

【正誤表】

| 頁 | 行 | 誤 | 正 |
|-----|----------|----------------|----------------|
| 7 | 18 | 1962 年 | 1952 年 |
| 45 | 12 | καιρος | καιρός |
| 58 | 10,11,13 | 卿 | 卿 |
| 175 | 29 | Predictors/of | Predictors of |
| 175 | 33 | variables/that | variables that |

以上、訂正しお詫びいたします。

Der Gottesgedanke beim frühen Heidegger

Makito SHIGERU

In ‚Aus einem Gespräch von der Sprache‘ (1953/54) schreibt Heidegger: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft“ (GA12, 91). Nicht nur die Tatsache, dass er in jungen Jahren sein Denken mit der Erforschung der Theologie begann, sondern auch dass der Nullpunkt seines Denkens in der Theologie liegt, wird aus diesen Worten klar. Ich versuche hier zu analysieren, was unter seiner Theologie zu verstehen ist.

Schaeffler hat gesagt: „Heidegger erwähnt, dies [Carl Braig, ‚Vom Sein- Ontologie‘] sei das erste philosophische Buch gewesen, das er in seinem Leben gelesen habe, und zwar noch während seiner Gymnasiastzeit.“¹⁾ Aus diesem Werke hat er sich angeeignet, den Modernismus zu kritisieren. Braig wandte zwar ein, dass er das Problem des Glaubens wie Schleiermacher durch das der Psyche oder des Gefühls ersetzte, weil jenes aus der Offenbarung stammte, aber Braig verwechselte Sein mit Gott und geriete so auf die Onto-theo-logie, die Heidegger später kritisiert hat. Später studierte Heidegger den Neukantianismus und distanzierte sich von der metaphysischen Theologie. Und Die Phänomenologie Husserls und die Erfahrung der Katastrophe des ersten Weltkriegs inspirierte ihn zur Philosophie des faktischen Lebens. Diese Philosophie faktischen Lebens kritisiert an der scholastischen Metaphysik, dass sie die Frage nach dem Sein mit der nach Gott verwechsle und nicht nach dem Sein, sondern nach dem Seiendsten frage. Daher unterscheidet Heidegger zwischen der durch die griechische Philosophie gebildeten Metaphysik und der Philosophie der urchristlichen Lebenserfahrungen, um die Philosophie des faktischen Lebens zu vollziehen.²⁾ Und er vollzieht diese mit der Analyse des Neuen Testaments. Hier möchte ich Heideggers Verständnis des Lebens des ursprünglichen Christentums analysieren und seinen Gottesgedanken erklären, der sich hier findet.

Mit dem frühen Heidegger ist hier die Schaffenperiode zwischen 1920 und 1922 gemeint. Der erste Grund dafür ist, dass es zwei große Werke gibt, die das faktischen Leben aus dem Glauben des Urchristentums herausarbeiten. Nämlich die ‚Einleitung in die Phänomenologie der Religion‘ (WS 1920/21) und ‚Augustinus und der Neuplatonismus‘ (SS 1921) aus der Gesamtausgabe Bd.

60 „Phänomenologie des religiösen Lebens“. Der zweite Grund ist, dass Heidegger in einem Brief an Karl Löwith vom 19. August 1921 schreibt, dass er „christlicher Theologe“ sei.³⁾ Damals hat er sich selbst als Theologen erkannt. Der dritte Grund ist, dass er in „Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)“ (SS 1923) schreibt: „Begleiter im Suchen war der junge Luther und Vorbild Aristoteles, den jener haßte. Stöße gab Kierkegaard, und die Augen hat mir Husserl eingesetzt“ (GA63, 5). Damals hat er sich für das Christentum, besonders für Luther interessiert.

Daher möchte ich (I) über seine Arbeit nachdenken und feststellen, was für eine Einstellung wir brauchen, um faktisches Leben herauszuarbeiten, weil dies mit einer erkenntnistheoretischen d.h. einer objektivierenden Einstellung nicht möglich ist. Dann (II) analysiere ich den Begriff „faktisches Leben“ in ‚der Einleitung in die Phänomenologie des Lebens‘ und ‚Augustinus und der Neuplatonismus‘. Dort richtet sich mein Augenmerk konkret auf die paulinischen Briefe und stellt fest, wie diese Erfahrungen gräzisiert und vervorgen wurden. Dann möchte ich (III) darstellen, wie Luthers Kritik der Scholastik Heidegger zum Motiv der Metaphysik-Kritik inspiriert hat. Luthers „Theologia crucis“, die zur Tradition der Theologie des „verborgenen Gottes“ gehört, gründet die urchristliche Lebenserfahrung (IV). Zuletzt (V) möchte ich zeigen, dass dieser Gottesgedanke noch in seinem spätem Werk „Beiträge zur Philosophie“ wirkt.

