

Heideggers Korrektion des göttlichen Worts

Tobias Henschen, Philosophisches Seminar der Universität Heidelberg, Schulgasse 6,
69117 Heidelberg

I. Einleitung

In seinem 1927 gehaltenen Vortrag *Phänomenologie und Theologie* vertritt Heidegger die These, dass die Philosophie theologische Grundbegriffe korrigiere, indem sie philosophische Terme wie ›Sein des Daseins‹, ›Existenz‹ oder ›Erschlossenheit‹ verwende, um ein Sein formal anzuzeigen, das eine notwendige Bedingung des ontischen, vorchristlichen und rein rational fassbaren Gehalts dieser theologischen Grundbegriffe darstelle.¹ Was Heidegger unter der Korrektion theologischer Grundbegriffe versteht, soll im Folgenden am Beispiel einer Korrektion des von Thomas von Aquin in seinem Kommentar zum Johannesprolog entwickelten Begriffs des göttlichen Worts erläutert werden. Zwar ist einzuräumen, dass das Johannes-Evangelium an keiner Stelle des Heideggerschen Werks Gegenstand eingehender Untersuchung ist², und dass Aquins Kommentar zum Johannesprolog in Heideggers Werk noch nicht einmal Erwähnung findet.³ Es kann jedoch gezeigt werden, dass eine Korrektion des Begriffs des göttlichen Worts in Heideggers Denken sehr präsent ist. Den vorchristlichen, rein rational fassbaren Gehalt dieses Begriffs interpretiert er als neu erfundene Bedeutung: als neuen Begriff eines Vorhandenen oder neuen Zusammenhang von Verweisungen eines Zuhandenen. Und eine notwendige Bedingung dieses Gehalts erkennt er in der eigentlichen Erschlossenheit des Daseins, d.h. im Erschließen und Haben existenzieller Möglichkeiten zu einem Umgang mit Zuhandenem, der neue sprachliche Bedeutung oder neue Verweisungen eines Zuhandenen erfindet.

Ein Nachweis der Präsenz einer Korrektion des Begriffs des göttlichen Worts im Denken Heideggers leistet vor allem eines: er fördert ein verbes-

¹ Vgl. Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, in DERS., *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9, hg. v. Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, Frankfurt a.M. ³2004, 63–65.

² In seiner Freiburger Vorlesung aus dem Wintersemester 1928/29 geht Heidegger lediglich kurz auf den Weltbegriff des Johannes-Evangeliums ein (vgl. Martin HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*. Marburger Vorlesung Wintersemester 1928/29. Gesamtausgabe Bd. 27, hg. v. Otto SAAME/Ina SAAME-SPEIDEL, Frankfurt a.M. ²2001, 242–3). Auch in dem Vortrag *Die Sprache* (1950) wird der Johannesprolog nur am Rande erwähnt (vgl. Martin HEIDEGGER, *Die Sprache*, in: DERS., *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe Bd. 12, hg. v. Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, Frankfurt a.M. 1985, 12).

³ Für Thomas von Aquin interessiert sich Heidegger vor allem im Hinblick auf dessen *distinctio realis* zwischen *essentia* und *existentia* (vgl. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. Gesamtausgabe Bd. 24, hg. v. Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, Frankfurt a.M. ³1997, 128ff.).

sertes Verständnis des für Heideggers Philosophie in *Sein und Zeit* zentralen Begriffs der Eigentlichkeit. Eigentlichkeit wird in aller Regel als existenzieller Modus eines Erschließens und Habens existenzieller Möglichkeiten zu einer philosophischen Einsicht in die von Heidegger in *Sein und Zeit* dargestellte existenziale Struktur des Daseins aufgefasst.⁴ Es wird jedoch zu häufig übersehen, dass eine solche Auffassung gewisse Schwierigkeiten mit sich bringt, die umgangen werden können, wenn Eigentlichkeit als existenzieller Modus eines Erschließens und Habens existenzieller Möglichkeiten zu einem Umgang mit Zuhandem, der neue sprachliche Bedeutung oder neue Verweisungen eines Zuhandenen erfindet, verstanden wird.

Die folgenden Ausführungen beginnen mit einer Zusammenfassung von Aquins Analyse des Begriffs des göttlichen Worts (II). Sie setzen fort mit einer Darstellung von Heideggers Interpretation des vorchristlichen, rein rational fassbaren Gehalts dieses Begriffs (III). Und sie enden mit der Aufzeigung einer notwendigen Bedingung dieses Gehalts (IV). In III und IV soll auch gefragt werden, welche der Merkmale, die der Begriff des göttlichen Worts Aquin zufolge aufweist, auch dem Begriff zugesprochen werden können, den Heidegger mit dem ontischen, vorchristlichen und rein rational fassbaren Gehalt des Begriffs des göttlichen Worts identifiziert. Es wird sich zeigen, dass von diesem Begriff in gewissem Sinne gesagt werden kann, dass ihm die Merkmale zukommen, geistige Ursache von etwas Entstehendem zu sein, wahres Licht zu sein, menschliche Erkenntnis zu ermöglichen und von der Welt nicht erkannt zu werden.

II. *Aquins Beschreibung des göttlichen Worts*

Thomas beginnt seinen Kommentar zum Johannesprolog mit einer Unterscheidung des göttlichen vom menschlichen Wort.⁵ Aristoteles zufolge, sagt Thomas, sind ausgesprochene oder geschriebene Worte Zeichen (*signa*) von Eindrücken (*passiones*) in der Seele (*anima*). Während diese Zeichen als »äußere Worte« bezeichnet werden könnten, müssten die Eindrücke in der Seele aus Mangel an einer besseren Bezeichnung ebenfalls als »Worte«, als »innere Worte«, bezeichnet werden. Das innere Wort besitze einen höheren Rang als das äußere, weil es als dessen Ursache existiere.

⁴ Eine solche Auffassung findet sich z.B. bei Ernst TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin ²1970, 309; Günter FIGAL, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a.M. 1984, 260–261; Hubert L. DREYFUS, *Being-in-the-World*, Cambridge, MA 1991, 303–304; und Taylor CARMAN, *Heidegger's Analytic*, Cambridge, MA 2003, 276.

⁵ Zu Aquins Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Wort vgl. seinen Kommentar zum ersten Vers des Johannesevangeliums in seiner ersten Vorlesung: *Thomas von AQUIN, Super evangelium S. Ioannis lectura (Caput I, lectio I–XI)*, cura Raphaelis Cai, Taurini 1952, lectio I.

Und wenn wir wissen möchten, was das innere Wort des Geistes (*mens*) ist, müssten wir betrachten, was das äußere Wort bezeichnet.

Das, was das äußere Wort bezeichnet, seien zwei verschiedene durch zwei verschiedene Tätigkeiten (*operationes*) des Geistes (*intellectus*) hervorbrachte Entitäten: die Definitionen (*definitiones*), d.h. Begriffe (*rationes*), und die Urteile (*enuntiationes*), d.h. Urteilsgehalte oder Gedanken. Die Definitionen oder Begriffe würden durch das Denken des Unteilbaren (*indivisibilium intelligentia*), die Urteile oder Gedanken dagegen durch das trennende und verbindende Denken (*operatio quae componit et dividit*) hervorgebracht.

Es ist anzumerken, dass Thomas zwar durchgehend den Ausdruck *significat* bzw. *significatur* verwendet, dass man diesen Ausdruck jedoch, je nachdem, womit das äußere Wort korreliert ist, verschiedentlich übersetzen muss. Man wird sagen müssen, dass das äußere Wort als (geschriebener oder ausgesprochener) Satz ein Urteil, d.h. einen Gedanken, zum Ausdruck bringt, während es als Zeichen (*nomen*) für eine Definition, d.h. einen Begriff, diese Definition und diesen Begriff bezeichnet. Das innere Wort ist nach Thomas also etwas, das durch das äußere Wort zum Ausdruck gebracht oder bezeichnet und das durch geistige Tätigkeit (das Denken) hervorgebracht wird: Definition (Begriff) oder Urteil (Gedanke). Das äußere Wort dagegen ist etwas, was das innere Wort zum Ausdruck bringt oder bezeichnet.

