnehmung oder im Licht des Glaubens sich selbst und die Welt in einem anderen Licht. Sie erschließen dem Menschen einen Spielraum neuer Verstehensmöglichkeiten, die das Ganze des Daseins aufschließen.

Gottes Nähe ist dabei nicht errechenbar. Sie geschieht und wird erkennbar als ein alles erneuerndes Wirken am Grunde meines Seins, das ich nicht selbst machen und über das ich nicht verfügen kann. Dies zeigt sich von außen in einer Veränderung an. Es zeigt sich, indem es unsere Selbstwahrnehmung verändert, die Einstellung zu Mit- und Umwelt, und verändert den Umgang mit dem Seienden.

4.2.1 *Die Veränderung der selbstweltlichen Einstellung*

Die selbstweltliche Einstellung wird in der faktischen christlichen Lebenserfahrung verändert. Das Selbst erfährt sich befreit aus einem Gefangensein in der Sorge um den Selbsterhalt und aus dem Kreisen um das Ich. Die faktische christliche Lebenserfahrung hebt jede Form der Gleichgültigkeit oder bloß zweckorientierten Interessiertheit gegenüber anderen auf, die uns gewöhnlich bestimmt. Wenn einen die alltägliche Sorge bestimmt, dann geht es mir um den anderen nur, insofern er für mich von Nutzen ist, und nicht wirklich um den anderen selbst.

Erst in der faktischen christlichen Lebenserfahrung bekommt das Selbst einen Blick für die Weite seiner Freiheit und seiner Möglichkeiten, in der Welt zu sein. Sie weist auf eine Möglichkeit hin, da zu sein mit anderen, in einer Fülle, die das Anderssein des anderen nicht verdrängt, sondern hervorruft und frei bejaht.

Indem er sich in der Helle dieser Selbstwahrnehmung hält bzw. als gehalten erfährt, vollzieht sich an ihm das Sich-geschenkt-Werden oder das freie Zu-sich-selbst-Kommen durch den anderen, das ihm in



intensivster Weise in der Begegnung mit Jesus und seinem freimachenden Geist widerfahren ist. Nur so bleibt es unter dem Vollzugszusammenhang mit Gott.

„Wenn die *παρουσία* (Wiederkunft) davon abhängt, wie ich lebe, dann bin ich außerstande, das von mir geforderte Glauben und Lieben durchzuhalten, dann komme ich in die Nähe der Verzweiflung. Die so denken, ängstigen sich in einem echten Sinne, im Zeichen der wahren Bekümmernung, ob sie das Werk des Glaubens und der Liebe durchführen können und durchhalten werden bis zum entscheidenden Tag.«¹⁸ Aber gerade in und aus dieser Bekümmernung erwächst die Offenheit für Gott, die uns der Verfallenheit ans Jetzt entreißt und die Kraft der Unterscheidung schenkt, damit Christen nicht den Götzen dieser Welt verfallen, sondern sie erkennen und benennen können.

Wer diese Nähe Gottes in Jesus Christus und im Wort der Verkündigung erfahren hat, ist frei geworden vom Gesetz dieser Welt. Er läßt sich nicht vom Herrn dieser Welt beherrschen, sondern vertraut auf die Gegenwart Gottes hier und jetzt. So ist er ganz gesammelt und aufmerksam da für die Fülle, die Gott uns im Jetzt begegnen lassen will. Diese kann nicht gemacht werden. Diese ist uns entzogen.

4.2.2 *Die Veränderung des Bezugs zur Welt*

Die Veränderung der selbstweltlichen Einstellung hat aber auch Auswirkungen auf den Bezugssinn der christlichen Existenz, d.h. ihres Bezugs zur Welt und zum Leben in dieser.

Der Christ lebt zwar noch in der Welt, läßt sich auf Begegnungen ein wie andere auch. Aber er weiß, daß er das Gelingen des Umgangs mit Welt und Menschen nicht selbst bestimmen kann oder in der Hand hat. Das gibt ihm einen gewissen Abstand und eine Gelassenheit zu den Dingen, damit die Dinge nicht uns haben. Der Christ hat, wie Paulus sagt und Heidegger eindrucklich unterstreicht, als hätte er nicht.

So lebt, sagt Heidegger, das Christentum »die Zeitlichkeit als solche«.¹⁹ Denn die christliche Erfahrung von Zeit ist weder rein vergangenheitsorientiert, noch rein gegenwartsverfallen, noch rein zukunftsfixiert. Sie lebt und erfährt die Fülle aus der durch Jesus Christus in die Welt gekommenen Spannung der messianischen Zeit.

¹⁸ Ebd., 107.

¹⁹ Ebd., 80.