I . Heideggers Einstellung, das faktische Leben aus dem Christentum herauszuarbeiten

Heidegger schreibt in der ‚Einleitung in die Phänomenologie des Lebens‘: „Der Ausgangspunkt des Weges zur Philosophie ist die faktische Lebenserfahrung“ (GA60, 10). Er will „das Faktische“ mit der phänomenologischen Methode feststellen. Das Faktische heißt hier „das Historische“ (GA60, 9). Das faktische und historische Leben dürfe, so Heidegger, niemals mit einer objektivischen und theoretischen Einstellung behandelt werden, vielmehr müsse dieses Phänomen der Lebenserfahrung solle mit „dem Vollzug“ (GA60, 9) behandelt werden. Wir müssen zuerst zeigen, was für eine Einstellung wir brauchen, um die faktischen Lebenserfahrung herauszuarbeiten.

Zunächst beginnt Heidegger die Phänomenologie des faktischen Lebens mit einer Weltanalyse. Er analysiert z.B. Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt, wodurch er die Bedeutsamkeit der Welt klarmachen will (GA60, 11). Damit man die Bedeutsamkeit analysieren kann, braucht man die „Sachlogik“ (GA60, 14). Zwar hat sich Heidegger die Idee der Sachlogik aus der Phänomenologie Husserls angeeignet hat, sie ist aber bei ihm keine erkenntnistheoretische Einstellung, sondern vielmehr eine, die das Leben als solches herausarbeiten kann. Die Sachlogik lehnt eine objektivierende Theoretisierung ab. „Ein Phänomen ist nun weder Objekt

noch Gegenstand“ (GA60, 35).

Heidegger nennt die Methode der Sachlogik „formale Anzeige“ (GA60, 55). Mit der formalen Anzeige kann man die faktische Lebenserfahrung vor der objektivierenden Theoretisierung klar machen. Damit kann man die Lebendigkeit der Lebenserfahrung fassen. Die formale Anzeige ist die Einstellung, die das vorthoretische Leben herausarbeiten kann.

Hier unterscheidet Heidegger gemäß der Phänomenologie Husserls zwischen „Generalisierung“ und „Formalisierung“ (GA60, 57). Erstere ist der Übergang z.B. von »rot« zu »Farbe«, von »Farbe« zu »sinnlicher Qualität«. Letztere ist der Übergang von »sinnlicher Qualität« zu »Wesen« (GA60, 58). Generalisierung ist einerseits eine Methode der Objektivierung. Die Formalisierung, die die Lebendigkeit des Lebens als solche ergreift, erfasst andererseits den Bezugssinn (GA60, 60). Die formale Anzeige beruht auf dieser Formalisierung, die das Wesen der Lebenserfahrung durchschaut.

Die Einstellung der Sachlogik, d.h. die formale Anzeige, kritisiert die Einstellung der Subjekt-Objekt-Beziehung, worin das Subjekt das Objekt zur Verfügung hat. Diese Beziehung kann keine Lebendigkeit des Lebens erfassen, weil das Subjekt den Gegenstand beherrscht. Heidegger wiederholt in „Sein und Zeit“ diese Kritik, indem er zwischen »Zuhandem« und »Vorhandem« unterscheidet oder zwischen dem hermeneutischen »Als« und dem apophantischen »Als«. Und er wiederholt in seiner späten Zeit dieses Motiv, indem er das Vorstellen kritisiert.

Des Weiteren ist es für das Herausarbeiten des faktischen Lebens wichtig, dass Heidegger Metaphysik und Theologie kritisiert, weil diese weder Faktisches, noch Historisches, noch Lebenserfahrung erfassen können. Die Methode, mit der er diese Wissenschaften kritisiert, nennt Heidegger „phänomenologische Destruktion“ (GA60, 78), die die metaphysische Geschichte durchschaue, die das Wesen der Lebenserfahrung verloren habe. In den zweiten Teil von „Sein und Zeit“ wäre wohl das Motiv der phänomenologischen Destruktion übernommen worden. In der Tat hat er es in „Grundprobleme der Phänomenologie“ entfaltet. In seiner späten Zeit hat er dieses Motiv als das Konzept der Seynsgeschichte entwickelt, worin er sich mit dem ersten Anfang und dem anderen Anfang auseinandersetzt.

