

Zur philosophischen Aktualität der augustinischen Trinitätslehre

Martin Heidegger und Augustinus

Von Johannes Schaber¹

I. Einleitung

Geht man davon aus, daß Theologie ist, was sie geworden ist², dann läßt ein Blick auf die durch Augustinus wesentlich geprägte abendländische Gotteslehre erahnen, welche Bedeutung und Aktualität auch heute noch die augustinische Trinitätslehre für die Theologie besitzt.

Dieter Hattrup sieht die geschichtliche Bedeutung und die sich daraus ergebende ›Aktualität‹ Augustins gerade darin, daß er in der Geistesgeschichte mehr Fragen gestellt als Antworten gegeben hat: »Durch ihn werden nicht die Antworten festgelegt, sondern die Fragen, auf die sich spätere Zeiten ihre vielfältigen Antworten gegeben haben. Durch Antworten werden Schulen gestiftet, durch Fragen ganze Zeitalter.«³ Auch die Theologie und die Philosophie unseres Jahrhunderts sind dem Denken Augustins mehr verpflichtet, als dies zunächst sichtbar ist.⁴ Eine Untersuchung der Augustinus-Rezeption und des Augustinismus im 20. Jahrhundert fehlt jedoch bislang ganz, weshalb unser heutiger Blick auf den Augustinismus in unserem Jahrhundert sich noch zu sehr auf die Zeitlichkeitsproblematik bei Husserl und Heidegger beschränkt, was Christoph Horn jüngst zu der etwas einseitigen Behauptung verleitet hat: »Die ›Zeitabhandlung‹ in *Confessiones* XI bestimmt Augustins Präsenz in der Philosophie des 20. Jahrhunderts.«⁵

¹ Herrn Dr. Thomas Pastor (Schwaigern) zum 5. Januar 1997 in Dankbarkeit zugeeignet.

² »Das Wissen um das eigene Gewordensein ist der Ansatz und Ursprung der Theologie.« Martin Heidegger, Einleitung in die Phänomenologie der Religionen, in: Ders., Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60), Frankfurt a.M. 1995, 1–156, hier 95.

³ Dieter Hattrup, Eschatologie, Paderborn 1992, 171.

⁴ Dies hat schon vor zehn Jahren Norbert Fischer gesehen: »Augustins Denken ist in der Philosophie unseres Jahrhunderts wirksamer und lebendiger, als dies nach dem ersten Augenschein der Fall ist.« Augustins Philosophie der Endlichkeit, Bonn 1987, 7.

⁵ Christoph Horn, Augustinus, München 1995, 164. — Diese einseitige Einschätzung des augustinischen Einflusses auf das Denken unseres Jahrhunderts darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Christoph Horn mit seiner Einführung eine ausgezeichnete Darstellung von Augustins Denken vorgelegt hat.

II. Martin Heidegger und Augustinus?

Für unser Jahrhundert mindestens genauso wichtig wie Augustins Zeitanalyse im XI. Buch der ›Confessiones‹ ist seine Trinitätsspekulation. Zunächst einmal läßt sich die Rezeption der augustinischen Trinitätslehre nur anhand der Sekundärliteratur zu ihr festmachen, wo sie in den vergangenen Jahrzehnten mehrfach ausführlich dargestellt und kommentiert wurde.⁶ Ihr prägender Einfluß auf das Denken unseres Jahrhunderts hingegen

⁶ Eine Auswahl der wichtigsten Monographien und Aufsätze: Michael Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927=1967 (MBTh: 11); — Axel Dahl, Augustinus und Plotin, Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre, Lund 1945; — Horst Kusch, Trinitarisches in den Büchern II–IV und X–XIII der Confessiones, in: Ders. (Hrsg.), Festschrift Franz Dornseiff, Leipzig 1953, 124–200; — Magnus Löhrer, Glaube und Heilsgeschichte in De Trinitate Augustins, in: FZ(PhTh 4 (1957), 385–419; — Max Zepf, Augustinus und das philosophische Selbstbewußtsein der Antike, in: ZRGG 11 (1959), 105–132; — Michael Schmaus, Die Denkform Augustins in seinem Werk de trinitate, München 1962 (SBAW.PH: Heft 6); — Ulrich Duchrow, Der Aufbau von Augustins Confessiones und De trinitate, in: ZThK 62 (1965), 338–367; — Alfred Schindler, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen 1965 (HUTH: 4); — Olivier du Roy, L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin, Paris 1966; — Klaus Hedwig, Trinität und Triplicität. Eine Untersuchung zur Methode der Augustinischen und Hegelschen Metaphysik, Freiburg (Diss.) 1968; — Wilhelm Geerlings, Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, Mainz 1978 (tts: 13), 21–63; — Erwin Schadel, Gemeinsam die gemeinsame Natur erkennen. Eine Hinführung zur augustinischen Trinitätsspekulation (Sermo 52), in: ThGf 69 (1979), 314–319; — Kurt Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 326–368; — Leopold Wittmann, Ascensus. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins, München 1980 (Epimeleia: 32), 115–198; — Drago Pintaric, Sprache und Trinität. Semantische Probleme in der Trinitätslehre des hl. Augustinus, Salzburg-München 1983 (SSPh: 15); — Edmund Hill, The Mystery of the Trinity, London 1985 (Introducing catholic theology: 4); — Basil Studer, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 201–223; — Felix Genn, Trinität und Amt nach Augustinus, Einsiedeln 1986 (SlgHor: NF 23); — Bernd J. Hilberath, Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians ›Adversus Praxean‹, Innsbruck-Wien 1986 (IThS: 17), 48–49, 97–104; — Johan Bouman, Augustinus, Lebensweg und Theologie, Giessen-Basel 1987, 105–196; — Jaroslav Pelikan, The mystery of continuity. Time and history, memory and eternity in the thought of saint Augustine, Charlottesville 1987, 52–68; — Franz Courth, Trinität. In der Schrift und Patristik (HDG II/1a), Freiburg-Basel-Wien 1988, 189–209; — Alfred Schöpf, Artikel ›De Trinitate‹, in: Franco Volpi (Hrsg.), Lexikon der philosophischen Werke, Stuttgart 1988, 155–156; — Walter Simonis, Gott in Welt. Umriss christlicher Gotteslehre, St. Ottilien 1988, 81–89; — Matthias Smalbrugge, La nature trinitaire de l'intelligence augustinienne de la foi, Amsterdam 1988 (ASTh: 6); — Agostino Trapè, Aurelius Augustinus, München-Zürich-Wien 1988, 204–211; — Klaus Kienzler, Zu den Anfängen einer trinitarischen Ontologie. Augustins Bekenntnisse, in: Der dreieine Gott und die eine Menschheit. FS für Bischof Klaus Hemmerle, Freiburg-Basel-Wien 1989, 45–60; — Wolfgang Kersting, ›Noli foras ire, in te ipsum redi‹. Augustinus über die Seele, in: prima philosophia 3 (1990), 309–331; — Johannes Arnold, Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen in Augustins ›De Trinitate‹, in: RechAug 25 (1991), 3–69; — Catherine Osborne, Nexus amoris en el De Trinitate, in: Augustinus 36 (1991), 205–212; — Malcolm Spicer, El De Trinitate bautismo de la inteligencia, in: Augustinus 36 (1991), 259–293; — Basil Studer, Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter, Rom 1992 (StAns: 107); — Ders., Das nicänische Consubstantialis bei Augustinus von Hippo, in: Hanns Chr. Brennecke (Hrsg.), Logos, Berlin-New York 1993, 402–410; — Michael Barnes, The Arians of book V and the Genre of ›De Trinitate‹, in: JThS 44 (1993), 185–195; — Remo Bodei, Ordo Amoris. Augustinus, irdische Konflikte und himmlische Glückseligkeit, Wien 1993, 189–218; — Klaus Bor, Personalität und Selbstbewußtsein. Grundlagen einer Phänomenologie der Bezogenheit, Tübingen 1993, 82–96; — Franz Courth, Der Gott der dreifaltigen Liebe, Paderborn 1993 (AMATECA: VI), 201–219; — Mary T. Clark, Die Dreieinigkeit in der lateinischen Christenheit, in: Bernard McGinn u.a. (Hrsgg.), Geschichte der christlichen Spiritualität I. Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, 285–298, hier 291–295; — Bernard McGinn, Der Mensch als Abbild Gottes. Die westliche Christenheit, in: Ders. u.a. (Hrsgg.), Geschichte der christlichen Spiritualität I, 317–334, hier 318–326; — Jochem Hennigfeld, Geschichte der

läßt sich nicht so einfach dokumentieren. Da es aber wenig reizvoll ist, die Flut der Sekundärliteratur zur augustinischen Trinitätslehre noch weiter zu vermehren, erscheint der Versuch umso spannender, einmal ihre Wirkungsgeschichte im 20. Jahrhundert an einem Beispiel näher zu betrachten.

Im Jahre 1927 erschien ein philosophischer Klassiker, ohne den die Philosophie unseres Jahrhunderts nicht zu denken wäre: Martin Heideggers weltberühmt gewordenes Werk ›Sein und Zeit‹. Darin steht eine kleine, von der Forschung über Jahrzehnte weithin unbeachtete Anmerkung: »Die in der vorstehenden existenzialen Analytik des Daseins befolgte Blickrichtung auf die ›Sorge‹ erwuchs dem Verf. im Zusammenhang der Versuche einer Interpretation der augustinischen — das heißt griechisch-christlichen — Anthropologie mit Rücksicht auf die grundsätzlichen Fundamente, die in der Ontologie des Aristoteles erreicht wurden.«⁷ Zwei Jahre vor dem Erscheinen von ›Sein und Zeit‹ gab Heidegger in seiner Vorlesung zum SS 1925 einen ähnlichen Hinweis, dort noch zusätzlich mit einer konkreten Zeitangabe versehen: »Schon vor sieben Jahren, als ich diese Strukturen im Zusammenhang der Versuche untersuchte, auf die ontologischen Grundlagen der Augustinischen Anthropologie zu kommen, bin ich auf das Phänomen der Sorge gestoßen.«⁸ Heidegger weist also selbst darauf hin, daß er sich um 1918/19 intensiv mit der Anthropologie Augustins beschäftigt hat. »Mit der Anthropologie Augustins«, das heißt ganz konkret: auch mit der augustinischen Trinitätslehre, sagt doch Heidegger selbst zwei Jahre darauf in seiner Augustinus-Vorlesung vom SS 1921: »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.«⁹

Doch ansonsten scheint Augustinus in Heideggers Werk wenig präsent zu sein, was sich gerade daran zeigt, daß Augustinus in der Heidegger-Forschung nur geringe Beachtung findet.¹⁰ In einer der neuesten Einführungen zu Heideggers Denken heißt es: »Eine

Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter, Berlin-New York 1993, 153–167; — Francisco Moriones, La santísima Trinidad según san Agustín, in: Augustinus 38 (1993), 359–377; — Michael Polemis, Zum Begriff der Trinität, Wien 1993, 104–110; 151–161; 242–244; — Roland Teske, Augustine, Maximinus and Imagination, in: Augustiniana 43 (1993), 27–41; — Bernard McGinn, Die Mystik im Abendland I. Ursprünge, Freiburg-Basel-Wien 1994, 352–357; — Maria Josefina Santucho, Sein — Wissen — Lieben. Ontologische Erläuterungen zur Augustinischen Konzeption menschlicher Geistinnerlichkeit, in: Erwin Schadel und Uwe Voigt (Hrsgg.), Sein — Erkennen — Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven, Frankfurt-Berlin-New York-Paris-Wien 1994, 439–446; — Horst Seidl, Die Trinität Gottes in seiner Selbsterkenntnis und -liebe nach Augustins ›De Trinitate‹, in: Ebd., 427–438; — Charles Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 1994, 235–261; — Christoph Horn, Augustinus, München 1995, 128–132; — Johann Kreuzer, Augustinus, Frankfurt a.M.-New York 1995, 91–119; — Ders., Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin, München 1995, 241–255; — Erwin Schadel, Geistinnerlichkeit als Trinitätsanalogie. Eine konstruktive Kritik neuzeitlicher Subjektozentrik im Lichte der Augustinischen Selbstvergewisserung, in: prima philosophia 9 (1996), 65–75.