Thomas zufolge ist jedoch klar, dass das Wort, das »im Anfang war«, weder inneres noch äußeres Wort sein kann. Geistige Natur (*natura intellectualis*) sei entweder menschlich, die der Engel oder göttlich. Das innere Wort sei etwas, das in einem lebendigen Akt (*in actu existente*) durch das Denken hervorgebracht wird und das ursächlich für das es ausdrückende oder bezeichnende äußere Wort ist. Ein lebendiger Akt des Denkens sei aber eine Tätigkeit des menschlichen Geistes. Und für den menschlichen Geist gelte (wie für den der Engel), dass er geschaffen ist, dass er also einen Anfang und eine Ursache seines Seins und Wirkens hat. Das Wort, das »im Anfang war«, sei jedoch nicht geschaffen, weil, wie es später heißt, alles durch es geschaffen wurde. Es sei also das Wort Gottes. Und dieses unterscheide sich vom menschlichen Wort in mindestens dreifacher Hinsicht:

- (i) Auf den ersten Unterschied weise Augustinus hin. Während das menschliche Wort früher in der Möglichkeit (*in potentia*) als in der Wirklichkeit (*in actu*) sei, sei das göttliche Wort immer in der Wirklichkeit. Dass das menschliche Wort früher in der Möglichkeit als in der Wirklichkeit sei, werde daraus ersichtlich, dass das menschliche Wort der Möglichkeit nach bereits der vollkommenen Betrachtung der Wahrheit entsprechend gebildet ist, dass aber überlegt werden müsse, wenn ein Gedanke oder der Begriff eines Gegenstands (der vollkommenen Betrachtung der Wahrheit entsprechend) erfasst werden soll.

- (ii) Der zweite Unterschied betreffe den unterschiedlichen Grad der Vollkommenheit des menschlichen und göttlichen Wortes: das menschliche Wort sei unvollkommen, das göttliche Wort dagegen vollkommen. Dieser unterschiedliche Grad der Vollkommenheit zeige sich daran, dass wir über einen gewissen Zeitraum hinweg viele Worte bilden müssten, um unsere Gedanken (*conceptiones*) zum Ausdruck zu bringen, und dass unsere Worte das, was wir wissen, immer nur unvollständig zum Ausdruck brächten, während Gott alles, was er denkt, in einem Augenblick denke, und das göttliche Wort alles, was Gott denkt, in einem Augenblick und vollständig zum Ausdruck brächte.
- (iii) Der dritte Unterschied schließlich bestehe darin, dass das menschliche Wort nicht von derselben Natur (*natura*) wie der Mensch sei, dass das göttliche Wort jedoch dieselbe Natur wie Gott besitze: es gehöre der göttlichen Natur wesenhaft an (*subsistens*). Der gedachte Begriff (*ratio*), den der Geist (*intellectus*) von einem Gegenstand bildet, habe ein geistiges Sein (*esse intelligibile*) in unserer Seele. Weil die Seele kein geistiger Akt sei, sei das Denken (*intelligere*) aber nicht dasselbe wie unsere Seele, sondern lediglich etwas, das zu ihr hinzutritt (*accidens*). Das Wort des göttlichen Geistes (*intellectus divini*) dagegen sei nichts zu seiner Natur Hinzutretendes, sondern wesenhaft dieser selbst.

Vom göttlichen Wort gelte also, dass (1) es anders als das menschliche Wort nicht früher in der Möglichkeit als in der Wirklichkeit ist; dass (2) es vollkommen ist (d.h. alles, was Gott denkt, in einem Augenblick vollständig zum Ausdruck bringt); und dass (3) es von derselben Natur wie der göttliche Geist selbst sei. Nach Thomas gelte vom göttlichen Wort ferner, dass (4) es personenhaft zu verstehen sei. Für Thomas ist das göttliche Wort also dasselbe wie Christus selbst.

Eine für einen Kommentator des Johannesevangeliums nicht ganz unbedeutende Frage ist natürlich die Frage nach der Bedeutung des Ausdrucks »Anfang« in »Im Anfang war das Wort«. ⁶ Thomas zufolge darf der Ausdruck »Anfang« auf (a) die Person des Sohnes, (b) die göttliche Person des Vaters oder (c) den Beginn einer Zeitspanne bezogen werden. Werde dieser Ausdruck auf die Person des Sohnes bezogen, nehme der erste Vers des Johannesevangeliums Bezug auf

(5) die Ursächlichkeit (*causalitas*) des göttlichen Wortes,

d.h. auf die Tatsache, dass es als wirkende Kraft, Weisheit und Ursache des Entstehenden der Anfang aller Geschöpfe sei. Werde der Ausdruck »Anfang« dagegen auf die göttliche Person des Vaters bezogen, behaupte der erste Vers

⁶ Zu Aquins Antwort auf diese Frage vgl. seinen Kommentar zum ersten Vers des Johannesevangeliums in seiner ersten Vorlesung: AQUIN (s.o. Anm. 5), lectio I.

(6) die Wesensgleichheit (*consubstantialitas*) des Worts mit dem Vater.

Werde der Ausdruck »Anfang« schließlich auf den Beginn einer Zeitspanne bezogen, impliziere der erste Vers

(7) die Gleichewigkeit (*coaeternitas*) des Worts mit dem Vater.

Dass das Wort gleichewig mit dem Vater sei, bedeute, dass das Wort als Anfang einer jeden Zeitspanne aufzufassen ist: also als Anfang der zeitlichen Dinge und somit der Zeit und als Anfang der ewigen Dinge und somit der Ewigkeit.

Gegen die Vorstellung der Gleichewigkeit des Worts mit dem Vater scheint eingewendet werden zu können, dass das Wort und der Vater nicht gleichewig sein könnten, weil ein Vater Ursprung des gezeugten Sohns und somit älter als dieser sei.⁷ Laut Thomas kann dieser Einwand jedoch *nur* erhoben werden, wenn die Zeugung des göttlichen Worts mit einer gewöhnlichen, hervorbringenden Handlung verwechselt wird. Von einer gewöhnlichen, hervorbringenden Handlung könne behauptet werden, dass

(i) sie auf den Anfang im Sinne des Ursprungs des Gegenstands, den sie hervorbringt, folge. So sei z.B. der Mensch Ursprung seiner Schriften und somit früher als die Handlung seines Schreibens, durch die seine Schriften hervorgebracht werden.

Von einer gewöhnlichen, hervorbringenden Handlung gelte ferner, dass

(ii) sie zeitlich ausgestreckt ist, dass der hervorgebrachte Gegenstand als das Ende der Handlung also später als der Handelnde selbst ist. So strebe die Bewegung des Feuers zwar blitzschnell nach oben, das Feuer sei aber dennoch ›früher‹ als diese Bewegung.

Und schließlich könne im Bezug auf eine gewöhnliche, hervorbringende Handlung ausgesagt werden, dass

(iii) der Wille des Handelnden den Beginn der Dauer bestimmt, an deren Ende der hervorgebrachte Gegenstand steht.

Die Zeugung des göttlichen Worts sei jedoch keine gewöhnliche, hervorbringende Handlung, sondern ein geistiges Erkennen (*intelligibilis conceptio*). Anders als jede gewöhnliche, hervorbringende Handlung verläuft das geistige Erkennen des göttlichen Worts nicht sukzessive (wie das menschliche Erfassen des Begriffs eines Gegenstands). Im Unterschied zu gewöhnlichen, hervorbringenden Handlungen liegt dem geistigen Erkennen des göttlichen Worts auch kein Willensentschluss zugrunde. Gott bringe

⁷ Zu diesem Einwand und seiner Zurückweisung durch Thomas vgl. seinen Kommentar zum ersten Vers des Johannesevangeliums in seiner ersten Vorlesung: AQUIN (s.o. Anm. 5), lectio I.

den Sohn (das Wort) nicht willentlich hervor, sondern erkenne (*concepit*) ihn, indem er sich selbst denkt (*seipsum intelligendo*).