II. Die Analyse der faktischen Lebenserfahrung

Heidegger will in der ‚Einleitung in die Phänomenologie des Lebens‘ und in ‚Augustinus und der Neuplatonismus‘ die urchristliche Lebenserfahrung erfassen, um die faktischen Lebenserfahrung herauszuarbeiten.

Er hat in der ‚Einleitung in die Phänomenologie des Lebens‘ die paulinischen Briefe, besonders den ersten und zweiten Briefe an die Thessalonicher und den zweiten Brief an die Korinther

analysiert.

Er hält die urchristliche Lebenserfahrung für historisches Leben (GA60, 82) und versteht sie aus der Zeit. Der Grund des faktischen Lebens ist Zeit. Er schreibt: „Die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit als solche“ (GA60, 80) und „Die christliche Erfahrung lebt die Zeit selbst“ (GA60, 82). Der frühe Heidegger hat schon Sein (Leben) aus Zeit verstanden.

Erstens „erfährt Paulus die Thessalonicher in zwei Bestimmungen: 1. Sie erfahren ihr Gewordensein. 2. Sie erfahren, dass sie ein Wissen von ihrem Gewordensein haben“ (GA60, 93). Dieses Wissen ist etwas ganz anderes als Erinnerung. Es ergibt sich nur aus dem Situationszusammenhang der christlichen Lebenserfahrung, die in großer Trübsal eine Freunde erfährt und in einem Wirkungszusammenhang mit Gott tritt (GA60, 94). M. Jung nennt diese Erfahrung „ein in dem Gewordensein eröffnetes Seinskönnen.“⁴⁾ Es ist hier klar, dass Heidegger das faktische Leben mit einem Zeit-verständnis erfasst.

Zweitens wollte er den »Stachel im Fleisch«(2.Korinther 12:7) aus der Parusie des Herrn verstehen wollen. Die Erfahrung der Parusie des Herrn wird als absolute Trübsal und In-der-Not-Eingehen erfahren. „Nur wenn er schwach ist, wenn er die Nöte seines Lebens durchhält, kann er in einen engen Zusammenhang mit Gott treten“ (GA60, 100). Paulus versteht, dass er unter seinem Leiden die Freude als Apostel fühlt.

Lehmann schreibt: „Was bei Heidegger z.B. »Angst« in einem existentialen Sinne in den Entbehrungen, Leiden, Heimsuchungen, Mißhandlungen, Gefahren, Todesnähen, Nachtwachen, Strafen und Gefängnisaufenthalt, stößt Paulus die äußersten Möglichkeiten des menschlichen Daseins auf. Aber in diesen beengenden Widerständen gewinnt der Apostel seine Freiheit und eine ungebrochene Freude.“⁵⁾ Diese Analyse hat Heidegger zum Konzept der eingetlichen Dimension der Entschlossenheit in „Sein und Zeit“ inspiriert.

In seiner Analyse des ersten Thessalonicherbriefs fragt Heidegger weiter, 1. wie es mit den Gestorbenen stehe, die die Parusie nicht mehr erlebe (4:13-18) und 2. wann sich die Parusie (5:1-12) vollziehe? Er beantwortet nur die zweite Frage.

Hier muss man die faktischen Lebenserfahrung aus der Zeit verstehen. Aber wenn man nach der Parusie fragt, ist die Zeit ist nicht objektive Zeit, die man mit der Uhr oder dem Kalender messen kann. Also sagt er: „Die Struktur der christlichen Hoffnung, die in Wahrheit der Bezugssinn zur Parusie ist, ist radikal anders als alle Erwartung“ (GA60, 102). Weil es sich um die objektive Zeit handelt, wenn man die Parusie erwarten kann.