⁷ Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 161986, 1991.

⁸ Martin Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (GA 20), Frankfurt a.M. 21988, 418.

⁹ Martin Heidegger, Augustinus und der Neuplatonismus, in: Ders., Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60), Frankfurt a.M. 1995, 157–299, hier 298.

¹⁰ Johann Kreuzer deutet eine Augustinus-Rezeption bei Heidegger vage an in seinem Buch: Pulchritudo, München 1995: »Nicht Augustins doktrinale Definitionen, wohl aber seine Analysen des Phänomens ›Zeitlichkeit‹ — die keine ›deskriptive Psychologie‹ darstellen, sondern immer vom Selbstbekenntnis des in der Zeit Endlichen getragen sind — scheinen mir Heideggers Analysen sehr affin« (106). Oder er fragt vorsichtig: »Verdankt

Einführung in Heidegger kann man nicht geben, ohne auch von Hegel, von Husserl und Dilthey, von Aristoteles und Platon, von Hölderlin und Nietzsche, von Ernst Jünger zu reden. Am wichtigsten dabei sind Aristoteles und Platon.«¹¹ Das stimmt natürlich. Und doch fehlen in diesem Mosaik von Namen noch einige wichtige Steinchen, z.B. das von Augustinus. Wir wollen deshalb an diesem Mosaik noch etwas weiterarbeiten und den Einfluß Augustins auf Heideggers Denken näher betrachten.

Wieso Augustinus? Natürlich zitiert Heidegger sehr selten aus Augustins Werk, aber kann man denn die Präsenz eines Denkers wirklich nur an der Häufigkeit der Zitate festmachen? Heidegger erwähnt Augustinus in ›Sein und Zeit‹ namentlich nur siebenmal¹², und doch ist Augustinus ständig präsent. Die Heidegger-Forschung der kommenden Jahre wird nun, nach dem lange mit Spannung erwarteten Erscheinen von Heideggers Vorlesung des SSs 1921 über »Augustinus und der Neuplatonismus«¹³ Ende vergangenen Jahres, zeigen können, welche zentrale Bedeutung die Bücher X und XI der ›Confessiones‹ Augustins, d.h. ihr Bezug aufeinander und ihre Verflechtung ineinander, für den inhaltlichen Aufbau und die formale Struktur von ›Sein und Zeit‹ haben.¹⁴ Aber auch weit unauffälligere Motive Augustins sind im Werk Heideggers präsent. Bevor diese Behauptung von der Präsenz Augustins in Heideggers Denken jedoch aufgestellt werden kann, ist zu fragen, ob sich überhaupt Stationen ihrer Begegnung nachweisen lassen, d.h. ob es eindeutige Nachweise für Heideggers Beschäftigung mit Augustinus gibt? Aus diesem Grund verfolgt dieser Artikel die doppelte Absicht, Augustins Einfluß überhaupt auf Heidegger und ganz speziell den der augustianischen Trinitätslehre aufzuweisen.

III. Martin Heideggers Begegnung mit Augustinus

Martin Heidegger hat Augustinus sein Leben lang sehr geschätzt und sich mit ihm auch immer wieder befaßt. Den zahlreichen sichtbaren Spuren dieser Begegnung im Werk Heideggers nachzugehen, ist eine eigene Untersuchung wert und kann an dieser Stelle leider nur andeutungsweise geleistet werden.

Der früheste Hinweis auf Heideggers Kenntnis der ›Confessiones‹ findet sich in einer Buchbesprechung des begabten Erstsemesters in der Zeitschrift *Der Akademiker* vom März 1910. Dort besprach er das Buch ›Lebenslüge und Lebenswahrheit‹ von Johannes

Heideggers Analyse des »alltäglichen Seins zum Ende« und des »vollen existenzialen Begriffs des Todes« Augustin mehr, als Heidegger ausweist?« (177).

¹¹ Günter Figal, Heidegger, Hamburg ²1996 (Zur Einführung: 131), 9.

¹² Heidegger, *Sein und Zeit*, 43; 44; 139¹; 171; 190; 199¹; 427.

¹³ Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus* (GA 60), 157–299. — Vgl. Walter Stolz, *Herkunft und Zukunft. Martin Heideggers frühe Auslegung urchristlicher Lebenserfahrung*, in: *Herder-Korrespondenz* 50 (1996), 203–207. — Otto Pöggeler, *Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie*, in: *Edith-Stein-Jahrbuch* 2 (1996), 15–30.

¹⁴ Vergleicht man nur einmal den inneren Bezug von Buch X (»Sorge«) und Buch XI (»Zeit«) in den ›Bekenntnissen‹ Augustins, auf den Heidegger in seinem Beuroner Augustinus-Vortrag 1930 selbst hinweist, mit der formalen Struktur von ›Sein und Zeit‹: der Sorge als dem Sinn des Daseins und der Zeitlichkeit als dem ontologischen Sinn der Sorge, so überkommt einen der leise Verdacht, daß Augustinus in ›Sein und Zeit‹ doch präsenter ist als bislang angenommen.

Jörgensen, der darin seine Bekehrung schilderte, und verglich den Lebensweg Jörgensens mit der Bekehrung Augustins: »Nicht Sensationsdrang trieb ihn zur Bekehrung, nein, tiefer, bitterer Ernst. [...] Und so ruht er jetzt, der willensstarke, hoffnungsfrohe Dichterphilosoph im Schatten des Kreuzes: ein moderner Augustinus.«¹⁵

Im Zuge seines Habilitationsverfahrens hielt Heidegger am 27. Juli 1915 vor der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg eine Probevorlesung mit dem Thema »Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft.«¹⁶ Heideggers leitende Fragestellung seiner Probevorlesung war die Frage nach der Struktur des Zeitbegriffs in den Geschichtswissenschaften im Unterschied zum Zeitbegriff in den Naturwissenschaften. In diesem Zusammenhang stieß er auf Ernst Troeltsch: »Ein interessantes Beispiel für die umfassende Funktion des Zeitbegriffes in der Geschichte bietet neuerdings die Untersuchung von Troeltsch über Augustinus.«¹⁷

Auf Heideggers frühem Denkweg zeichnete sich in den kommenden Jahren, besonders sichtbar dann ab 1917, ein klarer Wandel ab, der Anfang 1919 einen wichtigen Höhepunkt erreicht hat, als Heidegger seinem priesterlichen Freund Engelbert Krebs schrieb: »Die vergangenen zwei Jahre, in denen ich mich um eine prinzipielle Klärung meiner philosophischen Stellungnahme mühte u. jede wissenschaftliche Sonderaufgabe beiseiteschob, haben mich zu Resultaten geführt, für die ich, in einer außerphilosophischen Bindung stehend, nicht die Freiheit der Überzeugung u. der Lehre gewährleistet haben könnte.«¹⁸

Heidegger hat sich nachweislich um 1918/19 intensiv mit Augustins Schriften befaßt, auch mit »De Trinitate«. Sein Studium zahlreicher augustinischer Schriften¹⁹ wurde angeleitet und vermittelt durch Wilhelm Diltheys großes Werk »Einleitung in die Geisteswissenschaften« [1883]. Auf Heideggers Beschäftigung mit diesem Werk Diltheys werden wir im folgenden immer wieder zurückkommen müssen, beeinflussten doch die zentralen Einsichten Diltheys Heideggers Themenauswahl für die kommenden Jahre.

Im SS 1921 hat Heidegger eine ganze Vorlesung über »Augustinus und den Neuplatonismus« vorgelesen und sich darin ausführlich mit der Interpretation des X. Buches der »Confessiones« beschäftigt. Aus der Einleitung dieser Vorlesung geht hervor, daß sich Heidegger nicht nur mit Troeltschs und Diltheys Augustinus-Auffassung beschäftigt hat, sondern auch mit der Adolf von Harnacks.²⁰ Nur drei Jahre später plante Heidegger, in-

¹⁵ Martin Heidegger, *Per mortem ad vitam. Gedanken zu Jörgensens »Lebenslüge und Lebenswahrheit«*, in: *Der Akademiker* Nr. 5 (März 1910), 72–73.

¹⁶ ZPPK 161 (1916), 173–188. — Heute in: Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt a.M. 1972, 355–375.

¹⁷ Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, 372. — Da das Vorwort von Troeltsch auf den 15. Januar 1915 datiert ist und Heidegger am 27. Juli 1915 die Probevorlesung hielt, ist der Zeitpunkt von Heideggers Lektüre dieses Buches sogar eingrenzbar.

¹⁸ So Heidegger am 9. Januar 1919, zitiert bei: Hugo Ott, *Zu den katholischen Wurzeln im Denken Martin Heideggers*, in: Christoph Jamme und Karsten Harries (Hrsgg.), *Kunst — Politik — Technik. Martin Heidegger*, München 1992, 225–240, hier 233.

¹⁹ Die Zitate aus den Quellen in der Vorlesung »Augustinus und der Neuplatonismus« (GA 60) zeigen deutlich, daß Heidegger sich mit allen großen Werken Augustins näher befaßt hat und mit dem augustinischen Originaltext vertraut war: *Confessiones* — *De doctrina christiana* — *De civitate Dei* — *De musica VI* — *De magistro* — *Enarrationes in psalmos* — *De diversis quaestionibus* — *De libero arbitrio* — *Retractationes* — *Tractatus in Joannis Evangelium*.

²⁰ Vgl. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus* (GA 60), 160–173.

zwischen Professor in Marburg, eine weitere Vorlesung über Augustinus im SS 1924, die er jedoch nicht gehalten hat.²¹ Uns zeigt dies aber, daß ihm Augustinus noch immer präsent war. Ein weiteres Indiz für Heideggers andauerndes Interesse für Augustinus sind auch Arbeiten seiner Schüler: Hannah Arendt studierte bei Heidegger in Marburg und siedelte 1926 nach Heidelberg zu Karl Jaspers über, um bei ihm zu promovieren.²² Das Thema ihrer Dissertation, »Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation«²³, verdankte sie einer Anregung ihres Marburger Lehrers Heidegger, dem Arendts Doktorvater Karl Jaspers nach erfolgter Promotion am 20. Juni 1929 berichtete: »Der eigentliche Anlaß, daß ich heute schreibe, ist folgender: Fr. Arendt hat im Winter promoviert [...] Die Arbeit ist als ein wirkliches Anliegen dessen, was sie bei Ihnen methodisch gelernt hat, vortrefflich, und an der Echtheit ihrer Beteiligung an den Problemen ist nicht zu zweifeln.«²⁴ Auch Hans Jonas' Arbeiten tragen die Handschrift Heideggers: die Dissertation »Der Begriff der Gnosis« und die Abhandlung »Augustin und das paulinische Freiheitsproblem.«²⁵ Das bedeutet, daß sich Heidegger auch mit Schülern immer wieder über Augustinus ausgetauscht hat.