Eine weitere für einen Kommentator des Johannesprologs nicht ganz unbedeutende Frage ist die nach der Bedeutung des Ausdrucks »Licht« in Versen wie »Und das Leben war das Licht der Menschen«. ⁸ Wenn der Ausdruck »Licht« verwendet werde, so Thomas, dann meistens im Bezug auf ein geistiges oder sinnliches Licht. Seinem Wesen nach sei das geistige Licht (*lux intelligibilis*) aber früher als das sinnliche Licht (*lux sensibilis*). Wir Menschen hielten das sinnliche Licht lediglich deshalb für vorrangig, weil wir es zuerst wahrgenommen und auch zuerst als ›Licht‹ bezeichnet hätten (so dass der Ausdruck ›geistiges Licht‹ von dem Ausdruck ›sinnliches Licht‹ lediglich metaphorisch abgeleitet erscheint). Dem Wert (*virtus*) nach komme die Bezeichnung ›Licht‹ aber eher und richtiger dem Geistigen zu.

Um sich die Aussage »Und das Leben war das Licht der Menschen« zu veranschaulichen, müsse man wissen, dass es verschiedene Stufen des Lebens gibt. Pflanzen lebten, ohne das Licht der Erkenntnis zu besitzen. Tiere dagegen lebten nicht nur; sie erkannten auch einzelne äußere, materielle Gegenstände, die der Sinneswahrnehmung zugänglich sind, und besäßen daher ein gewisses Licht. Die Menschen schließlich lebten und erkannten sowohl das Wahre als auch den Begriff der Wahrheit (*ratio veritatis*). Ihr Leben, das Licht der Menschen, sei daher eigentliches Licht. Der Evangelist sage also, dass das Leben das Licht der Menschen war, damit man »Leben« in vorliegendem Kontext nicht als Leben ohne Erkenntnis (als Leben der Tiere oder Pflanzen) missverstehe.

Das Verhältnis von Leben und Licht nehme zweierlei Formen an: die der Entgegensetzung und die der Teilhabe. Die Formen der Entgegensetzung und der Teilhabe könnten sowohl am sinnlichen Licht als auch am vernünftigen Licht nachgewiesen werden. Die Sinnlichkeit nehme das äußere Licht wie etwas ihr Entgegengesetztes war. Um das äußere Licht sehen zu können, müsse sie jedoch an einem inneren Licht teilhaben, durch welches das Auge an das äußerlich sichtbare Licht angepasst werde. Die Menschen verstünden gleichermaßen auch das »Licht der Menschen« als etwas ihnen Entgegengesetztes, wenn sie den Begriff der Wahrheit erkennen. Das Licht der Menschen könne aber (wie auch der Begriff der Wahrheit) nur aufgrund einer Teilhabe am Wort und am Licht erkannt werden, das – wie Thomas sagt – im Menschen lebt und den höheren Teil unserer Seele (*superior pars animae nostrae*) bildet.

Vom Licht sage der Evangelist jedoch nicht nur, dass es aufgrund einer Teilhabe am Wort und am Licht erkannt werden könne, sondern auch, dass es

⁸ Zu Aquins Antwort auf diese Frage vgl. seinen Kommentar zum vierten Vers des Johannes-evangeliums in seiner dritten Vorlesung: AQUIN (s.o. Anm. 5), lectio III.

(8) das »wahre Licht« sei.

Thomas zufolge kennzeichnet der Evangelist das Licht der Menschen als das wahre Licht, um darauf hinzuweisen, dass der unter den Menschen herrschende Mangel an Gotteserkenntnis nicht auf eine Schwäche des Worts zurückzuführen sei.⁹ Die besondere Wirkmächtigkeit des Worts bestehe darin, dass »es jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt«. Während »Welt« in »Es erleuchtet jeden Menschen, der in diese Welt kommt« als gleichbedeutend mit »Schöpfung« verstanden werden müsse, könne »das wahre Licht« sowohl auf das Licht der natürlichen Erkenntnis als auch auf das Licht der Gnade bezogen werden. Werde »das wahre Licht« auf das Licht der natürlichen Erkenntnis bezogen, besage der Ausspruch des Evangelisten, dass alle Menschen, die geboren werden, durch Teilhabe am Licht des Worts vom Licht der natürlichen Erkenntnis (*naturalis cognitio*) erleuchtet würden. Und dies impliziere, dass

(9) menschliche Erkenntnis überhaupt nur aufgrund einer Teilhabe am Wort und am Licht möglich sei.

Werde »das wahre Licht« dagegen auf das Licht der Gnade bezogen, besage der Ausspruch des Evangelisten, dass das Licht der Gnade jeden Menschen, der geboren wird, insofern erleuchtet, als er ihn vor die Wahl stellt, die göttliche Gnade anzunehmen und nicht nur durch Teilhabe am Licht des Worts wahre Dinge zu sehen, sondern durch Teilhabe das Licht des Worts selbst zu schauen. Werde jemand nicht erleuchtet, läge dies daran, dass er die göttliche Gnade nicht annimmt und sich vom Licht des Worts abwendet.

Worauf der Mangel an Gotteserkenntnis zurückzuführen sei, zeige der Evangelist, indem er sagt »Und die Welt hat ihn nicht erkannt«.¹⁰ Der Evangelist sage »ihn« anstelle von »es«, weil er weiter oben vom Wort nicht allein als dem Licht der Menschen, sondern auch als Gott oder Sohn Gottes gesprochen habe. Sein Ausspruch »Und die Welt hat ihn nicht erkannt« besage also dasselbe wie die Feststellung, dass

(10) die Welt das Wort nicht erkannt hat.

Mit »Welt« meine der Evangelist hier jedoch die vom Menschen bewohnte Welt, denn nur der Mensch habe das Wort nicht erkannt; die Engel durch ihre Vernunft aber sehr wohl, und selbst die Elemente durch ihren Gehorsam.

Der Mangel an Gotteserkenntnis könne sowohl auf die Natur des Menschen als auch auf seine Schuld zurückgeführt werden. Auf die Natur des

⁹ Aquins Ausführungen zum wahren Licht finden sich in seinem Kommentar zum neunten Vers des Johannesevangeliums in seiner fünften Vorlesung: AQUIN (s.o. Anm. 5), lectio V.

¹⁰ Zu Aquins Erklärung des Mangels an Gotteserkenntnis vgl. seinen Kommentar zum zehnten Vers des Johannesevangeliums in seiner fünften Vorlesung: AQUIN (s.o. Anm. 5), lectio V.

Menschen könne er in dem Sinne zurückgeführt werden, dass dem Menschen zwar alle für eine Gotteserkenntnis erforderlichen Hilfsmittel gewährt worden seien, dass sich die menschliche Vernunft (*ratio*) aber in sich (*in se*) von der Gotteserkenntnis abgewendet habe. Wenn einige Menschen Gott dennoch erkannt hätten, seien sie nicht in der Welt (*in mundo*), sondern über die Welt hinaus (*supra mundum*), d.h. nicht von dieser Welt gewesen (die Welt sei ihrer nicht würdig gewesen). Auf die Schuld des Menschen könne der Mangel an Gotteserkenntnis dagegen zurückgeführt werden, wenn die Welt als Unordnung aufgefasst wird, die aus Liebe zur Welt entsteht. Die Liebe zur Welt lenke nämlich, wie Augustinus sich ausdrücke, im höchsten Maße von der Gotteserkenntnis ab.

III. *Der ontische, vorchristliche und rein rational fassbare Gehalt von Aquins Begriff des göttlichen Worts*

Thomas analysiert den Begriff des göttlichen Worts also als einen Begriff, der mindestens zehn Merkmale aufweist: die Merkmale,

- (1) immer in der Wirklichkeit,
- (2) vollkommen,
- (3) von derselben Natur wie der es hervorbringende Geist,
- (4) personenhaft, d.h. Christus selbst,
- (5) geistige Ursache des Entstehenden,
- (6) wesensgleich und
- (7) gleichewig mit Gott zu sein; ferner die Merkmale,
- (8) wahres Licht zu sein,
- (9) menschliche Erkenntnis zu ermöglichen, und
- (10) von der Welt nicht erkannt zu werden.