Paulus antwortet auf die Frage, wie sich die Parusie vollzieht: „Plötzlich Verderben überfällt sie. Sie werden davon überrascht, sie erwarten nicht“ (GA60, 103). Oder „damit der Tag euch wie ein Dieb überrascht“ (GA60, 104). Die Frage nach dem »Wann« leitet sich zurück auf mein

Verhalten. „Wie die Parusie in meinem Leben steht, das weist zurück auf den Vollzug des Lebens selbst“ (GA60, 104). Die Zeit der Parusie ist nicht objektiv, sondern vollzugsmäßig. Man kann weder diese Parusie messen, noch erwarten und noch zur Verfügung haben. Wenn man sagt, dass einen der Tag der Parusie wie ein Dieb überrasche, gibt es für das christliche Leben weder Frieden noch Sicherheit, was das Leben in die Angst versetzt. Die Plötzlichkeit der Parusie eröffnet uns die eigentliche Dimension.⁶⁾

Hier handelt es sich um die Eschatologie oder das Verhalten zur Parusie. Ein Grundzug des faktischen Lebens ist die ständige Unruhe oder Unsicherheit. „Die Antwort des Paulus auf die Frage nach dem Wann der Parusie ist also die Aufforderung, zu wachen und nüchtern zu sein“ (GA 60, 105). Diese Aufforderung entbirgt die Dimension der Entschlossenheit oder Eigentlichkeit.

Heidegger erklärt diese Lebenserfahrung mit den Begriffen *χρονός* und *καιρός*. Erstere bezeichnet die Zeit, die objektiv erfassbar und ermessbar ist. Letztere meint den Augenblick, der uns in die eigentlichen Dimension bringen kann. Die Parusie ist in Verbindung mit *καιρός* zu verstehen.

Also kann man die Parusie nicht als christlich bezeichnen, wenn sie objektiv erfassbar und ermessbar ist (GA60, 110). Parusie ist also nicht als die Lehre zu verstehen.

Dann erörtern wir, wie dieses faktische Leben in ‚Augustinus und der Neuplatonismus‘ verstanden wird.

Zwar hat Augustinus diese urchristliche Lebenserfahrung und das Leben in der Angst ergriffen, aber er hat sie durch den Begriff »fruito Dei« verloren. Weil wir „im Genießen [fruitio] die ewigen und unveränderlichen Dinge oder das höchste und unveränderliche Gut haben sollen“ (GA60, 271). Wenn wir es haben sollen, ist die faktische Lebenserfahrung durch den Quietismus verborgen, weil *summum bonum* oder das Schönste schließlich die »quies« (GA60, 272) als das Ziel des Lebens wird.

Heidegger unterscheidet zwischen *uti* [Nutzen] und *frui* [Genießen]. Während das Phänomen des Nutzens [*uti*] ein „Phänomen innerhalb des *curare*“ (GA60, 271) ist, ist das Phänomen des Genießens [*frui*] „ein bestimmter ästhetischer Grundsinn, der den neuplatonischen Einfluß merkt“ (GA60, 271). Da wir in *fruitio Dei summum bonum* und *pulchritudo* haben, können wir keine urchristliche Lebenserfahrung einsehen.

Heidegger bedeutet, dass die urchristliche Lebenserfahrung verborgen ist, weil Augustinus unter dem Einfluss des Neuplatonismus steht. Er verschiebt die urchristliche Lebenserfahrung oder das Leben in der Angst zur Ruhe des griechischen Ewigseins.⁷⁾

Heidegger hält diesen Einfluss für eine »Gräzisierung«(GA61, 6), die das faktische Leben des Urchristentums nicht erfassen könne (GA60, 104, 111, 164, 170f., 272, 281). Durch diese Gräzisierung verwechselt man den geschichtlichen Sinngehalt des Urchristentums mit den objektiven griechischen Begriffen (summa bonum, das höchste Seiende). Die Phänomene Unruhe und Angst, die Paulus erfahren habe, seien objektiviert und theoretisiert, worin καίρὸς zum toten Ewigsein verfallen sei.

III. Luther und das Motiv der Metaphysik-Kritik

Wir brauchen zwei Motive, um das faktische Leben aus dem des Urchristentums herauszuarbeiten. Das erste Motiv ist die Kritik der objektivierenden und theoretischen Einstellung, die die Subjekt-Objekt-Beziehung ausmacht, und ein Erfassen des faktischen Lebens mit der formalen Anzeige. Das zweite Motiv ist die Kritik der Gräzisierung, d.h. das faktische Leben des Urchristentums deformierenden und akzeptierenden mittelalterlichen Philosophie. Heidegger schreibt in „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles“ (WS 1921/22):

„Schon die urchristliche Lebenszusammenhänge haben sich gezeitigt in einer Umwelt, deren Leben bezüglich der Ausdrucksrichtung von der spezifisch griechischen Daseinsinterpretation und -begrifflichkeit (Termini) mitbestimmt war. Durch Paulus und im apostolischen Zeitalter und besonders im Zeitalter der »Patristik« vollzog sich ein Einbilden in die griechische Lebenswelt“ (GA61, 6).