Am 8. April 1931 schrieb Heidegger einer langjährigen Freundin, Elisabeth Blochmann, und berichtete ihr von seiner akademischen Tätigkeit: »Diesen Winter las ich nur zwei Stunden über Hegels Phänomenologie des Geistes, hatte ein Platon-Seminar für Fortgeschrittene u. Augustinusübungen (Confess[iones] lib. XI) für die Anfänger: alles glückte aus der einfachen Abgeschiedenheit des stillen Zuhause auf dem Rötebuck.«²⁶ Wenige Zeilen zuvor im selben Brief erzählte er ihr von einem mehrtägigen Aufenthalt in der Benediktiner-Erzabtei Beuron, die sie beide zusammen zwei Jahre zuvor im Sommer 1929 besucht hatten: »Im Herbst verbrachte ich zehn Tage in Beuron.«²⁷ Am Ende dieses Beuroner Aufenthalts hielt Heidegger am 26. Oktober 1930 einen Vortrag über »Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit (Confessiones lib. XI).«²⁸ Heidegger hat, wie aus einer Notiz hervorgeht, diesen Vortrag vor den Mönchen, Klerikern und Novizen der

²¹ Heidegger kündigt diese Vorlesung im WS 1923/24 selbst an: »Über diese Zusammenhänge werde ich in der Augustinus-Vorlesung das Wichtigste herausstellen, und zwar in der Analyse der Augustinischen Begriffe *summum bonum, fides, timor castus, gaudium, peccatum, delectatio*.« Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17), Frankfurt a.M. 1994, 276.

²² Vgl. Elzbieta Ettinger, Hannah Arendt und Martin Heidegger. Eine Geschichte, München 1995, 31.

²³ Berlin 1929 (PhF: 9).

²⁴ Martin Heidegger — Karl Jaspers, Briefwechsel 1920–1963, Frankfurt a.M. — München — Zürich, 1990, 121 f.

²⁵ Hans Jonas wurde im Jahre 1928 in Marburg promoviert. »Die Dissertation wurde bei Heidegger geschrieben, aber von Bultmann mit aufmerksamer Anteilnahme in ihrem Werdegang verfolgt.« James Robinson, Einleitung zu: Hans Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit, Göttingen [1930] 1965, 11–22, hier 15.

²⁶ Martin Heidegger — Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918–1969, Marbach/Neckar 1990, 40. — Vgl. Theodore Kisiel, The Genesis of Heidegger's »Being and Time«, Berkeley-Los Angeles 1993, 468.

²⁷ Heidegger — Blochmann, Briefwechsel 1918–1969, 39.

²⁸ Dieser Vortrag ist noch nicht veröffentlicht, soll aber im Rahmen der Gesamtausgabe erscheinen. Ich danke meinem Mitbruder Herrn P. Prior Theodor Hogg OSB, dem Bibliothekar der Erzabtei Beuron, daß er mir im Frühjahr 1992 eine Kopie dieses Vortrags hat zukommen lassen. Dabei handelt es sich um ein 13seitiges Typoskript, das ein Unbekannter von Heideggers schwer leserlichem, handschriftlichem Original abgeschrieben haben muß. Der Unbekannte hat nämlich auf Blatt 3a das Werk Georg Mi-schs »Geschichte der Autobiographie« (1907) einem Herrn *Ni*-sch zugeschrieben.

Abtei gehalten und bedankt sich einleitend für die freundschaftliche Aufnahme im Kloster. In Beuron bestand damals für den benediktinischen Ordensnachwuchs eine eigene philosophisch-theologische Hochschule, wo es üblich war, daß im Kloster als Gäste weilende Professoren einen Gastvortrag hielten. Das Thema des Vortrags von Heidegger wurde vermutlich zum großen Augustinus-Jubiläumsjahr (430–1930), das in Beuron mehrfach gefeiert wurde, bewußt ausgewählt.

Zwei Jahre später, am 12. April 1933, schrieb Heidegger wieder an Elisabeth Blochmann, diesmal zu ihrem Geburtstag: »Liebe Elisabeth! Zum Geburtstag sende ich Ihnen die herzlichsten Glückwünsche. Ich denke, daß zu diesem Tag die ›Bekenntnisse‹ am besten passen u. wünsche Ihnen einen reichen u. dauernden Gewinn aus diesem großen Buch, u. die Kraft des Existierens, die es verströmt ist ja in der Tat unerschöpflich. Ich finde es immer wieder am fruchtbarsten beim Lesen mit dem 10. Buch zu beginnen in eins mit dem 11 — und dann erst mit dem ›Biographischen‹, wenn man es über[hau]pt so nennen darf. Den lateinischen Text müssen Sie dazu nehmen schon des wundervollen Lateins wegen — das gar nie übersetzt werden kann. Und am schönsten zu lesen ist der Text in der großen Ausgabe der Mauriner — nur so entfaltet sich die ganze Stimmung.«²⁹

Der späteste ausdrückliche Rückgriff Heideggers auf die ›Confessiones‹ ist für den Sommer 1960 in Bremen bezeugt, wo er ein von Bremer Freunden erbetenes Seminar mit dem Thema: ›Bild und Wort‹ abhielt. Anhand von fünf Texten sollten sich die Teilnehmer auf dieses Seminar vorbereiten. Als ersten Text wählte Heidegger eine Stelle aus den ›Confessiones‹ (X, 7 und 8) aus.³⁰

Ein Leben lang also hat Martin Heidegger Augustinus sehr geschätzt, vor allem die ›Confessiones‹ und hier wiederum besonders die Bücher X und XI, aber auch ›De Trinitate‹.³¹ Am intensivsten war die Begegnung mit Augustinus wohl in den Jahren 1918 bis 1921, in der Heidegger neben den ›Confessiones‹ auch die augustinische Trinitätslehre und Hermeneutik studiert hat.³² Solche äußerlichen, historisch feststellbaren Hinweise sagen jedoch noch lange nichts aus über den Grund, warum Heidegger damals ausgerechnet Augustinus studiert hat, was er bei Augustinus zu finden glaubte oder welche leitende Fragestellung ihn an die augustinischen Texte heranführte. Und noch viel weniger sagen sie etwas darüber aus, wie Heidegger Augustins Denken rezipiert hat, welchen bleibenden Einfluß Augustinus auf Heideggers weitere geistige Entwicklung hatte.

IV. Martin Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie

Die Jahre 1917–1919 sind für Heideggers geistige Entwicklung eine überaus wichtige Zeit. Die ›Umbildung seiner prinzipiellen Standpunktnahme und philosophischen Stel-

²⁹ Heidegger — Blochmann, Briefwechsel 1918–1969, 62.

³⁰ Vgl. Heinrich W. Petzet, Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929–1976, Frankfurt a.M. 1983, 65.

³¹ Herrn Prof. Dr. Jean Grondin (Montreal) verdanke ich den brieflichen Hinweis (Ostern 1994), daß ihm Hans-Georg Gadamer 1983 erzählt habe, wie sehr Heidegger Augustins ›De Trinitate‹ geschätzt hat.

³² Vgl. Martin Heidegger, Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (GA 63), Frankfurt a.M. 1988, 12.

lungnahme< in jenen Jahren sowie sein Bruch mit dem ›System des Katholizismus‹ im Januar 1919 zeugen für einen großen geistigen Wandel in seinem Leben.³³ Im Kriegsnotsemester 1919 (25.I.–16.IV.1919) gelingt ihm der Durchbruch zu einem eigenen philosophischen Standpunkt: der hermeneutischen Phänomenologie. »Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie war eine Revolution primär in der Sache (dem ›Durchbruch in die wahre Wirklichkeit‹) und dementsprechend auch in der Methode und Begriffsbildung der Philosophie.«³⁴

Betrachten wir diesen Durchbruch etwas näher! Im Schlußwort seiner Habilitationsschrift formulierte Heidegger 1916 das Bemühen seines Philosophierens noch so: »Innerhalb des Reichtums der Gestaltungsrichtungen des lebendigen Geistes ist die theoretische Geisteshaltung nur eine, weshalb es ein prinzipieller und verhängnisvoller Irrtum der Philosophie als ›Weltanschauung‹ genannt werden muß, wenn sie sich mit einem Buchstabieren der Wirklichkeit begnügt und nicht, was ihres eigentlichsten Berufes ist, über eine immer vorläufige, die Gesamtheit des Wißbaren auffassende Zusammenfassung hinaus auf einen Durchbruch in die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit abzielt.«³⁵ Doch was ist die wahre Wirklichkeit oder die wirkliche Wahrheit? Heidegger nennt sie 1919 das Ur-etwas, letztlich meint er das erlebende und erlebte Leben selbst, das Erlebnis, das sich jedem wissenschaftlichen Zugriff entzieht. Doch wie kann man sich dem Ur-etwas nähern, wenn nicht theoretisch? Heidegger versucht 1919 in der Auseinandersetzung mit Husserl eine *vortheoretische* Lösung des Problems: »Das methodische Grundproblem der Phänomenologie, die Frage nach der Weise der wissenschaftlichen Erschließung der Erlebnissphäre, steht selbst unter dem ›Prinzip der Prinzipien‹ der Phänomenologie. Husserl formuliert es so: ›*Alles, was sich in der Intuition originär ... darbietet, [ist] einfach hinzunehmen ... als was es sich gibt.*‹ Das ist das ›Prinzip der Prinzipien‹, an dem ›uns keine erdenkliche Theorie irre machen‹ kann. Verstünde man unter Prinzip einen theoretischen Satz, dann wäre die Bezeichnung nicht kongruent. Aber schon, daß Husserl von einem *Prinzip* der Prinzipien spricht, also von etwas, das allen Prinzipien vorausliegt, woran keine Theorie irre machen kann, zeigt, daß es nicht theoretischer Natur ist, wenn auch Husserl darüber sich nicht ausspricht. Es ist die Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchem, die absolute, mit dem Erleben selbst identische *Lebenssympathie*. Vorläufig, d.h. auf diesem Weg vom Theoretischen herkommend, in der Weise des immer mehr Sichfreimachens von ihm, *sehen* wir diese Grundhaltung immer, wir haben *zu* ihr eine Orientierung. Dieselbe Grundhaltung ist erst absolut, wenn wir in ihr selbst leben — und das erreicht kein noch so weit gebautes Begriffssystem, sondern das phänomenologische Leben in seiner wachsenden Steigerung selbst.«³⁶

³³ Zu den Umständen vgl. Pero Brkic, Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung. Mainz 1994 (TSTP: 8), 31–40.

³⁴ Vgl. Theodore Kisiel, Das Kriegsnotsemester 1919. Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie, in: PhJ 99 (1992), 105–122, hier 121.

³⁵ Martin Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, in: Ders., Frühe Schriften, 133–353, hier 348.