Heidegger zufolge kann ein derart analysierter Begriff jedoch kein philosophischer Begriff sein. Nach einer Definition aus dem Vortrag *Phänomenologie und Theologie* ist Philosophie nämlich »das formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe.«¹¹ Dass die Philosophie das formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, vorchristlichen Gehalts theologischer Grundbegriffe sei, bedeutet, dass sie philosophische Terme verwendet, die die notwendigen Bedingungen dieses Gehalts formal anzeigen. Und dass sie diese Bedingungen formal anzeigen, bedeutet, dass sie sie bezeichnen, dass das Bezeichnete aber weder Vorhandenes noch dessen Sein (dessen Begriff), sondern das Sein des Daseins (seine Existenz oder Erschlossenheit)

¹¹ HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie* (s.o. Anm. 1), 65.

ist.¹² Was jedoch ist der ontische und vorchristliche Gehalt theologischer Grundbegriffe, und inwiefern kann das Sein des Daseins (seine Existenz oder Erschlossenheit) als notwendige Bedingung dieses Gehalts aufgefasst werden?

Der ontische und vorchristliche Gehalt theologischer Grundbegriffe ist nach Heidegger ein rein rational fassbarer Gehalt, den alle theologischen Grundbegriffe aufweisen: »alle theologischen Grundbegriffe haben [...] einen [...] vorchristlichen und daher rein rational faßbaren Gehalt.«¹³ Der rein rational fassbare Gehalt des theologischen Grundbegriffs der Sünde z.B. sei der Begriff der Schuld: »Soll aber die Sünde [...] theologisch-begrifflich ausgelegt werden, dann erfordert der *Gehalt* des Begriffes *selbst* [...] den Rückgang auf den Begriff der Schuld.«¹⁴ Was jedoch ist der rein rational fassbare Gehalt des theologischen Grundbegriffs des göttlichen Worts? Zwar findet sich bei Heidegger nirgends eine explizite Antwort auf diese Frage. Eine solche Antwort kann jedoch ermittelt werden, wenn berücksichtigt wird, dass Heidegger in den *Grundproblemen der Phänomenologie* die These vertritt, dass der göttliche Schöpfungsakt die intentionale Struktur herstellenden Verhaltens habe: »Wenn nun auch die Schöpfung aus dem Nichts nicht mit dem Herstellen von etwas aus einem vorhandenen vorliegenden Material identisch ist, so hat doch dieses Schaffen der Schöpfung den allgemeinen ontologischen Charakter des Herstellens. Die Schöpfung wird auch in irgendeinem Sinne mit Rücksicht auf das Herstellen interpretiert.«¹⁵ Gott sei »als das ens increatum das herstellungsunbedürftige Seiende schlechthin und für alles andere die causa prima.«¹⁶

Die antike Ontologie, so Heidegger, beschreibe die intentionale Struktur herstellenden Verhaltens als das Erfassen des εἶδος eines herzustellenden

¹² Heidegger spricht bezüglich der Bezeichnung des Seins des Daseins von einer ‚formalen Anzeige‘, weil er glaubt, dass sich die Bedeutung philosophischer, das Sein des Daseins bezeichnender Terme nicht in derselben Weise erfüllen lässt wie die Bedeutung Vorhandenes oder Begriffe bezeichnender Ausdrücke. Nach Husserl erfüllt sich die Bedeutung aller sprachlichen Ausdrücke in schlichten oder kategorialen Anschauungsakten (vgl. Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Hamburg 1992, vor allem das 1., 3., 5. und 6. Kapitel). Nach Heidegger dagegen gibt es auch Ausdrücke, deren Bedeutung sich nicht derart erfüllt: das Sein des Daseins bezeichnende Terme versteht Heidegger als Ausdrücke, deren Bedeutung sich nicht in schlichten oder kategorialen Anschauungsakten erfüllt, sondern in existenziellem Verstehen, d.h. im Haben existenzieller Möglichkeiten (vgl. vor allem die beiden frühen Freiburger Vorlesungen aus dem Wintersemester 1920/21 und dem Wintersemester 1921/22). Eine ausführliche Darstellung von Husserls Theorie der Bedeutungserfüllung sowie von Heideggers Theorie der formalen Anzeige findet sich im 11. Kapitel von Tobias HENSCHEN, *Gebrauch oder Herstellung? Heidegger über Eigentlichkeit, Wahrheit und phänomenologische Methode* (im Erscheinen).

¹³ HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie* (s.o. Anm. 1), 63.

¹⁴ HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie* (s.o. Anm. 1), 64.

¹⁵ HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (s.o. Anm. 3), 167–8.

¹⁶ HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (s.o. Anm. 3), 168.

Dinges. Das εἶδος eines Dinges sei nicht zu verwechseln mit der μορφή, dem »Gepräge eines Seienden, an dem wir ablesen, was es ist.«¹⁷ Sowohl εἶδος als auch μορφή stünden für die Sachhaltigkeit oder das Wesen eines Dinges. Weil der Leitfaden ihrer Interpretation »in der Antike [...] nicht die Ordnung des Wahrnehmens und das Wahrnehmen [...], sondern *der Hinblick auf das Herstellen*«¹⁸ sei, hätte das εἶδος jedoch einen ontologischen Vorrang vor der μορφή. Das εἶδος sei auch als τὸ τί ἦν εἶναι, γένος, φύσις, ὄρισμός und οὐσία zu verstehen. Das τὸ τί ἦν εἶναι sei das, was ein hergestelltes Ding »vor aller Verwirklichung schon war und ist.«¹⁹ Sein γένος dagegen sei »das Geschlecht des Dinges, seine Abstammung.«²⁰ Aus der φύσις, der Natur der Sache«²¹, entspringe das wirkliche Ding. Der ὄρισμός sei die »Definition« oder der »Begriff, der die sachhaltigen Grenzen des Geprägten umgreift.«²² Die οὐσία schließlich sei »dasjenige am [...] Sein eines [...] Seienden, was, wenn es in seiner Wirklichkeit erfaßt ist, eigentlich mit ihm gedacht wird.«²³

Wie die mittelalterliche Ontologie interpretiere bereits die antike Ontologie das εἶδος eines Dinges als etwas, das lediglich Gott erfassen kann. Aus Sicht der antiken-mittelalterlichen Ontologie sei die Endlichkeit des Menschen dessen »*notwendige Angewiesenheit auf Rezeptivität*, d.h. die *Unmöglichkeit, selbst der Urheber und Hersteller eines anderen Seienden zu sein*.«²⁴ Wohl könne der Mensch auch nach Auffassung der antiken-mittelalterlichen Ontologie Dinge herstellen. Die Herstellung von Dingen durch den Menschen sei jedoch immer nur nachbildende Herstellung. Und weil sie lediglich nachbildende Herstellung sei, könne der Mensch nur die μορφή der Gegenstände und ihr εἶδος lediglich mittelbar über ihre μορφή erfassen. Ein unmittelbares Erfassen des εἶδος der Dinge bleibe Gott vorbehalten.²⁵

Von der antiken und mittelalterlichen Ontologie unterscheidet sich Heideggers Ontologie vor allem darin, dass sie den göttlichen Schöpfungsakt ausklammert und das unmittelbare Erfassen von εἶδη dem Menschen überträgt. Als etwas, das vom Menschen erfasst wird, ist das εἶδος von

¹⁷ HEIDEGGER, Grundprobleme der Phänomenologie (s.o. Anm. 3), 149.

¹⁸ HEIDEGGER, Grundprobleme der Phänomenologie (s.o. Anm. 3), 150.

¹⁹ HEIDEGGER, Grundprobleme der Phänomenologie (s.o. Anm. 3), 150–1.

²⁰ HEIDEGGER, Grundprobleme der Phänomenologie (s.o. Anm. 3), 151.

²¹ HEIDEGGER, Grundprobleme der Phänomenologie (s.o. Anm. 3), 151.

²² HEIDEGGER, Grundprobleme der Phänomenologie (s.o. Anm. 3), 152.

²³ HEIDEGGER, Grundprobleme der Phänomenologie (s.o. Anm. 3), 121.

²⁴ HEIDEGGER, Grundprobleme der Phänomenologie (s.o. Anm. 3), 214.