Das letztere Motiv ist »die phänomenologische Destruktion«, die Heidegger nicht nur in „Sein und Zeit“, sondern in seiner späten Zeit als Metaphysik-Kritik entfaltet. Woher hat er dieses Motiv bekommen?

Heidegger hat es von Luther gewonnen. Luther hat ihn zur Metaphysik-Kritik inspiriert. Luther kritisierte in seiner „Heidelberger Disputation“ (1518) die mittelalterliche Scholastik, die Aristoteles akzeptiert hatte. Er schreibt einerseits in der 19. These dieses Werkes: „Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta consicit (Römerbrief 1:20)“. Ich zitiere Heideggers deutsche Übersetzung, „Nicht das ist ein Theologe, der das Unsichtbare Gottes durch das, was geschaffen ist, erblickt“. Er schreibt andererseits in der 20. und 21. These: „Sed qui visibilia et posteriora Dei (Exodus 33:23) per passiones et crucem conspecta intelligit“, „Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est“. Die deutsche Übersetzung heißt: „Der Theologus gloriae, der sich ästhetisch an den Wunderbarkeiten der Welt ergötzt, das Sinnliche nennt an Gott. Der Theologe

des Kreuzes sagt, wie die Dinge sind“ (GA60, 282). Die erstgenannte Theologie, die Luther als die Scholastik kritisiert hat, heißt Theologia gloriae. Sie erklärt das Unsichtbare Gottes durch das, was geschaffen ist. Die zweitgenannte, die posteriora Dei erblickt und sagt, wie die Dinge sind, heißt Theologia crucis, und ist die Theologie Luthers.

Heidegger schreibt: „Dieser Satz [19. These] kehrt in den patristischen Schriften wieder, er gibt die Richtung auf den [platonischen] Aufstieg aus der sinnlichen Welt zur übersinnlichen. Er ist die aus Paulus genommene Bestätigung des Platonismus“ (GA60, 281). Er kritisiert mit Luther die scholastische Metaphysik, die aus dem Platonismus stammt, weil die Metaphysik nicht das Unsichtbare als Glaubensgehalt erfassen kann, Gott als *summum bonum* oder das Seiendste erfasst und kein faktisches Leben ergreifen kann. Der Punkt der Theologiae gloriae liegt in dem höchsten Seienden, der ewigen Gegenwart und dem Genießen der Meditation, was schließlich zum Quietismus verfällt. Andererseits liegt der Punkt der Theologiae crucis in dem in Angst wachenden Glauben und dem mit dem verborgenen Gott in Verbindung stehenden Glauben, der in *καρπός* begründet wird.

Es kann wie folgt formuliert werden: Die Theologia gloriae kann der Theologiae crucis so entgegengesetzt werden wie der Katholizismus dem Protestantismus, die Frage nach der Logik der nach der Geschichte, die Phänomenologie Husserls der Hermeneutik der Faktizität, die dogmatische Theologie der Theologie des Neuen Testaments⁸⁾, die Theologie von *summum bonum* und *summum ens* der Theologie des verborgenen Gottes, die Metaphysik der toten ewigen Präsenz der Metaphysik von *καρπός*.⁹⁾ Mit dem Motiv der Metaphysik-Kritik kann man das faktische Leben des Urchristentums vor der Gräzisierung herausarbeiten. Luther hat Heidegger zur Destruktion inspiriert. Heidegger schreibt: „Gegen die durch die Rezeption des Aristoteles gefestigte, durch die ferneren Umbildungen in Scotismus und Occamismus hindurchgegangene und durch die Taulersche Mystik zugleich in ihrer Erfahrungslebendigkeit wieder aufgelockerte Scholastik vollzog sich nun religiös und theologisch der Gegenstoß Luthers“ (GA61, 7).