³⁶ Martin Heidegger, Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem, in: Ders., Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56/57), Frankfurt a.M. 1987, I–117, hier 109 f.

Heidegger bestimmt die Philosophie als die Urwissenschaft vom Leben an und für sich, die Phänomenologie als die Ursprungswissenschaft des faktischen Lebens (= Ur-etwas).³⁷ Doch was ist das faktische Leben, das ich selbst bin? Im Schlußteil dieser Vorlesung versucht Heidegger sich dem Phänomen des Lebens zu nähern: »Wir versuchen zu verstehen: wie Leben sich selbst erfährt, wie lebendige Erfahrung vom Leben vollzugsmäßig charakterisiert ist und zwar in der Gestalt, in der Leben sich nicht etwa als Objekt erkennt und terminiert in seiner Erkenntnishabe, sondern — um theoretische Objektivierung unbekümmert — sich lebendig nimmt, hat und in diesem Haben sich erfüllt. Michselbsthaben: Richtung des Lebens auf seine Lebendigkeit, Zurückweisen seiner Entgleisungen im *Ursprungswege*.«³⁸ Das Leben entzieht sich jedem Versuch, es theoretisch fassen zu wollen.³⁹ Es ist geschichtlich, weil den Menschen seine Vergangenheit angeht, weil sich seine Lebensgeschichte auf ihn selbst bezieht. Die eigene Lebensgeschichte ist nicht theoretisch vermittelt, sondern aus der lebendigen Erfahrung gewonnen.⁴⁰ Das Leben ist nicht einfach vorhanden wie eine Sache, sondern das Leben wird gelebt, es wird vollzogen. »Die Selbstwelt im faktischen Leben ist weder ein *Ding*, noch ein *Ich* im erkenntnistheoretischen Sinn.«⁴¹ Das Leben erfährt sich durch ein ständiges Mitgehen des erlebenden Lebens mit dem erlebten Leben, ist also schon immer mit sich selbst vertraut. Das Leben versteht sich, und dieses immanente Verstehen als Vertrautsein mit sich selbst ist seine immanente Geschichtlichkeit.⁴² »In und durch seine Bedeutsamkeit (d.h. seinen *Gehaltssinn*) spricht das Leben zu sich selbst in seiner eigenen Sprache. Es drückt sich aus in den Gestalten von Tendenzen in konkreten Lebenssituationen, in dem Bezug vom Motiv zur Tendenz, d.h. in seinem *Bezugssinn*. Dieser ist die Form des Erfassens des Lebens seiner selbst. Das Leben versteht sich, erfährt sich durch das Mitgehen mit seiner tendenziös strukturierten Strömung. Dieses Miterleben des gelebten Lebens, d.h. sein Vollzugssinn, wie es im lebendigen Leben mitgeht als Vertrautsein des Lebens mit sich selbst in seiner Fülle, heißt *Geschichte*.«⁴³

Um sich nun dem Phänomen des Lebens zu nähern, hält es Heidegger für erforderlich, auf die faktische Lebenserfahrung zurückzugehen und zu erforschen, wie sich das Leben selbst erfährt, wie es sich selbst hat und wie es mit sich selbst vertraut ist. Heidegger hat erkannt, daß die faktische Lebenserfahrung immer mit- und umweltlich bestimmt und auf die Selbstwelt zugespitzt ist.⁴⁴ Denn die faktische Lebenserfahrung wird nicht primär von

³⁷ Vgl. Heidegger, Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56/57), 95–117. — Ders., Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58), 1–6.

³⁸ Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58), 156.

³⁹ Vgl. Heidegger, Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56/57), 84–94.

⁴⁰ Vgl. Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58), 44; 55–58; 83.

⁴¹ Heidegger, ebd. (GA 58), 232.

⁴² Vgl. Kisiel, Das Kriegsnotsemester 1919, 120.

⁴³ Theodore Kisiel, War der frühe Heidegger tatsächlich ein ›christlicher Theologe?, in: Annemarie Gethmann-Siefert (Hrsg.), Philosophie und Poesie II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, 59–75, hier 73.

⁴⁴ Vgl. Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60), 3–18. — Was die drei Weltbezüge Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt eint, ist die *Bedeutsamkeit*. Diese wiederum wird gelebt in der *Bekümmernng*. Die Bedeutsamkeitsbekümmernng nennt Heidegger später im Anschluß seine Versuche einer Interpretation der augustinischen Anthropologie: *Sorge*. — Vgl. Martin Heidegger, Anmerkungen zu Karl Jaspers ›Psychologie der Weltanschauungen‹ [1919/1921], in: Ders., Wegmarken, Frankfurt 21978, 1–44, hier 30 ff. und Ders., Sein und Zeit, 1991.

theoretischen bzw. kognitiven Akten (»Erkenntnistheorie«) her verstanden, sondern als ein Sich-Auseinandersetzen mit der Welt (»Daseinsvollzug«).

V. Die ›weltliche‹ Richtung des faktischen Lebens

»Im faktischen Leben leben wir immer in Bedeutsamkeitszusammenhängen, die ein selbstgenügsames Ausmaß haben, d.h. die zu sich selbst in ihrer eigenen Sprache sprechen. [...] Die faktische Lebenserfahrung ist im wörtlichen Sinn ›weltlich gestimmt‹, sie lebt immer in eine ›Welt‹ hinein, sie befindet sich in einer ›Lebenswelt‹.«⁴⁵ Diesen neuen Weltbegriff verdankt Heidegger einer Einsicht Wilhelm Diltheys, der die Unterschiede zwischen dem kosmologischen Weltbegriff der Griechen und dem anthropologischen Weltbegriff der frühen Christen und Augustins analysiert hat.⁴⁶

Die Welt hat drei unlösbar miteinander verbundene Momente: Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt. »Wir müssen erforschen, wie sich Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt abheben und ausformen und ob sie sich vielleicht zugleich ausformen. Wie sieht die Grunderfahrung der Selbstwelt aus? Was ist durch sie für die theoretische Wissenschaft von der Selbstwelt vorgezeichnet? Ist mit der theoretischen Bestimmung der Selbstwelt das *Ursprungsgebiet* selbst bestimmt?«⁴⁷ Heidegger sieht sich vor zwei Fragen gestellt: die Frage nach der neuen Grunderfahrung des Lebens an und für sich und die Frage danach, »wie sich hieraus eine mögliche Theorie des Lebens an und für sich vorzeichnet.«⁴⁸ Hier sieht Heidegger die Aufgabe der Philosophie: »Das phänomenologisch-philosophische Verstehen ist ein Ursprungsverstehen, das seinen Ausgang nimmt von den konkreten Gestalten des Lebens.«⁴⁹ Doch wie ist Philosophie als Ursprungswissenschaft überhaupt möglich? Wie kann die Phänomenologie den Weg der Objektivierung und Theoretisierung umgehen und das Leben in seiner Lebendigkeit verstehen? »Das phänomenologische Verstehen selbst und das Leben wird nicht in seiner Lebendigkeit gesehen, wenn man die Probleme der *Geschichte* aus dem Gesichtskreis der Phänomenologie hinausdrängt.«⁵⁰

Heidegger greift nun einen Gedanken Augustins auf, der für uns in doppelter Weise wichtig und interessant ist: »*Augustinus* hat in seinen dogmatischen Schriften gesagt: ›Wunder sehen nur diejenigen, für die Wunder etwas bedeuten.‹ Dieser Gedanke, genügend radikal genommen, gilt für alles Verstehen. Für das Verstehen gibt es notwendige Bedingungen, die nicht in Axiomen oder Sätzen liegen, sondern im Erleben von lebendigen, konkreten Situationen durch das Subjekt. Deshalb ist die Hinführung zur philosophischen Methode besonders schwierig.«⁵¹

⁴⁵ Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58), 250.

⁴⁶ Dilthey, Einleitung in die Geistesgeschichte (GS I), 251: »Gottes Reich ist nicht von dieser Welt.« — Zehn Jahre später [1929] wird Heidegger die verschiedenen *Weltbegriffe* selbst genau analysieren. vgl. dazu: Martin Heidegger, Vom Wesen des Grundes, in: Wegmarken, Frankfurt a.M. 1978, 123–173, hier 140–144.

⁴⁷ Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58), 227.

⁴⁸ Heidegger, ebd. (GA 58), 227.

⁴⁹ Heidegger, ebd. (GA 58), 240.

⁵⁰ Heidegger, ebd. (GA 58), 238.

⁵¹ Heidegger, ebd. (GA 58), 238.

Bevor wir jedoch näher auf die hier angesprochene philosophische Methode zu sprechen kommen, ist für uns das von Heidegger nicht belegte Augustinus-Zitat insofern interessant, als daß es aus ›De Trinitate‹ stammt und von Heidegger recht frei übersetzt wurde: »Cum vero admonendis hominibus inusitata mutabilitate ingeruntur, magnalia nominantur.«⁵²

VI. Martin Heidegger und Wilhelm Diltheys ›Einleitung‹

Heidegger schlägt als ersten methodischen Schritt vor: »Man muß in der Geistesgeschichte der Menschheit die Geschichte der menschlichen Seele und ihrer Erkenntnis aufsuchen. Wir stoßen immer wieder in der Geschichte auf bedeutende Versuche, die Selbstwelt zu erfassen. Immer wieder folgt ihnen ein Abgleiten in die Richtung der Objektivierung.«⁵³ Dieser Vorschlag verrät den Einfluß Wilhelm Diltheys auf Heidegger. Durch Dilthey hat Heidegger zu sehen gelernt, wo das faktische Leben in seiner Selbstbesinnung⁵⁴ erstmals in der europäischen Geistesgeschichte entdeckt worden ist, nämlich in der urchristlichen Lebenserfahrung bei Paulus und bei Augustinus. Das Thema der faktischen Lebenserfahrung (Bedeutsamkeitsbekümmern, Sorge) bestimmte fortan Heideggers philosophisches und religionsphänomenologisches Interesse.⁵⁵

Nach dem Zusammenbruch der spekulativen Systeme Schellings und Hegels versuchte Wilhelm Dilthey eine historische und systematische Grundlegung der Geisteswissenschaften als selbständigem Ganzen neben den Naturwissenschaften zu erarbeiten. Ausgangspunkt seiner Erkenntnistheorie ist der konkrete Mensch, der denkt, fühlt, etwas will. Das Hauptproblem der Erkenntnistheorie sieht er deshalb darin, die »Natur des unmittelbaren Wissens um die Tatsachen des Bewußtseins und Verhältnis desselben zu dem nach dem Satze vom Grunde fortschreitenden Erkennen«⁵⁶ aufzudecken. Dabei erhielt der Begriff der *Innerlichkeit* (Innewerden), speziell die christliche Entdeckung der Realität im eigenen Inneren, für ihn eine entscheidende Bedeutung: »Die Innerlichkeit des Christentums fand im Seelenleben den Mittelpunkt der Auffassung und Behandlung der ganzen Wirklichkeit, ja den Eingang in die geheimnisvolle metaphysische Welt.«⁵⁷ Dilthey sieht die Bedeutung des Christentums für die Grundlegung der Geisteswissenschaften darin, daß es eine Veränderung des Seelenlebens mit sich brachte. Durch das Christentum wandte sich das Seelenleben nämlich erstmals zu sich selbst zurück. Dadurch, daß Gott in seinem Sohn Jesus Christus in die Geschichte eintrat, wurde Gott nicht mehr nur als Substanz gedacht, sondern er wurde fortan im Leben heilsgeschichtlich er-

⁵² Augustinus, De Trinitate III, 6, 11. in: Migne, PL XLII, Paris 1886, 875.