²⁵ Um einen Unterschied zwischen antiker und mittelalterlicher Ontologie zu nennen, könnte man hinzufügen, dass das von Gott erfasste εἶδος aus Sicht der mittelalterlichen Ontologie offensichtlich nicht das εἶδος einzelner Dinge, sondern der Inbegriff der εἶδη aller einzelnen Dinge, d.h. das göttliche Wort, ist. Als Inbegriff der εἶδη aller einzelnen Dinge ist das εἶδος das, was Gott erfasst, wenn er sich selbst denkt, und das, was als wirkende Kraft, Weisheit und Ursache des Entstehens der Anfang aller Geschöpfe ist.

etwas für Heidegger zwar nicht mehr so etwas wie eine platonische Idee oder ein unwandelbares Wesen von etwas. Nach Heideggers Ontologie ist der Mensch jedoch zu mehr als bloß nachbildender Herstellung fähig: Er kann Bedeutungen, d.h. Begriffe von Vorhandenem oder Verweisungen von Zuhandenem erfinden, indem er in neuartiger Weise mit Zuhandenem umgeht. Der antiken und mittelalterlichen Unterscheidung des εἶδος und der μορφή eines Seienden entspricht in Heideggers Ontologie also eine Unterscheidung von Bedeutungen, die neu erfunden werden, und Bedeutungen, die in einem alltäglichen und gewöhnlichen Umgang mit Zuhandenem erfasst werden.

In *Sein und Zeit* manifestiert sich diese Unterscheidung vor allem als Unterscheidung zwischen Verweisungen, die neu erfunden werden, und Verweisungen, die im alltäglichen und gewöhnlichen Umgang mit einem Zuhandenen erfasst werden. Im alltäglichen und gewöhnlichen Umgang mit Zuhandenem ist »über das nächste faktische Seinkönnen des Daseins – die Aufgaben, Regeln, Maßstäbe, die Dringlichkeit und Reichweite des besorgend-fürsorgenden In-der-Welt-seins – je schon entschieden.«²⁶ Dasein, dessen Umgang mit Zuhandenem alltäglich und gewöhnlich ist, »kennt nur die ›allgemeine Lage‹, verliert sich an die nächsten ›Gelegenheiten‹ und bestreitet das Dasein aus der Verrechnung der ›Zufälle‹, die es, sie verkennend, für die eigene Leistung hält und ausgibt.«²⁷ In einem Umgang mit einem Zuhandenem, der neue Verweisungen dieses Zuhandenen erfindet, ist das Dasein dagegen in der »Existenz seiner Situation«²⁸. Und von der Situation heißt es, sie sei »je eine andere. Die Umstände, die Gegebenheiten, die Zeiten, die Menschen wechseln. Es wechselt der Sinn der Handlung selbst, das, was ich je gerade will.«²⁹

Weil Heidegger die Sprache als einen Spezialfall von Zuhandenem auffasst³⁰, muss er jedoch auch zwischen sprachlicher Bedeutung, die neu er-

²⁶ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 171993, 268.

²⁷ HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (s.o. Anm. 26), 300.

²⁸ HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (s.o. Anm. 26), 300.

²⁹ Martin HEIDEGGER, *Platon: Sophistes*. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25. Gesamtausgabe Bd. 19, hg. v. Ingeborg SCHÜSSLER, Frankfurt a.M. 1992, 147. In der Vorlesung aus dem Wintersemester 1924/25 hat Heidegger noch nicht randscharf zwischen Lage und Situation unterschieden (vgl. hierzu auch Hubert L. DREYFUS, *Could Anything be more Intelligible than Everyday Intelligibility? Reinterpreting Division I of 'Being and Time' in the Light of Division II*, in: James FAULCONER/Mark A. WRATHALL (Hg.), *Appropriating Heidegger*, Cambridge 2000, Anm. 9). Was er mit den Worten des letzten Zitats beschreibt, bezeichnet er in dieser Vorlesung als »Lage«. Er beschreibt es jedoch als etwas, das er in *Sein und Zeit* als »Situation« bezeichnet.

³⁰ Ob Heidegger die Sprache als einen Spezialfall des Zuhandenen auffasst, ist einigermäßen umstritten. Lafont z.B. ist der Auffassung, dass Heideggers ab Mitte der 30er Jahre vertretene These, dass die Sprache »nicht nur ein Werkzeug« (Martin HEIDEGGER, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, in: DERS., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Gesamtausgabe Bd. 4, hg. v. Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, Frankfurt a.M. 21996, 37) sei, bereits für seine Philosophie in *Sein und Zeit* Gültigkeit habe (vgl. Christina LAFONT, *Heidegger, Language,*

funden wird, und geläufiger oder alltäglicher sprachlicher Bedeutung unterscheiden. Es ist zuzugeben, dass sich eine theoretische oder phänomenologische Beschreibung von so etwas wie einer Erfindung sprachlicher Bedeutung bei Heidegger nicht findet. Doch es ist festzuhalten, dass es so etwas wie eine Erfindung sprachlicher Bedeutung zweifellos gibt, und dass Heidegger Beispiele einer solchen Erfindung nennt oder selbst als Beispiel eines Erfinders sprachlicher Bedeutung herangezogen werden kann: ein von Heidegger an verschiedenen Stellen genanntes Beispiel der Erfindung sprachlicher Bedeutung ist Newtons Formulierung seiner Bewegungsgesetze³¹; ferner kann Heideggers eigentümliche Verwendung solcher Terme wie ›Angst‹, ›Gewissen‹, ›Schuld‹, ›Wahrheit‹, ›Sorge‹, ›Zeit‹ etc. auch als Neuerfindung der Bedeutung solcher Terme verstanden werden. Wenn Sprache ein Spezialfall von Zuhandnem ist, kann man sich einen Umgang mit Zuhandnem, der sprachliche Bedeutung erfindet, am ehesten als einen neuartigen Umgang mit sprachlichen Laut- oder Schriftzeichen vorstellen.

Allerdings ist ein Umgang mit Zuhandnem, der neue Bedeutung erfindet, in mindestens zweierlei Hinsicht zu beschränken. Zum einen ist klar, dass ein solcher Umgang nicht neuartig im Sinne von ›willkürlich‹ oder ›abwegig‹ sein kann. Für einen neuartigen Umgang mit Sprache bedeutet dies, dass die verwendeten Sprachlaute oder -zeichen einen syntaktisch wohlgeformten Ausdruck ergeben müssen, der konsistent und allgemein ist (der also z.B. nicht aus einem singulären Term und einem kontradiktorischen Prädikat zusammengesetzt ist und dessen Teilausdrücke auch in Kombination mit anderen syntaktisch angemessenen Ausdrücken verständlich sind).³² Für einen neuartigen Umgang mit Zuhandnem dagegen bedeutet dies, dass er den Alltag desjenigen Daseins, für das ein bestimmtes Werk hergestellt wird, in irgendeiner Weise bereichert oder vereinfacht.

and World-Disclosure, Cambridge, MA 2000). Gegen diese Auffassung spricht allerdings, dass Heidegger z.B. die Aussage in *Sein und Zeit* noch als etwas Zuhandenes kennzeichnet (vgl. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (s.o. Anm. 26), 224). Als einen Spezialfall des Zuhandenen verstehen die Sprache daher auch Brandom und Okrent (vgl. Robert BRANDOM, Heidegger's Categories in 'Being and Time', in: *Monist* 66 (1983), 401; Mark OKRENT, Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics, Ithaca 1988, 66ff.).

³¹ Vgl. vor allem Martin HEIDEGGER, Einleitung in die Philosophie. Marburger Vorlesung Wintersemester 1928/29. Gesamtausgabe Bd. 27, hg. v. Otto SAAME/Ina SAAME-SPEIDEL, Frankfurt a.M. ²2001, 193ff.; und Martin HEIDEGGER, Die Frage nach dem Ding. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1935/36, Tübingen ³1987, 49ff.