Nicht gleichgültig gegenüber der Welt, aber auch nicht selbstgefällig-souverän steht der Christ in der Welt, sondern in der Spannung, immer neu alle Scheinsicherheiten und alle Selbstsicherungstendenzen zu überwinden und stets zum Aufbruch gerufen zu sein, bis der gekommene Herr wiederkommt.

Weil der Christ weiß und erfahren hat, daß das letzte Gelingen, das glückende Zu-sich-selbst-Kommen nicht in der eigenen Regie liegt, lebt er aus einer Gelassenheit gegenüber den Dingen. Diese ist nötig, damit die Dinge nicht uns haben wie bei dem besorgten Ich, das, vermeintlich souverän, letztlich doch nur um sich und seinen Selbsterhalt kreist, das alles selbst bestimmen und in der Hand behalten will. Der Christ handelt auch im Umgang mit Mensch und Dingen nicht mehr wie ein souveränes Ich, das vermeintlich über alles verfügen kann, sondern weiß darum, daß ihm das andere – ja daß er sich im letzten selbst entzogen ist. Er weiß darum, daß er den anderen nicht besitzen kann, sondern sich ihm nur in Freiheit und Vertrauen öffnet, daß er nur in diesem gelassen-lassenden Vollzug das Ja Gottes, das er selbst erfahren hat, in sich weiterleben läßt und der Welt den unbegreiflichen Gott offenbart.

Die Erfahrung der Nähe Gottes öffnet genau dafür, daß die Aufmerksamkeit des Christen nicht weltenthoben auf das Außerordentliche starrt, sondern auf die unscheinbarste Weise, in der Gott uns hier und jetzt begegnen kann. »Das Außerordentliche in seinem Leben«, so Heidegger über Paulus, »spielt für ihn (Paulus) keine Rolle. Nur, wenn er schwach ist, wenn er die Nöte seines Lebens durchhält, kann er in einen engen Zusammenhang mit Gott treten. Nicht die mystische Versenkung und besondere Anstrengung, sondern das Durchhalten der Schwachheit des Lebens wird entscheidend.«²⁰

Paulus kritisiert daher diejenigen, die sich aus dieser Welt verabschieden und ihre Arbeit aufgeben, weil sie meinen, den Fahrplan Gottes schon zu kennen. Wer über Zeitpunkte und Fristen spekuliert, bleibt im Weltlichen, in der Sorge oder in der »Bekümmernis« um das eigene Ich stecken. Er streckt sich gar nicht aus nach dem Letzten, nach dem Gelingen des Lebens im Ganzen. Er will die Schwachheit überspringen. Er hält sie nicht aus, und daher verfehlt er auch Gott. Die Thessalonicher, die dies tun, bleiben letztlich doch nur so an sich selbst verhaftet, daß sie ihren Zugriff auf die Welt nicht wirklich

²⁰ Ebd., 100.

lockern können und sich daher das Absolute so vorstellen, wie es ihrem entfremdeten Dasein entspricht.

Die faktische christliche Lebenserfahrung fügt gegen solche objektiven Fixierungen des Absoluten ein Moment der Gelassenheit oder der Verzögerung ins Handeln ein. Dieses Moment der Retardierung ist das von Gott in unsere Zeit verfügte und von uns gelassen zu übernehmende Moment, das uns die Kraft schenkt, auf den anderen zu warten, damit er mir frei antworten kann. Dieses Moment des Entzugs ist die Bedingung dafür, daß sich im freien Umgang mit Mit- und Umwelt die Fülle und universale Weite widerspiegle, die Gottes Sein und Nähe, d.h. dem Sinn der Parousia, entspricht.

Wo dieser neue Geist leben darf, da entsteht nach Paulus auch ein neues Miteinandersein, das zugleich ein unentwegtes Zugehen auf Gott, ein Erharren Gottes, wie Heidegger sagt, impliziert. Wo dies lebt, da streckt sich der Mensch nach einer ganz neuen Weise menschlicher Gemeinschaft aus, einer universalen und grenzüberschreitenden Gemeinschaft, die Christen kennzeichnet. Und da verweist die Weite dieser Gemeinschaft selbst auf den von innen her wirkenden, unendlichen, grenzüberschreitenden Gott, der allein würdig und wert ist, von allen unbedingt verehrt zu werden. Paulus bringt das Bild dieser umfassenden Einheit in Differenz im Galaterbrief auf den berühmten Nenner: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ›einer‹ in Christus Jesus.« (Gal 3,26-28).

Glaubwürdig bleibt das Christsein daher nach Heidegger nur, wo es in jeder Zeit neu sich dieser Dynamik des Unendlichen einfügt und angstfrei in seine grenzüberschreitende Weite führen läßt.