⁵³ Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58), 246.

⁵⁴ Heidegger zitiert Dilthey: »Nur in der Selbstbesinnung finden wir die Lebenseinheit und ihre Continuität in uns, welche alle diese Beziehungen [zu den Formen des geistigen Lebens in der Vergangenheit, JS] trägt und hält.« Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie, in: Martin Heidegger, Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56/57), 119–203, hier 164.

⁵⁵ Vgl. Heidegger, Anmerkungen zu Karl Jaspers, 30 ff.

⁵⁶ Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften [1883] (GS I), Göttingen 1990, 118.

⁵⁷ Dilthey, ebd. (GS I), 255.

fahren: »Damit ward nun Gottes Wesen, im Gegensatz gegen seine Fassung in dem in sich geschlossenen Substanzbegriff des Altertums, in geschichtlicher Lebendigkeit ergriffen.«⁵⁸

Hat sich die antike Wissenschaft noch darauf beschränkt, die äußere Welt, den Kosmos, abzubilden, so wurde nun durch das Christentum der Blick in das Innere des Seelenlebens zum wissenschaftlichen Problem und Augustinus war es dann, der gegenüber dem antiken Skeptizismus die absolute Realität der inneren Erfahrung festgelegt hat.⁵⁹ »Wissen war für den griechischen Geist Abbilden eines Objektiven in der Intelligenz. Nunmehr wird das Erlebnis zum Mittelpunkt aller Interessen der neuen [christlichen, JS] Gemeinden; dieses ist aber ein einfaches Innwerden dessen, was in der Person, im Selbstbewußtsein gegeben ist; dieses Innwerden ist von einer Sicherheit erfüllt, welche jeden Zweifel ausschließt.«⁶⁰

Schon als Theologiestudent exzerpierte Heidegger um 1909/10 längere Passagen aus Diltheys ›Einleitung‹⁶¹, und zwar ausgerechnet aus diesen beiden Kapiteln, in denen Dilthey die Ausbildung des historischen Bewußtseins in der europäischen Geistesgeschichte verfolgt und die Bedeutung des frühen Christentums und besonders Augustins für die Grundlegung der Geisteswissenschaften herausgestellt hat.⁶² Hier im Augustinus-Kapitel von Diltheys ›Einleitung in die Geisteswissenschaften‹ liegt der Schlüssel dafür, weshalb sich Heidegger um 1919 intensiv mit den Schriften Augustins und mit Descartes ›Meditationes‹ intensiv beschäftigt hat.⁶³

VII. Augustins ›Selbstwelt‹ und Descartes ›Ich denke‹

Dilthey beginnt mit einer Frage: »Wie weit ist in dieser Zeit der Väter das Recht der neuen Selbstgewißheit des Glaubens und des Herzens gegenüber der antiken Philosophie, insbesondere gegenüber dem Skeptizismus als ihrem letzten Worte, wissenschaftlich geltend gemacht worden?«⁶⁴ Seine Antwort lautet, daß Augustinus die antike Wissenschaft überboten habe, weil ihm deren kosmologische Probleme gleichgültig geworden seien. Auf die Frage der mit sich selbst redenden Vernunft in den Soliloquien, was sie denn erkennen wolle, antwortet diese: Gott und die Seele wolle sie erkennen und sonst gar nichts.⁶⁵ Im Mittelpunkt der Schriften des frühen Augustinus steht die Selbstbesin-

⁵⁸ Dilthey, ebd. (GS I), 253 f.

⁵⁹ Vgl. Dilthey, ebd. (GS I), 250–267, hier 259.

⁶⁰ Dilthey, ebd. (GS I), 251.

⁶¹ Vgl. Kisiel, War der frühe Heidegger tatsächlich ein ›christlicher Theologe?‹, 68 f. — Ders., The Genesis of Heidegger's ›Being and Time‹, 524.

⁶² »It is therefore fortunate that we have Heidegger's excerpts from a scant two chapters of Dilthey's *Introduction to the Human Sciences*.« Kisiel, The Genesis of Heidegger's ›Being and Time‹, 100 f.

⁶³ Parallel zu seiner Augustinus-Lektüre hat Heidegger im SS 1919 ein Seminar zum Thema: »Einführung in die Phänomenologie im Anschluß an Descartes, Meditationes« und im WS 1920/21 parallel zu seiner Vorlesung über die »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« erneut ein Seminar mit phänomenologischen Übungen im Anschluß an Descartes Meditationes angeboten. — Kisiel, The Genesis of Heidegger's ›Being and Time‹, 462.

⁶⁴ Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften (GS I), 258.

⁶⁵ Augustinus, Soliloquien I, c. II, 7.

nung. »Die Selbstbesinnung findet sich aber des inneren Lebens allein vollkommen sicher.«⁶⁶

Nun knüpft Augustinus, wie später Descartes, die Selbstgewißheit an den Zweifel: »In demselben werde ich inne, daß ich denke, mich erinnere. Dieses Innwerden umfaßt nicht nur das Denken, sondern die Totalität des Menschen; als Leben bezeichnet er mit einem tiefen, wahren Ausdruck den Gegenstand der Selbstgewißheit.«⁶⁷ Genau hier liegt aber der Unterschied zu Descartes: Das Innwerden umfaßt nicht nur das Denken, sondern das Leben überhaupt, nicht nur das Ich, sondern die Selbstwelt. Aus diesem Grunde ist für Heidegger auch »die Selbstgewißheit und das Sich-selbst-Haben im Sinne Augustins 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).«⁶⁸

Heidegger greift hier mit dem Ternar *esse-nosse-amare* Diltheys Zitat aus ›De Civitate Dei‹ auf⁶⁹, stellt aber gleichzeitig einen eindeutigen Bezug zu Augustins Weiterentwicklung dieses Ternars in ›De Trinitate‹ her.⁷⁰ Folglich muß Heidegger ›De Trinitate‹ gelesen haben.

Da eine offenkundige Nähe des cartesischen Prinzips *cogito, ergo sum* zum augustinischen *si enim fallor, sum* besteht, wurden Augustinus und Descartes auch schon immer in Zusammenhang gebracht.⁷¹ Obwohl mit Descartes allgemein der Beginn des neuzeitlichen Denkens angesetzt wird, weil Descartes im Rückgang auf das *ego cogito* einen unhintergehbaren Grundpfeiler der menschlichen Erkenntnis, ein *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* sah⁷², bestand für Heidegger (wie für Dilthey) zwischen beiden Entwürfen auch eine große Kluft: »Man sagt, Augustins sei ein Vorläufer Descartes'. Aber Augustin sah die Selbstwelt viel tiefer als Descartes, weil dieser schon von der modernen Naturwissenschaft beeinflusst ist.«⁷³ Heidegger warnt davor, die neuzeitliche Redeweise von der Subjektivität mit der augustinischen Rede von der Selbstwelt zu identifizieren. Als Heidegger 1940 einige Interpretationen zu Descartes als ›üblich gewordene

⁶⁶ Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften (GS I), 259.

⁶⁷ Dilthey, ebd. (GS I), 260.

⁶⁸ Heidegger, Augustinus und der Neuplatonismus (GA 60), 298. — Vgl. ebd., 242.

⁶⁹ Vgl. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften (GS I), 260.

⁷⁰ Der Ternar *esse-nosse-amare* wandelt sich im Werk ›De Trinitate‹ dann zum Ternar *mens-notitia-amor*: »An die Stelle des Seins rückt jetzt die *mens* oder die *memoria*. Denn das Sein hat nur noch Bedeutung in seiner Erhellbarkeit. Die Erhellung vollzieht sich aber nicht mehr im objektiven, sondern im subjektiven Bereich. Das Selbstsein gewinnt nicht mehr am objektiven Sein Subsistenz, indem dieses der Möglichkeit zur Verwirklichung verhilft, jetzt ist die Erhellbarkeit des Seins an das subjektive Sein des Geistes gebunden. Erkenntnis ist die Verwirklichung des memorialen Wissens, wird im Denken erzeugt.« Max Zepf, Augustinus und das philosophische Selbstbewußtsein der Antike, in: ZRGG 11 (1959), 105–132, hier 130.

⁷¹ Vgl. Gerhard Krüger, Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, in: Ders., Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte. München-Freiburg 1958, 11–69, besonders 18–55. — Max Zepf, Augustinus und das philosophische Selbstbewußtsein der Antike, 130. — Klaus Bort, Personalität und Selbstbewußtsein, 97–108.

⁷² Vgl. Martin Heidegger, Nietzsche II, Pfullingen 51981, 142.

⁷³ Heidegger, Augustinus und der Neuplatonismus (GA 60), 205.

Mißdeutungen⁷⁴ abqualifiziert und deren Hauptquelle in Pascal sieht, kommt er erneut auf das Verhältnis von Descartes und Augustinus zu sprechen: »Schon daß Pascal mit anderen zeitgenössischen Gegnern den Satz des Descartes über das *cogito sum* in Zusammenhang mit Gedanken *Augustins* (De Trinitate, lib. X. c. 10) bringt, zeigt eben schon, daß das Entscheidende an Descartes' Schritt, die Begründung der Subjektivität, von den Zeitgenossen nicht erkannt wird. Denn im Denken *Augustins* verwehrt sogar ein Doppeltes den Gedanken der Subjektivität: die in ihm wirksame Überlieferung des *antiken Denkens und der christliche Glaube*.«⁷⁵ Augustins Gewinnung der Selbstwelt und Descartes Bestimmung der Subjektivität unterscheiden sich grundlegend dadurch, daß Descartes den Begriff des *subiectum*⁷⁶ als Zugrundeliegendes auf das menschliche Bewußtsein in der Fassung des *ego cogito* einschränkt, während bei Augustinus die Selbstwelt im ursprünglicheren Zusammenhang des faktischen Lebens fundiert ist.⁷⁷ Wieder greift er Dilthey auf⁷⁸: »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*‹.«⁷⁹

Heidegger hat die Strukturen des Sich-selbst-Habens durch Augustins Geiststheorie in ›De Trinitate‹ IX, X, XIV und XV deutlicher zu sehen gelernt: »Man muß in der Geistesgeschichte der Menschheit die Geschichte der menschlichen Seele und ihrer Erkenntnis suchen. Wir stoßen immer wieder in der Geschichte auf bedeutende Versuche, die Selbstwelt zu erfassen.«⁸⁰ Augustinus sucht in ›De Trinitate‹ nach Spuren der göttlichen Trinität im Menschen, weil der Mensch nach Gen 1,26 als Bild des dreieinigen Gottes geschaffen wurde. Die Ebenbildlichkeit des Menschen sieht man am deutlichsten, wenn man das Wesen des Menschen betrachtet, also seinen Geist (*mens*). Den menschlichen Geist untersucht Augustinus deshalb, weil er die höchste Stufe der Seele und die Seele der beste Teil im Menschen ist.

⁷⁴ Vgl. Martin Heidegger, Nietzsche. Der europäische Nihilismus (GA 48). Frankfurt a.M. 1986, 214.