³² Konsistenz und Allgemeinheit sind natürlich nicht die einzigen Bedingungen, die ein wohlgeformter Ausdruck zu erfüllen hat, wenn er ein Ausdruck sein soll, dessen Gebrauch sprachliche Bedeutung erfindet. Wenn man einen solchen Gebrauch als Formulierung einer impliziten Definition, die die Bedeutung ihres *Definiendums* erfindet, versteht, kann man als zusätzliche Bedingungen die Nicht-Arroganz und Harmonie dieser Definition nennen (vgl. Bob HALE/Crispin WRIGHT, Implicit Definition and the A Priori, in: Paul BOGHOSIAN/Christopher PEACOCKE (Hg.), *New Essays on the A Priori*, Oxford 2000, 297–305).

Ferner ist festzuhalten, dass ein Umgang mit Zuhandnem, der neue sprachliche Bedeutung oder neue Verweisungen eines Zuhandnen erfindet, nichts ist, was jemandem in den Schoß fällt. Ein Beispiel für einen Umgang mit Sprache, der neue sprachliche Bedeutung erfindet, ist Newtons Neudefinition des Ausdrucks ›natürliche Körperbewegung‹. Und von dieser Neudefinition sagt Heidegger, dass sie nur durchgeführt werden konnte »bei einer vollkommenen Beherrschung der Überlieferung der mittelalterlichen Naturlehren sowohl wie der antiken; sie verlangte eine ungewöhnliche Weite und Sicherheit des begrifflichen Denkens und schließlich eine Beherrschung der neuen Erfahrungen und Verfahrensweisen.«³³ Beispiele für einen Umgang mit einem Zuhandnen, der neue Verweisungen dieses Zuhandnen erfindet, sind dagegen ein besonders kunstvolles Musizieren, die Einführung eines neuen Skirennstils und die besonders kunstfertige Herstellung von Treppengeländern. Es ist klar, dass Personen, die besonders kunstvoll musizieren etc. können, ein gewisses Talent mitbringen müssen. Dennoch wären sie nicht zur Erfindung der Verweisungen eines Zuhandnen fähig, wenn sie nicht besonders viel üben oder hart trainieren würden.³⁴

Wenn also deutlich ist, dass der antiken und mittelalterlichen Unterscheidung des εἶδος und der μορφή eines Seienden in Heideggers Ontologie eine Unterscheidung von Bedeutungen, die neu erfunden werden, und Bedeutungen, die in einem alltäglichen und gewöhnlichen Umgang mit Zuhandnem erfasst werden, entspricht, dürfte einigermaßen leicht zu sehen sein, worin der rein rational fassbare und vorchristliche Gehalt von Aquins Begriff des göttlichen Worts besteht: dieser rein rational fassbare und vorchristliche Gehalt ist die Bedeutung, die erfasst wird, wenn in neuartiger Weise mit Zuhandnem umgegangen wird. Von dieser Bedeutung lässt sich in gewisser Weise sagen, dass sie

(5) die geistige Ursache von etwas Entstehendem

ist. Denn der Umgang mit Zuhandnem, der sie erfindet, wird anderen Personen beigebracht und auf diesem Wege zu einer gesamtgemeinschaftlichen Praxis. Die durch einen solchen Umgang erfundene Bedeutung kann also als geistige Ursache einer entstehenden gesamtgemeinschaftlichen Praxis verstanden werden. Andererseits kann von einer solchen Bedeutung natürlich nicht behauptet werden, dass sie

- (1) immer in der Wirklichkeit,
- (2) vollkommen,

³³ Martin HEIDEGGER, Die Frage nach dem Ding. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1935/36, Tübingen ³1987, 51.

³⁴ Auch Dreyfus betont an verschiedenen Stellen, dass eine solche Übung und ein solches Training eine notwendige Voraussetzung für den Erwerb von Expertise seien (vgl. Hubert L. DREYFUS/Stuart E. DREYFUS, *Mind Over Machine*, New York 1986, 16–35; DREYFUS, *Could Anything* (s.o. Anm. 29), 157–161; Hubert L. DREYFUS, *Overcoming the Myth of the Mental*, in: *Proceedings & Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 79:2, 52–56).

- (3) von derselben Natur wie der es hervorbringende Geist,
- (4) personenhaft,
- (6) wesensgleich und
- (7) gleichewig mit Gott

ist. Denn diese Merkmale sind Merkmale des Begriffs eines Seienden, das »nur durch den Glauben und für den Glauben und im Glauben enthüllt«³⁵ ist. Ob eine Bedeutung, die durch einen neuartigen Umgang mit Zuhandem erfunden wird, als etwas aufgefasst werden kann, das

- (8) wahres Licht ist,
- (9) menschliche Erkenntnis ermöglicht und
- (10) von der Welt nicht erkannt wird,

wird in Kürze nachzuprüfen sein. Zunächst muss überlegt werden, inwiefern das Sein des Daseins (seine Existenz oder Erschlossenheit) als notwendige Bedingung des ontischen, vorchristlichen und rein rational fassbaren Gehalts des Begriffs des göttlichen Worts aufgefasst werden kann.

IV. Die Erschlossenheit des Daseins als notwendige Bedingung des ontischen, vorchristlichen und rein rational fassbaren Gehalts des Begriffs des göttlichen Worts

Wenn überlegt werden soll, inwiefern das Sein des Daseins (seine Existenz oder Erschlossenheit) als notwendige Bedingung des ontischen, vorchristlichen und rein rational fassbaren Gehalts des Begriffs des göttlichen Worts aufgefasst werden kann, ist zunächst zu fragen, was für Heidegger überhaupt das Sein des Daseins ist. Vom Sein des Daseins sagt er, dass es je meines ist: »Das Sein dieses Seienden ist *je meines*.«³⁶ Je mein Sein kann als etwas betrachtet werden, zu dem ich mich in bestimmter Weise verhalte, oder als etwas, das Gegenstand fundamentalontologischer Analyse ist. Als etwas, zu dem ich mich in bestimmter Weise verhalte, ist es meine Existenz: »Das Sein selbst, zu dem sich das Dasein so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*.«³⁷ Als etwas, das Gegenstand fundamentalontologischer Analyse ist, ist es meine Erschlossenheit: »*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*. Die Konstitution dieses Seins soll herausgestellt werden.«³⁸ Die Bestimmungen meiner Existenz sind Möglichkeiten, die man treffend als »existenzielle Möglichkeiten« bezeichnen kann: »Diese Möglichkeiten seiner selbst sind [...] als solche Bestimmungen der

³⁵ HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie* (s.o. Anm. 1), 62.

³⁶ HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (s.o. Anm. 26), 41.

³⁷ HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (s.o. Anm. 26), 12.

³⁸ HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (s.o. Anm. 26), 133.

Existenz.«³⁹ Die Bestimmungen meiner Erschlossenheit dagegen sind die für meine Erschlossenheit konstitutiven Existenzialien des Verstehens und der Befindlichkeit.⁴⁰

Das Verstehen charakterisiert Heidegger als die »Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.«⁴¹ Die Möglichkeiten, die das Dasein ist oder hat, d.h. seine existenziellen Möglichkeiten, sind weder logische noch physikalische Möglichkeiten: »Das Möglichsein, das je das Dasein existenzial ist, unterscheidet sich ebenso sehr von der leeren, logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das und jenes ›passieren‹ kann.«⁴² Die existenziellen Möglichkeiten des Daseins sind Möglichkeiten zum praktischen Umgang mit Zuhandelndem, d.h. praktische Fähigkeiten, deren Ausübung der praktische Umgang mit einem Zuhandelnden ist. Entsprechend ist das Verstehen ein Können, d.h. ein Haben oder Sein praktischer Fähigkeiten: »Wir gebrauchen nämlich auch ›Verstehen‹ in der gewöhnlichen Rede in dem Sinne, daß wir sagen: ›Er versteht Menschen zu behandeln‹; ›er versteht zu reden‹. Verstehen besagt hier so viel wie ›können‹ und ›können‹ bedeutet: *bei sich selbst die Möglichkeit haben zu etwas*; genauer gesprochen, sofern es sich hier um das Dasein handelt, nichts anderes als *die Möglichkeit zu etwas selbst sein*.«⁴³

Im Unterschied zum Verstehen ist die Befindlichkeit des Daseins nicht das Haben oder Sein existenzieller Möglichkeiten, sondern das Haben bestimmter Stimmungen: »Was wir ontologisch mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglichste: die Stimmung, das Gestimmtsein.«⁴⁴ Die Stimmungen, die ein Dasein hat, erschließen die existenziellen Möglichkeiten dieses Daseins. Die existenziellen Möglichkeiten, die sie erschließen, sind allerdings lediglich solche Möglichkeiten, deren Realisierung in der Situation, in der sich das Dasein jeweils befindet, allein relevant ist: »*Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes*

³⁹ HEIDEGGER, Grundprobleme der Phänomenologie (s.o. Anm. 3), 391.