⁷⁵ Heidegger, ebd. (GA 48), 214–229, hier 215. — Vgl. auch: Heidegger, Nietzsche II, 141–173.

⁷⁶ Vgl. Heidegger, Nietzsche II, 141: »Woher entspringt jene alles neuzeitliche Menschentum und Weltverständnis lenkende Herrschaft des Subjektiven? Diese Frage ist berechtigt, weil bis zum Beginn der neuzeitlicher Metaphysik mit Descartes und auch noch innerhalb dieser Metaphysik selbst, alles Seiende, sofern es ein Seiendes ist, als *sub-iectum* begriffen wird. *Sub-iectum* ist die lateinische Übersetzung und Auslegung des griechischen *hypokeimenon* und bedeutet das Unter- und Zugrunde-liegende, das von sich aus schon Vor-liegende.«

⁷⁷ »Das faktische, vollzugsgeschichtliche Leben im faktischen Wie der bekümmerten Selbstaneignung des Selbst gehört ursprünglich zum Sinn des faktischen ›*ich bin*‹.« Heidegger, Anmerkungen zu Karl Jaspers, 35.

⁷⁸ »Augustinus ist gänzlich frei von der Neigung der Metaphysiker, der Wirklichkeit die Notwendigkeit des Gedankens zu substituieren, der vollen psychischen Tatsache den in ihr enthaltenen Vorstellungsbestandteil. Er verbleibt in dem Gefühl und der Imagination des vollen Lebens. So bezeichnet er, was dem Zweifel als unantastbar zurückbleibt, nicht ausschließlich als Denken, sondern auch als Leben. Hierin drückt sich seine Natur in Unterschied von der eines Descartes aus.« Einleitung in die Geisteswissenschaften (GS I), 265.

⁷⁹ Heidegger, Augustinus und der Neuplatonismus (GA 60), 298.

⁸⁰ Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58), 246.

Am Anfang des IX. Buches zielt Augustins Interesse deshalb auf das Innere des Menschen. Augustinus findet dort eine Dreiheit: Geist (*mens*), Selbsterkenntnis (*notitia sui*) und Selbstliebe (*amor sui*), da der Geist sich nicht selbst lieben kann, wenn er sich nicht auch kennt.⁸¹ Alle drei Elemente sind Substanz, obwohl sie untrennbar aufeinander bezogen sind und zusammen ein einziges Wesen bilden. Jedes Moment ist im anderen ganz enthalten: »Der Geist liebt sich ja ganz und kennt sich ganz und kennt seine Liebe ganz und liebt seine Kenntnis ganz, wenn diese drei in ihrem eigenen Selbst vollkommen sind. Auf wunderbare Weise sind also diese drei untrennbar voneinander, und doch ist jedes von ihnen Substanz, und zusammen sind sie alle eine Substanz oder ein Wesen, während sie in bezug aufeinander Beziehungen in sich schließen.«⁸² Aus diesem Grund eignet sich der Ternar *mens-notitia-amor* auch am besten, die göttliche Identität und Unterschiedenheit, d.h. die göttliche Substanzseinheit und die relative Unterschiedenheit der drei Personen in Gott analog darzustellen.

Nun ist aber die Selbstliebe und Selbsterkenntnis der *mens* eine geschaffene, zeitliche und damit auch wandelbare Liebe. Augustinus möchte hingegen seinen Blick auf die Liebe zu Gott richten. Sein entscheidender Schritt bei dieser Weiterüberlegung ist, daß sich die Liebe, mit der Gott geliebt wird, nicht von der Liebe im Bild der Trinität unterscheiden läßt. Dazu gelangt die Seele durch eine Schau im inneren Licht der Wahrheit. Hier setzt Augustins Lehre vom *inneren Wort* ein, das durch die Erkenntnis der unwandelbaren Wahrheit gezeugt wird. Dies erörtert Augustinus im zweiten Teil des IX. Buches. Das *innere Wort* geht jeder Sprache und jeder willentlichen Handlung voraus, es wird in Liebe empfangen. Augustinus unterscheidet in IX,10,15 drei Bedeutungen von *verbum*. Die dritte Bestimmung kommt dem gleich, was er unter einem *inneren Wort* versteht: »Ein Wort ist also, wie wir jetzt auseinanderlegen und klarmachen wollen, eine mit Liebe verbundene Kenntnis [*cum amore notitia*]. Wenn sich daher der Geist kennt und liebt, dann eint sich mit ihm in Liebe sein Wort. Und weil er seine Kenntnis liebt und seine Liebe kennt, ist sowohl das Wort in der Liebe wie auch die Liebe im Worte und beides im Liebenden und Sprechenden.«

Beim *inneren Wort* geht es folglich nicht nur um ein Wissen, sondern um den Vollzug des Wissens. Im XV. Buch erlangen dann Augustins Spekulationen zum *inneren Wort* ihre zentrale Bedeutung.

Das Ergebnis des IX. Buches besteht vorerst darin, daß der Geist (*mens*), das von sich selbst aus ihm gezeugte innere Wort in seiner (Selbst-) Erkenntnis (*notitia*) und die beide Momente verbindende (Selbst-) Liebe (*amor*) alle drei von ein und derselben Substanz sind und relational aufeinander bezogen sind.

Im X. Buch greift Augustinus noch einmal die Frage nach dem Erkennen und Lieben auf, mit der Absicht, die Struktur von Selbsterkenntnis und Selbstliebe des Geistes noch exakter zu bestimmen und er entdeckt dabei, daß die Dreiheit Gedächtnis (*memoria*) — Einsicht (*intelligentia*) — Wille (*voluntas*) zu dem im menschlichen Geist gehört, was für ihn unbezweifelbar gewiß ist: »Der Geist ist vor aller bewußten Selbsterkenntnis bereits da. Indem der Geist sich ausdrücklich selbst denkt, denkt er sich als das Selbst, das er

⁸¹ Vgl. Augustinus, De Trinitate IX, 3, 3.

⁸² Augustinus, De Trinitate IX, 5, 8.

schon *war* und in der Selbstzuwendung bewußt *ist*. Insofern ist auch die *memoria interior* ein Er-innern, ein An- und Gedenken; sie ist das, wodurch und in dem der Geist sich selbst gegenwärtig ist. In diesem andenkenden Sich-auf-sich-Zurückwenden wird die Dreiheit von *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* greifbar: Die Selbstgegenwart des Geistes auf der Grundlage des *Gedächtnisses* (*memoria interior*) ermöglicht die *Selbsterkenntnis* (*intelligentia interior*), und zwar so, daß die Selbstgegenwart und die einzelnen Erkenntnisakte durch den *Willen* (*voluntas interior*) bejaht und derart miteinander verbunden werden. Die willentliche Bejahung, das Sich-Wollen, ist nichts anderes als die *Liebe*.⁸³ Das menschliche Selbst- und Innesein ist demnach der lebendige Vollzug der Dreiheit *memoria-intelligentia-voluntas* und als ihr Vollzug die Grundlage für konkrete Erkenntnisse und Handlungen.⁸⁴

Augustinus hat im X. Buch von ›De Trinitate‹ die Lebendigkeit der inneren Erfahrung analysiert und ist dabei auf das Phänomen der ›Selbstwelt‹ gestoßen. Heidegger meint jedoch, es sei Augustinus nicht gelungen, diese Lebendigkeit schon exakt zu beschreiben: »Vita (Leben) ist kein bloßes Wort, kein formaler Begriff, sondern ein Strukturzusammenhang, den Augustin selbst gesehen hat, allerdings mit noch nicht ausreichender begrifflicher Schärfe.«⁸⁵ Augustinus berühmtes *crede, ut intelligas* übersetzt Heidegger deshalb mit: »Lebe lebendig dein Selbst — und erst auf diesem Erfahrungsgrunde, deiner letzten und vollsten Selbsterfahrung, baut sich Erkennen auf.«⁸⁶ Er hat also in der Geisttheorie Augustins eine Seinsart gefunden, in der das Erkennen fundiert ist. Heidegger bezieht sich in seiner Vorlesung vom SS 1925 namentlich auf Augustinus und sagt, daß das Erkennen nichts anderes sei als eine Weise des In-der-Welt-seins, »und zwar ist es *gar keine primäre*, sondern eine *fundierte Seinsart des In-der-Welt-seins*, welche immer nur auf dem Grunde einer nicht erkennenden Verhaltung möglich ist.«⁸⁷ Auch die Erinnerung hat ihre Bedeutung⁸⁸, nämlich für das Sich-selbst-Haben: »Die Genesis des Ursprungsverstehens geht nun so vor sich, daß ich mich in dem Erinnerten selbst habe. Damit komme ich zu dem Problem des Mich-selbst-Habens. ›Ich selbst‹ bin ein Bedeutsamkeitszusammenhang, in dem ich selbst lebe.«⁸⁹ Der Bezug zur eigenen Lebensgeschichte ist ursprünglich, weil er sich am unmittelbarsten auf die selbstweltliche Bedeutsamkeit richtet und nicht theoretisch vermittelt ist. Der Mensch ist mit seiner Geschichte vertraut. Sie geht ihn an, weil sie sich auf ihn selbst bezieht.⁹⁰

⁸³ Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie*, 158 f.

⁸⁴ »Wir werden uns selber inne, indem wir Denken, Erinnern. Wollen als unsere Akte auffassen, und in den Gewahrwerden derselben haben wir ein wahres Wissen von uns.« Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (GS I), 263.

⁸⁵ Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus* (GA 60), 298.

⁸⁶ Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), 61.

⁸⁷ Heidegger, *Prolegomena zu Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), 222. — Drei Sätze später sagt Heidegger »Wenn man das eigentlich verstanden hat, wird es immer grotesk erscheinen. Erkenntnis aus sich selbst auf dem Wege einer Erkenntnistheorie klarzumachen.«

⁸⁸ Vgl. ergänzend: Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus* (GA 60), 182–192.

⁸⁹ Heidegger, *ebd.* (GA 60), 247 f.

⁹⁰ Vgl. Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA 59), Frankfurt a.M. 1993 55 ff. und 83 f.

Kurt Flasch hat auf die Bedeutung dieser Zusammenhänge bereits 1980 hingewiesen, als zahlreiche frühe Vorlesungen Heideggers noch gar nicht publiziert waren: »Die als cartesianisch geltende Gegenüberstellung des Bewußtseins und seiner Inhalte erweist Augustin als abgeleitet — als ›Moment‹ in einem reicheren Bewegungszusammenhang. Deswegen konnte Augustins trinitarische Geisttheorie bei der Entstehung von Heideggers ›Sein und Zeit‹ eine wichtige Rolle spielen.«⁹¹

VIII. Augustins ›inneres Wort‹ und Heideggers ›formale Anzeige‹

Als sich Martin Heidegger und Erhart Kästner 1950 in München kennenlernten, unterhielten sich die beiden Griechenland-Verehrer auch über theologische Fragen. Das Gespräch muß auf Heidegger einen derartigen Eindruck gemacht haben müssen, daß er sich noch über drei Jahre später daran erinnerte: »Gern hätte ich an jenem Münchener Abend mit Ihnen noch mehr über die Theologie der Ostkirche gesprochen, für die doch die *Trinität* wesentlich vom hl. Geist her und nicht aus der Christologie bestimmt ist. Hier — in der vom hl. Geist bestimmten Trinität — sehe ich, wenn überhaupt, eine verborgene Quelle der Erneuerung des theologischen Denkens; aber die heutigen Theologen meinen, sie müßten ihre Geschäfte mit der Psychoanalyse und der Soziologie machen.«⁹²

Wenn Heidegger in der verstärkten Besinnung auf den Hl. Geist eine verborgene Quelle für die Erneuerung des theologischen Denkens sieht, dann scheint er die Geschichte der (von der Christologie her bestimmten) westlichen Trinitätstheologie gut zu kennen. In ihrer Tradition steht die Gestalt Jesu Christi als dem Offenbarer Gottes (Mittler der göttlichen Offenbarung) und als der Offenbarung Gottes (seine Mitteilung selbst) im Vordergrund: Jesus Christus ist die Selbstmitteilung Gottes. »Wenn die *Selbstmitteilung Gottes im Leben Jesu Christi* zu untersuchen ist, dann muß hierfür die Bedeutung von *Menschwerdung Gottes* geklärt werden. [...] Die in Konsequenz zur Prä-existenzchristologie stehende Inkarnationsaussage ist der Ansatzpunkt, um von Jesus Christus aus zu Aussagen über das Wesen Gottes zu gelangen.«⁹³ Die Inkarnation des *lógos*, die Menschwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus, ist in der Theologie vor allem ein Problem der *Sprache*, weshalb sich die christliche Trinitätslehre auch immer indirekt auf das Wesen der Sprache besinnen mußte. Einer der ersten großen christlichen ›Sprachphilosophen‹ war der hl. Augustinus: »Die Ausdeutung des *Geheimnisses der Trinität*, wohl die wichtigste Aufgabe, die dem Denken des christlichen Mittelalters gestellt war, lehnt sich schon bei den Vätern und schließlich in systematischer Durchbildung des Augustinismus in der Hochscholastik an das menschliche Verhältnis von Sprechen und Denken an. [...] Gewiß ist dabei die menschliche Sprache nur indirekt zum Gegenstand der Besinnung erhoben. Es soll ja nur am Gegenbild des menschlichen Wortes

⁹¹ Kurt Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 347.

⁹² Brief vom 1. Januar 1954. in: Martin Heidegger — Erhart Kästner, Briefwechsel 1953–1974. Frankfurt a.M. 1986, 22 f. — Zur trinitarischen Spiritualität in den Ostkirchen vgl.: Joachim Ackva, An den dreieinen Gott glauben. Ein Beitrag zur Rekonstruktion des trinitarischen Gottesverständnisses und zur Bestimmung seiner Relevanz im westeuropäischen Kontext, Frankfurt a.M. 1994 (FTS: 47), 287–290.

⁹³ Ackva, An den dreieinen Gott glauben, 126.

das theologische Problem des Wortes, des *verbum dei*, nämlich die Einheit von Gottvater und Gottsohn heraustreten. Aber gerade das ist für uns das entscheidend Wichtige, daß das Mysterium dieser Einheit am Phänomen der Sprache seine Spiegelung hat.«⁹⁴

Augustinus untersuchte die Inkarnation des göttlichen Wortes im XV. Buch von ›De Trinitate‹, wo er im inneren Wort des Herzens eine Analogie zur zweiten göttlichen Person der Trinität, dem Sohn sah. Im 11. Kapitel entwickelte er auf der Basis seines *intus-foris*-Schemas einige sprachtheoretische Gedanken zum *äußeren Wort* und dessen Zeichen- bzw. Offenbarungscharakter. Er wies darauf hin, daß in jedem gedanklichen Wort immer nur das geäußert werde, was zuvor bereits im menschlichen Geist (*mens*) war. Genauso aber wie die *mens* versucht, sich und ihr inneres Wort durch das lautlich verbalisierte äußere Wort einem anderen mitzuteilen, so hat sich der ewige *lógos* dem Menschen dadurch mitgeteilt und geoffenbart, daß er menschliche Gestalt annahm.⁹⁵

Das gesamte Wissen des Menschen ruht in der *memoria*. Sie kennt (*nosse*) dieses Wissen, auch wenn sie nicht daran denkt (*cogitare*).⁹⁶ Bevor ein Wort geäußert werden kann, muß es zuerst in der *memoria* als inneres Wort gebildet worden sein.

Das bedeutet, daß jedes lautlich geäußerte sprachliche Zeichen immer nur einen bestimmten Aspekt des Auszusagenden, nicht aber den ganzen Sachverhalt auszudrücken vermag. Hinter jeder Aussage steht ein ganzer Verständnishorizont. Augustinus unterscheidet deshalb zwischen einem *actus signatus* und einem *actus exercitus*, »d.h. zwischen dem, was die Aussage als solche sagt, und dem Vollzug, den sie vom Verstehenden fordert. Hier liegt offenbar die Wurzel von Heideggers Einsicht in den ›Vollzugsinn‹ der Aussage. Die Aussage besteht nicht allein und hauptsächlich in ihrem propositionalen oder semantischen Gehalt, sondern im Vollzug, den sie zeitigen will. [...] Diese augustinerische Überzeugung war Heidegger so wesentlich, daß er in ›Sein und Zeit‹ nicht zögerte, kühn und provokativ vom ›abkünftigen Charakter‹ der Aussage zu sprechen.«⁹⁷

Heidegger hat 1919 im Zuge seiner leitenden Fragestellung, der Suche nach der philosophischen Urwissenschaft als vortheorietischer Wissenschaft, wichtige Einsichten aus diesen Überlegungen Augustins gewonnen. Einhergehend mit intensiven und gewagten Aristoteles-Interpretationen zum Wahrheitsbegriff gewann Heidegger einen Blick dafür, daß es ›hinter‹ jedem Verstehen in einer Aussage noch ein ganz anderes Verstehen gibt, nämlich den ursprünglicheren Weltbezug (Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt), in dem jede Aussage fundiert ist: »Was hinter der Aussage arbeitet, nennt Heidegger durchweg das ›Hermeneutische‹. Vor dem apophantischen ›als‹ der Aussage steht das gehaltvollere ›hermeneutische als‹. Dieses hermeneutische ›als‹ ist nur im Vollzug, d.h. im Sicheinlassen auf die Motivation und die Auslegesituation der Aussage zu gewinnen. Das ist bester Augustinismus.«⁹⁸ *Hermeneutisch* heißt also für Heidegger: ergänzend mitvollziehen.

⁹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (GW I), Tübingen 1986, 423. — Vgl. dazu: Emmanuel Siregar, *Sittlich handeln in Beziehung. Geschichtliches und personales Denken im Gespräch mit trinitarischer Ontologie*, Freiburg/CH-Freiburg i.Br. 1995 (SThE: 64), 244–250.

⁹⁵ Vgl. Pintaric, *Sprache und Trinität*, 105–123.

⁹⁶ Mit dem Begriff ›*cogitatio*‹ bezeichnet Augustinus das lautlose Sprechen des Herzens.

⁹⁷ Jean Grondin, *Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs*, in: Ders., *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt 1994, 24–39, hier 27 f.

⁹⁸ Grondin, *Gadamer und Augustin*, 28.

was ›hinter‹ jedem ausgesagten Wort steht und sein Verständnis ermöglicht. Darum fordert er in der Philosophie hermeneutische Begriffe oder Formalanzeigen.⁹⁹

IX. Augustinus und Aristoteles

Ähnlich wie Dilthey sah auch Heidegger in seiner Vorlesung vom WS 1919/20 in der Erfassung der inneren Lebendigkeit der Selbstwelt die größte urchristliche Errungenschaft. Doch wie die Geschichte zeigt, besteht gleichzeitig auch immer die Gefahr, daß sich die Selbstwelt oftmals in ihrer Ursprünglichkeit verdeckt, wenn die inneren Erfahrungen nur theoretisch, also in einer ihr wesensfremden Weise zur Sprache gebracht werden. Inbegriff beider Richtungen sind Augustinus und Aristoteles: »Die große Revolution gegen die antike Wissenschaft, vor allem Aristoteles, der aber gerade für das kommende Jahrtausend wiederum obsiegen, ja zu dem Philosophen des offiziellen Christentums werden sollte — in der Weise, daß die inneren Erfahrungen und die neue Lebensstellung in die Ausdrucksformen der antiken Wissenschaft gespannt wurden. Ein Prozeß, heute noch tief und verwirrend nachwirkend, von dem loszukommen und radikal loszukommen *eine* der innersten Tendenzen der Phänomenologie ist.«¹⁰⁰

Augustinus wird für Heidegger zum Inbegriff der echt urchristlichen Grundstellung, Aristoteles zum Inbegriff der Verdeckung dieser Lebendigkeit der inneren Erfahrung. Es verwundert deshalb nicht, daß Augustinus und Aristoteles von Heidegger meist in einem Atemzug genannt werden. Auch hier verdankt Heidegger Wilhelm Dilthey wichtige Impulse. Dilthey schließt das Augustinus-Kapitel in seiner ›Einleitung‹ mit einem Blick auf Augustins Wirkungsgeschichte im Mittelalter ab: »Bald streitend, bald in äußerer Ausgleichung gehen nun Augustinus, der Repräsentant der Metaphysik des Willens, und Aristoteles, das Haupt der Metaphysiker des Kosmos, durch das Mittelalter. Und zwar lebt Augustinus nicht nur mit Plato und Aristoteles vereint in der Scholastik fort, sondern sofern er das in unmittelbarem Wissen Gegebene nicht den an der Außenwelt früher gefundenen Begriffen unterordnen will, findet er seine Nachfolger in den Mystikern. [...] Auch hat die Mystik in bezug auf erkenntnistheoretische Begründung ihres Gegensatzes zu der Metaphysik keinen Schritt über Augustinus hinaus getan, sie hat sich nur reiner in dem Element der inneren Erfahrung abgeschlossen.«¹⁰¹

Welche Konsequenzen hat es nun für das Verständnis Heideggers, wenn er Augustinus und Aristoteles meist in einem Atemzug nennt? Im Theologiestudium an der Freiburger Universität lernte Heidegger Aristoteles neuscholastisch, d.h. als Vorläufer Thomas von Aquins, zu lesen. Erst als er durch Dilthey allmählich verstand, Aristoteles in scharfer

⁹⁹ Heidegger, Einleitung in die Phänomenologie der Religion (GA 60), 62–65. — Vgl. Th. Oudemans, Heideggers ›logische Untersuchungen‹, in: Heidegger Studien 6 (1990), 85–105; — R. van Dijk, Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger, in: Heidegger Studien 7 (1991), 89–109; — Georg Imdahl, ›Formale Anzeige‹ bei Heidegger, in: ABG 37 (1994), 306–332; — Daniel Dahlstrom, Das logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger. Wien 1994, 129–181.

¹⁰⁰ Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58), 61.

¹⁰¹ Dilthey, Einführung in die Geisteswissenschaften (GS I), 267.