⁴⁰ Als für die Erschlossenheit des Daseins konstitutive Existenzialien nennt Heidegger neben dem Verstehen und der Befindlichkeit bisweilen auch die Rede und das Verfallen (vgl. HEIDEGGER, Sein und Zeit (s.o. Anm. 26), 220, 349). Ob die Rede und das Verfallen die Erschlossenheit des Daseins konstituieren, ist jedoch fraglich. Speziell von der Rede sagt Heidegger auch, dass sie die Erschlossenheit des Daseins nicht konstituiere, sondern artikuliere (vgl. HEIDEGGER, Sein und Zeit (s.o. Anm. 26), 349). Entsprechend kontrovers wird in der Literatur die Frage diskutiert, ob die Rede ein für die Erschlossenheit des Daseins konstitutives Existenzial ist oder nicht (vgl. Charles GUIGNON, Heidegger and the Problem of Knowledge, Indianapolis 1983, 118; Hubert L. DREYFUS, Being-in-the-World, Cambridge, MA 1991, 215, 231; William D. BLATTNER, Heidegger's Temporal Idealism, Cambridge, MA 1999, 72–75; Taylor CARMAN, Heidegger's Analytic, Cambridge, MA 2003, 206).

⁴¹ HEIDEGGER, Sein und Zeit (s.o. Anm. 26), 145.

⁴² HEIDEGGER, Sein und Zeit (s.o. Anm. 26), 143–144.

⁴³ Martin HEIDEGGER, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesung Sommersemester 1925. Gesamtausgabe Bd. 20, hg. v. Petra JAEGER, Frankfurt a.M. ³1993, 412.

⁴⁴ HEIDEGGER, Sein und Zeit (s.o. Anm. 26), 134.

erschlossen.⁴⁵ Das, was diese Stimmungen erschließen, bezeichnet Heidegger daher auch als »Spielraum« existenzieller Möglichkeiten.⁴⁶

Inwiefern ist mit der Existenz und Erschlossenheit des Daseins eine notwendige Bedingung des ontischen, vorchristlichen und rein rational fassbaren Gehalts des Begriffs des göttlichen Worts gegeben? Der ontische, vorchristliche und rein rational fassbare Gehalt dieses Begriffs ist eine Bedeutung, die durch einen neuartigen Umgang mit Zuhandenem erfunden wird. Wie jeder praktische Umgang mit Zuhandenem ist ein neuartiger Umgang mit Zuhandenem jedoch die Realisierung einer existenziellen Möglichkeit (oder die Ausübung einer erschlossenen praktischen Fähigkeit). Eine existenzielle Möglichkeit ist etwas, das durch Stimmungen, in der sich ein Dasein befindet, erschlossen und verstanden, d.h. gehabt wird. Und die Befindlichkeit sowie das Verstehen eines Daseins sind Existenzialien, die für die Erschlossenheit dieses Daseins konstitutiv sind. Die Existenz und Erschlossenheit des Daseins sind also insofern eine notwendige Bedingung des ontischen, vorchristlichen und rein rational fassbaren Gehalts des Begriffs des göttlichen Worts, als dieser Gehalt durch einen praktischen Umgang mit Zuhandenem erfunden wird, der die Existenz und Erschlossenheit des Daseins notwendig voraussetzt.

Allerdings ist zu beachten, dass Heidegger mit der Existenz und Erschlossenheit des Daseins lediglich eine notwendige und keine hinreichende Bedingung des ontischen, vorchristlichen und rein rational fassbaren Gehalts des Begriffs des göttlichen Worts nennt. Eine nicht nur notwendige, sondern auch hinreichende Bedingung dieses Gehalts ist die eigentliche Erschlossenheit oder Entschlossenheit des Daseins. Diese ist das Erschließen und Haben existenzieller Möglichkeiten zu einem Umgang mit Zuhandenem, der neue sprachliche Bedeutung oder neue Verweisungen eines Zuhandenen erfindet: »Diese *eigentliche* Erschlossenheit modifiziert [...] die in ihr fundierte ›Entdecktheit‹ der Welt.«⁴⁷ Die Entschlossenheit des Daseins unterscheidet sich also darin von seiner bloßen Erschlossenheit, dass sie nicht das Erschließen und Haben existenzieller Möglichkeiten überhaupt ist, sondern lediglich das Erschließen und Haben existenzieller Möglichkeiten zu einem neuartigen Umgang mit Zuhandenem. Und als solches ist sie eine sowohl notwendige als auch hinreichende Bedingung des ontischen, vorchristlichen und rein rational fassbaren Gehalts des Begriffs des göttlichen Worts.

Wenn deutlich geworden ist, inwiefern mit der Existenz und Erschlossenheit des Daseins eine notwendige Bedingung des ontischen, vorchristlichen und rein rational fassbaren Gehalts des Begriffs des göttlichen Worts

⁴⁵ HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (s.o. Anm. 26), 136.

⁴⁶ Vgl. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (s.o. Anm. 26), 145.

⁴⁷ HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (s.o. Anm. 26), 297.

gegeben ist, kann auch geklärt werden, ob dieser Gehalt als etwas aufgefasst werden kann, das

- (8) wahres Licht ist,
- (9) menschliche Erkenntnis ermöglicht und
- (10) von der Welt nicht erkannt wird.

Was das Merkmal, wahres Licht zu sein, betrifft, kann darauf hingewiesen werden, dass Heidegger zwar nicht im Bezug auf neue Bedeutungen selbst, wohl aber im Bezug auf eine notwendige Bedingung dieser Bedeutungen, die Erschlossenheit des Daseins, von einem »Licht« (oder einer »Lichtung«) spricht.⁴⁸ Entsprechend wird man die *Erschlossenheit* des Daseins mit Heidegger auch als »*wahres Licht*« bezeichnen dürfen.

Als Erschließen und Haben existenzieller Möglichkeiten ist die *Erschlossenheit* des Daseins aber etwas, das menschliche Erkenntnis ermöglicht. Anders als für Thomas wird menschliche Erkenntnis nach Heidegger natürlich nicht durch Teilhabe am Licht möglich. Dass das Licht oder die *Lichtung* menschliche Erkenntnis ermöglicht, bedeutet für Heidegger, dass die *Erschlossenheit* des Daseins eine notwendige Bedingung menschlicher Erkenntnis ist: wenn menschliche Erkenntnis als gerechtfertigtes Fürwahrhalten wahrer Gedanken verstanden wird und es Gedanken nur in Abhängigkeit von einem Erschließen und Haben existenzieller Möglichkeiten gibt, ist die *Erschlossenheit* des Daseins eine notwendige Bedingung menschlicher Erkenntnis.

Die Rede von etwas, das von der Welt nicht erkannt wird, kann dagegen treffend auf neue Bedeutungen bezogen werden. Die Welt ist nach Thomas die vom Menschen bewohnte Welt. Und auch wenn Heidegger die Welt zunächst als Zusammenhang der Verweisungen eines Zuhandenen interpretiert⁴⁹, macht er später deutlich, dass das, was er als »Welt« bezeichnet, zugleich die Welt der Anderen ist; und die Anderen sind ja nach Heidegger diejenigen, von denen man sich zunächst und zumeist nicht unterscheidet.⁵⁰ Wenn die Welt als Welt der Anderen interpretiert wird, steht die Behauptung, dass es etwas gibt, das von der Welt nicht erkannt wird, offenbar sinnbildlich für die Hindernisse, die z.B. eine neue wissenschaftliche oder philosophische Theorie zu überwinden hat, um sich durchzusetzen. Heidegger nimmt auf solche Hindernisse Bezug, wenn er einen Charakterzug des Man beschreibt, den er als »Einebnung« bezeichnet.⁵¹ Und ähnlich wie Aquin begründet er die Gegebenheit solcher Hindernisse durch einen Hinweis auf die Schuld und die Natur des Menschen bzw. Daseins: durch einen Hinweis auf die Schuld des Daseins insofern, als das Dasein, das neue Bedeutungen

⁴⁸ Vgl. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (s.o. Anm. 26), 133.

⁴⁹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (s.o. Anm. 26), 86f.

⁵⁰ Vgl. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (s.o. Anm. 26), 118.

⁵¹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (s.o. Anm. 26), 127.

nicht versteht, »aus der Verlorenheit in das Man sich zu ihm selbst zurück-holen soll, das heißt *schuldig ist*«⁵²; und durch einen Hinweis auf die Natur des Daseins insofern, als die Schuld des Daseins ein konstitutives Merkmal seiner Existenz ist.

Die Präsenz einer Korrektur des von Thomas in seinem Kommentar zum Johannesprolog entwickelten Begriffs des göttlichen Worts zeigt nicht zuletzt, dass der für Heideggers Philosophie in *Sein und Zeit* zentrale Begriff der Eigentlichkeit anders interpretiert werden muss als in der Regel üblich. Eigentlichkeit wird in der Regel als Modus eines Erschließens und Habens existenzieller Möglichkeiten zu einer philosophischen Einsicht in die von Heidegger in *Sein und Zeit* dargestellte existenziale Struktur des Daseins verstanden.⁵³ Es wird jedoch zu häufig übersehen, dass dieses Verständnis mindestens zwei Schwierigkeiten mit sich bringt. Zum einen ist gar nicht einzusehen, warum Eigentlichkeit ein Modus des Erschließens und Habens der existenziellen Möglichkeiten lediglich einiger eingeweihter Philosophen sein sollte. Und zum anderen ist festzustellen, dass das genannte Verständnis im Widerspruch zu Heideggers Lehre der hermeneutischen Situation des Auslegenden steht.⁵⁴

Beiden Schwierigkeiten entgeht man, wenn man Eigentlichkeit als einen existenziellen Modus des Erschließens und Habens existenzieller Möglichkeiten zur Erfindung von Bedeutung interpretiert. Für eine solche Interpretation spricht nicht nur, dass die eigentliche Erschlossenheit oder Entschlossenheit des Daseins eine notwendige und hinreichende Bedingung neuer Bedeutung darstellt, sondern auch, dass Heidegger denjenigen, der einen Gebrauchsgegenstand erfindet, als jemanden versteht, der eigentlich erkennt, was dieser Gebrauchsgegenstand ist. Sowohl aus Sicht der antiken-mittelalterlichen Ontologie als auch aus Heideggers Sicht wird im

»vorgängigen Sich-Einbilden und Entwerfen des Vor-bildes [...] schon direkt erfaßt, was das Herzustellende eigentlich ist. [...] Das zum Herstellen gehörende Vorwegnehmen des Vorbildes ist das eigentliche Erkennen dessen, was das Hergestellte ist. Deshalb vernimmt nur der Hersteller von etwas, der Urheber, das Seiende in dem, was es ist. Der Schöpfer und Hersteller ist aufgrund dessen, daß er zuvor das Vorbild sich einbildet, auch der eigentlich Erkennende.«⁵⁵

⁵² HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (s.o. Anm. 26), 287.

⁵³ Vgl. Anm. 4.

⁵⁴ Heideggers (spätestens seit dem Wintersemester 1921/22 vertretene) Lehre der hermeneutischen Situation des Auslegenden besagt, dass alle Auslegung (und somit auch alle philosophische Erkenntnis) von der faktischen, historischen Situation abhängig ist, in der sich der Auslegende befindet. Den Widerspruch dieser Lehre mit der üblichen Interpretation von Heideggers Begriff der Eigentlichkeit bemerkt auch Guignon (vgl. Charles GUIGNON, *Philosophy and Authenticity. Heidegger's Search for a Ground for Philosophizing*, in: Jeff MALPAS/Mark A. WRATHALL (Hg.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, Volume I, Cambridge 2000, 91–2).

⁵⁵ HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (s.o. Anm. 3), 214–215.

Nach Auffassung der antiken-mittelalterlichen Ontologie bleibt das eigentliche Erkennen dessen, was das Hergestellte ist, jedoch Gott vorbehalten: »Gott ist gedacht als der Bildner, und zwar als der Vor- und Urbildner aller Dinge, der keines Vorgegebenen bedarf, also auch nicht durch die Rezeptivität bestimmt ist, der vielmehr alles, was ist, und nicht nur das, sondern sogar alles Mögliche aufgrund seiner absoluten Spontaneität, d.h. als *actus purus* vor-gibt.«⁵⁶ Nach Heidegger dagegen erkennt derjenige eigentlich, was das Hergestellte ist, der es als erster herstellt.⁵⁷

ZUSAMMENFASSUNG

In seinem 1927 gehaltenen Vortrag *Phänomenologie und Theologie* vertritt Heidegger die These, dass die Philosophie theologische Grundbegriffe korrigiere, indem sie sie auf ihren rein rational fassbaren Gehalt reduziere und die ontologischen Bedingungen dieses Gehalts formal anzeige. Dieses Prinzip der »Korrektion« kann durch seine Anwendung auf Thomas von Aquins Begriff des göttlichen Worts veranschaulicht werden. Es kann gezeigt werden, dass Heidegger diesen Begriff auf einen rein rational fassbaren Gehalt reduziert, den er mit einer neuen praktischen oder sprachlichen Bedeutung identifiziert, die ein Dasein erfindet, das Zeug oder Sprache in einer radikal neuen Weise gebraucht. Es kann ferner gezeigt werden, dass die ontologischen Bedingungen dieses rein rational fassbaren Gehalts nach Heidegger in der Erschlossenheit des Daseins liegen. Eine Veranschaulichung von Heideggers Prinzip der Korrektion durch Anwendung auf Aquins Begriff des göttlichen Worts lässt erkennen, dass ein weit verbreitetes Verständnis des für Heideggers Philosophie in *Sein und Zeit* zentralen Begriffs der Eigentlichkeit verfehlt ist: Eigentlichkeit ist nicht der Modus der Existenz eines Daseins, das zu einer philosophischen Einsicht in seine existenziale Struktur fähig ist, sondern ein existenzieller Modus der Existenz eines Daseins, das über existenzielle Möglichkeiten zur Erfindung neuer Bedeutung durch einen neuartigen Gebrauch von Zeug oder Sprache verfügt.

SUMMARY

In a lecture delivered in 1927, Heidegger claims that philosophy 'corrects' basic theological concepts by reducing them to their purely rational content and by formally indicating the ontological conditions of this content. This principle of 'correction' can be specified by applying it to Aquinas's concept of the divine word. Heidegger can be presented as reducing this concept to a purely rational content that he identifies with a new practical or linguistic meaning invented by a *Dasein* using tools or language in a radically new way. He can further be shown to hold that the ontological conditions of this purely rational content lie in the *Dasein's* disclosedness. His correction of Aquinas's concept of the divine word reveals that a common understanding of Heidegger's concept of authenticity, which is of central importance to his philosophy in *Being*

⁵⁶ HEIDEGGER, Grundprobleme der Phänomenologie (s.o. Anm. 3), 215.

⁵⁷ Dreyfus hat vor einigen Jahren nach einer philosophischen Kehrtwende erstmals einen Schritt in die richtige Richtung getan. In einem Aufsatz von 2000 unterscheidet er vom Experten (oder *φρόνιμος*) noch den *world transforming master*: »Such an innovator is so radical that he transforms his generation's understanding of the issue facing the culture and produces a new authentic ›we‹. He thus goes beyond not only the banal understanding of his peers, but even beyond the Situational understanding of the *phronemos*« (DREYFUS, Could Anything (s.o. Anm. 29), 167). Leider ist ihm in dieser Richtung bislang kaum jemand gefolgt.

and Time, is misguided: authenticity is not a mode exhibited by someone with a philosophical insight into *Dasein's existential* structure, but the *existentiell* mode of the existence of a *Dasein* who has the *existentiell* possibilities to invent new meaning by introducing new ways of using tools or language.