Auseinandersetzung mit Paulus, Augustinus und Luther zu interpretieren, erschloß sich ihm Aristoteles neu.¹⁰²

Im neukantianischen und protestantischen Marburg fand Aristoteles Anfang der 20er Jahre überhaupt keine Beachtung, und wenn doch, dann eher Verachtung als Ansehen. Heidegger meint dazu schroff: »Es ist der Standpunkt des mißdeuteten Aristoteles, die Philosophie des gesunden Menschenverstandes, die vielbegehrte Vorspanndienste leistet der heute gänzlich verlotterten systematischen Theologie *beider* Konfessionen.«¹⁰³ Nur Paul Natorp interessierte sich dort für Heideggers Interpretationen zu Aristoteles, von denen er gehört hatte.¹⁰⁴ Hans-Georg Gadamer, der damals bei Paul Natorp studierte, erinnert sich viele Jahre später daran, »daß mir mein Lehrer Paul Natorp ein vierzig Seiten langes Manuskript von Heidegger zu lesen gab, eine Einleitung zu Aristoteles-Interpretationen. Das war für mich wie das Getroffenwerden von einem elektrischen Schläge. [...] Auch jetzt war es gewiß kein zureichendes Verständnis, das ich Heideggers Analyse der ›hermeneutischen Situation‹ für eine philosophische Interpretation des Aristoteles entgegenbrachte. Aber daß da vom jungen Luther, von Gabriel Biel und Petrus Lombardus, von Augustin und von Paulus die Rede war und Aristoteles gerade auf diese Weise in den Blick kam [...], das griff durch. Das war kein bloß gelehrtes oder problemgeschichtlich beruhigtes Tun. Der ganze Aristoteles rückte einem auf den Leib, und als ich dann in Freiburg erste Anleitung empfang, gingen mir die Augen auf.«¹⁰⁵

Durch die neue Lesart des Aristoteles, um die sich Heidegger in jenen Jahren abmühte¹⁰⁶, sind bei ihm demnach auch Augustinus und Martin Luther indirekt präsent. Außerdem erklärt sich die Beobachtung, warum Heidegger damals parallel zu seiner Augustinus-Vorlesung vom SS 1921 ein Seminar zu Aristoteles angeboten hat¹⁰⁷ und warum er im kommenden WS 1921/22 die Vorlesung »Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles«¹⁰⁸ folgen ließ. Und auch die eingangs zitierte Anmerkung in ›Sein und Zeit‹ wird nun verständlicher, wo Heidegger anscheinend nur nebenbei bemerkt: »Die in der vorstehenden existenzialen Analytik des Daseins befolgte Blickrichtung auf die ›Sorge‹ erwuchs dem Verf. im Zusammenhang der Versuche einer Interpretation der augustini-schen — das heißt griechisch-christlichen — Anthropologie mit Rücksicht auf die grundsätzlichen Fundamente, die in der Ontologie des Aristoteles erreicht wurden.«¹⁰⁹ Damit

¹⁰² »Augustinismus besagt ein Doppeltes: *philosophisch* ein christlich gefärbter Platonismus gegen Aristoteles, *theologisch* [...]« Martin Heidegger, Augustinus und der Neuplatonismus (GA 60), 160.

¹⁰³ Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58), 7.

¹⁰⁴ Vgl. Christoph von Wolzogen, ›Den Gegner stark machen‹. Heidegger und der Ausgang des Neukantianismus am Beispiel Paul Natorps, in: Ernst W. Orth und Helmut Holzhey (Hrsgg.), Neukantianismus. Perspektiven und Probleme, Würzburg 1994, 397–417.

¹⁰⁵ Hans-Georg Gadamer, Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau, Frankfurt a.M. 1977, 212 f. — Bei dem angesprochenen Manuskript handelt es sich um: Martin Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation, in: Dilthey-Jahrbuch 6 (1989), 236–269.

¹⁰⁶ Vgl. Brief Heideggers vom 16.V.1936 an Jaspers, in: Briefwechsel 1920–1968, 161.

¹⁰⁷ »Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluß an Aristoteles, de anima.« Vgl. das Verzeichnis aller akademischen Lehrveranstaltungen Heideggers von 1915–1930 bei: Theodore Kisiel, The Genesis of Heidegger's *Being and Time*, 461–468, hier 462.

¹⁰⁸ Martin Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 61), Frankfurt a.M. 1985.

¹⁰⁹ Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 161986, 199f.

läßt sich die überaus mächtige Präsenz Augustins in Heideggers Denken nicht mehr leugnen. Augustinus muß in das Mosaik der Einflüsse Heideggers eingehen.

Die bei Augustinus noch lebendige, in der Geschichte dann oftmals verdeckte ursprüngliche innere Erfahrung der Selbstwelt wurde jedoch auch immer wieder einmal zurückgewonnen: »Diese altchristliche Errungenschaft wurde durch das Eindringen der antiken Wissenschaft in das Christentum verbildet und verschüttet. Von Zeit zu Zeit setzt sie sich in gewaltigen Eruptionen wieder durch (wie in *Augustinus*, in *Luther*, in *Kierkegaard*). Die mittelalterliche Mystik ist allein von hier aus zu verstehen. *Augustinus* hat in den ›Confessiones‹, den ›Soliloquia‹, in ›De civitate Dei‹ die zentrale Bedeutung der Selbstwelt für das christliche Urerlebnis zur Geltung gebracht. Er ist dann aber im Kampf mit der Dogmatik erlegen. [...] Sein Wort ›crede ut intelligas‹ soll heißen: das Selbst soll sich erst im vollen Leben verwirklichen, ehe es erkennen kann. In den Worten ›inquietum cor nostrum‹ ist ein ganz neuer Aspekt des Lebens gegeben. — Der Kampf zwischen *Aristoteles* und dem neuen ›Lebensgefühl‹ setzt sich in der mittelalterlichen Mystik fort und schließlich in *Luther*.«¹¹⁰

Auf einer losen Beilage zu dieser Vorlesungs-Passage wird Heidegger noch etwas deutlicher: »Ein verwickelter Prozeß, der immer wieder von Ansprüchen der echt urchristlichen Grundstellung unterbrochen wird, bald elementar umfassend wie ein Augustin, bald *vereinzelt* in der Stille und der praktischen Lebensführung (mittelalterliche Mystik; Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Eckhard, Tauler, Luther). 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. Er gewann einen ganz ursprünglichen Aspekt, nicht etwa nur theoretisch, sondern er lebte in ihm und brachte ihn zum Ausdruck.«¹¹¹

Mit diesem letzten Satz wird noch einmal der Vollzugscharakter der urchristlichen Lebenserfahrung bei Augustinus deutlich. Doch auch Augustinus steht in einer gewissen Spannung. Auf der einen Seite sprechen gewisse Teile des augustinischen Werkes von einer ursprünglichen christlichen Glaubenserfahrung, auf der anderen Seite steht auch Augustinus permanent in der Gefahr, durch eine unangemessene metaphysische Begrifflichkeit und Objektivierung die urchristliche Lebenserfahrung zu verdecken.

Auf die Wirkungsgeschichte des Ineinanders von aristotelischem und augustinischem Gedankengut in der mittelalterlichen Theologie, d.h. auf das Wechselspiel zwischen Ursprünglichkeit und Verdeckung, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, weist Heidegger auch im Natorp-Bericht vom Oktober 1922 ausführlich hin: »Die Gottes-, Trinitäts-, Urstands-, Sünden- und Gnadenlehre der Spätscholastik arbeitet mit den begrifflichen Mitteln, die Thomas von Aquin und Bonaventura der Theologie beigelegt haben. Das besagt aber, die in all diesen theologischen Problembezirken im vorhinein angesetzte Idee des Menschen und des Lebensdaseins gründet in der aristotelischen ›Physik‹, ›Psycho-

¹¹⁰ Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58), 205.

¹¹¹ Heidegger, ebd. (GA 58), 61 f. — Vgl. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften (GS I), 260.

logie«, »Ethik« und »Ontologie«, wobei die aristotelischen Grundlehren in bestimmter Auswahl und Auslegung zur Verarbeitung kommen. Zugleich ist entscheidend mitwirkend Augustin und durch diesen der Neuplatonismus und durch letzteren wieder in einem stärkeren als gewöhnlich angenommenem Ausmaße Aristoteles.«¹¹² Erst die Mystik, Martin Luther und schließlich Kierkegaard werden in Heideggers Interpretation wieder zur ursprünglichen christlichen Glaubenserfahrung zurückfinden: »Der Kampf zwischen *Aristoteles* und dem neuen »Lebensgefühl« setzt sich in der mittelalterlichen Mystik fort und schließlich in *Luther*.«¹¹³ Luther war für Heidegger ein »moderner Augustinus«.

X. Martin Heidegger und Augustinus?

Im SS 1921 hat Martin Heidegger eine Vorlesung über Augustinus und den Neuplatonismus gehalten. In der Einleitung zu dieser Vorlesung charakterisiert Heidegger mit wenigen Worten die jahrhundertelange Wirkungsgeschichte Augustins und zeigt darin, welch überragende und grundlegende Bedeutung er Augustinus in der Geschichte des abendländischen Denken zumißt. Jeder einzelne Satz dieser Einleitung muß genau gelesen werden, denn Heidegger spricht hier nicht nur allgemein von der Augustinus-Rezeption als ihr Historiker, sondern auch von seiner eigenen Lesart Augustins. Hinter jedem Satz verbirgt sich eine Fülle von Anspielungen und Bezügen. Die Einleitung zeigt, daß sich Heidegger gerade vor 1921 intensiv mit Augustinus beschäftigt und ihn selbst gelesen, studiert und interpretiert hat: »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, ..., Pascal, ...) und ist seitdem dort besonders heimisch geblieben bis zur modernen katholischen Apologetenschule in Frankreich. [...] (Was Scheler heute macht, ist lediglich eine sekundäre Übernahme dieser Gedankenkreise, aufgeputzt mit Phänomenologie.)«¹¹⁴

XI. Schluß

Das Ziel des vorstehenden Aufsatzes bestand erklärtermaßen darin, die philosophische Aktualität der augustinischen Trinitätslehre in unserem Jahrhundert am Beispiel Martin

¹¹² Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Anzeige der hermeneutischen Situation [1922], in: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), 236–269, hier 250.

¹¹³ Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), 205.

¹¹⁴ Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus* (GA 60), 159.

Heideggers nachzuweisen. Es hat sich auf unserer Spurensuche gezeigt, daß sich Martin Heidegger von Augustinus nicht nur direkt beeinflussen ließ, sondern daß er auch indirekt, d.h. als Kontrastfolie, in vielen Interpretationen Heideggers unmerklich präsent ist. Das Thema der augustinischen Motive bei Martin Heidegger ist noch lange nicht ausgeschöpft. Die Forschung der kommenden Jahre wird in exakten Analysen der zur Verfügung stehenden Texte die Bezüge und Verflechtungen genau aufzeigen.¹¹⁵ Vielleicht kann man dann auch die Worte des Erstsemesters Martin Heidegger auf ihn selbst anwenden: »Und so ruht er jetzt, der willensstarke, hoffnungsfrohe Dichterphilosoph im Schatten des Kreuzes: ein moderner Augustinus.«¹¹⁶

¹¹⁵ Im Rahmen dieses Aufsatzes ist nur eine Skizze möglich. Doch in meiner Studie »Das *Itinerarium mysticum* Martin Heideggers«, die in absehbarer Zeit erscheinen wird, werde ich eine ausführliche Interpretation vorlegen.

¹¹⁶ Martin Heidegger, *Per mortem ad vitam*. Gedanken zu Jörgensens »Lebenslüge und Lebenswahrheit«, in: *Der Akademiker* Nr. 5 (März 1910), 72–73.