(Aber Heidegger denkt nicht, dass Luther die Philosophie Aristoteles zunichte gemacht hat. Er hat die missverständliche Rezeption von Aristoteles im Mittelalter korrigieren und hat mit dem Motiv Luthers Aristoteles reinterpretieren wollen. Er hat im sogenannten Natorp-Bericht Aristoteles praktische Begriffe z.B. *physis*, *kinesis*, *dynamis* usw. analysiert und mit diesen Begriffen das Phänomen des faktischen Lebens analysiert.¹⁰⁾)

IV. Zur Theologie des »verborgenen Gottes« beim frühen Heidegger

Der das faktische Leben begründende Gottesgedanke ist der Gedanke des »verborgenen Gottes«. Heidegger hat in der Heidelberger Disputation *Theologia crucis* mit der *Theologia gloria* konfrontiert. Die letztere beinhaltet den Gedanken, dass Gott *summum bonum*, *summum ens* und *causa prima* ist, die der Mensch mittelalterlichen Vorstellungen gemäß mit seiner Vernunft erfassen kann. Dieser Gedanke beruht auf der griechischen Metaphysik. Man kann *summum bonum* und *summum ens* mit vernünftiger Kontemplation genießen, was auf den Quietismus hinausläuft. Im Gegensatz dazu hat die *Theologia crucis* nichts mit der *Theologia gloria* zu tun. Die 20. These der Heidelberger Disputation zeigt, dass sich die *Theologia crucis* in Passion und Kreuz offenbart. Man kann sie so verstehen, dass sie die Abwesenheit Gottes und die Geschichtlichkeit des Menschen ausdrückt. Luther hat seine Theologie im praktischen Leben des Christentums statt aus der griechischen Philosophie entwickelt. Er hat die Faktizität des Lebens in paulinischer Angst, Leiden und Unsicherheit erblickt, die die Dimension der Eigentlichkeit hätte eröffnen können. Das Zusammenwirken mit Gott, nicht dem vernünftigen Gott, sondern dem verborgenen Gott, begründet die faktische Lebenserfahrung. Der verborgene Gott ist kein Gott, den man mit der Vernunft sehen und genießen kann, sondern ein Gott, der unerfassbar und unermessbar ist.

Van Buren schreibt in „The Young Heidegger“ und „Martin Heidegger, Martin Luther“¹¹⁾, dass es einen verborgenen Gott hinter Heideggers Analyse des faktischen Lebens gebe. Martin Buber zeigt in „Gottesfinsternis“¹²⁾, dass der Gottesgedanke Heideggers in die Tradition des verborgenen Gottes gehöre. Ich zitiere aus dem „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ Bd.10.: „Elemente negativen Theologie finden sich auch im Denken M. Heideggers“.¹³⁾

Wir müssen an dieser Stelle noch einmal über den Gedanken des verborgenen Gottes nachdenken. Wenn man über die Theologie des verborgenen Gottes (*Deus absconditus*) redet, sollte man auf den Gegensatz zwischen *Deus absconditus* und *Deus revelatus* hinweisen. D.h. man könnte einwenden, dass Heideggers Gottesgedanke nicht zur Tradition des verborgenen Gottes gehöre, da er nicht über den *Deus revelatus* geredet hat.¹⁴⁾

Darauf kann man antworten, dass es zwei Stufen dieses Gedankens gibt.¹⁵⁾ Die erste Stufe heißt: „Gott ist in seiner Offenbarung der Verborgene, uns nicht direkt, sondern paradox im Kreuz und Leiden offenbar“. Auf dieser Stufe sind *Deus absconditus* und *Deus revelatus* vermittelt. Jener ist zugleich dieser. Aber die zweite Stufe lautet: „Es handelt sich nicht um das Ineinander von Offenbarung und Verborgensein, sondern hinter, d.h. jenseits der Offenbarung ist Gott verborgen. Hinter dem Wort, jenseits seiner ist Gott selbst, *Deus ipse*“. Dieser Gott ist hinter Christum verborgen. Also kann man sagen, dass der obengenannte Einwand nur die erste

Stufe dieses Gedankens gezeigt hat.¹⁶⁾

Zwar hat Heidegger nicht über diesen Unterschied geredet, aber kann man nicht sagen, dass er schon die zweite Stufe dieses Gedankens vorausgesetzt hatte, als er das faktische Leben des Urchristentums analysierte? Ohne den verborgenen Gott hätte er nicht Angst, Unsicherheit und Schwäche des Lebens analysieren können. Man hätte diese Analyse nicht mit der vernünftigen Ordnung der platonischen Weltanschauung vollziehen können.

Dieser Gottesgedanke kann ein anderes Motiv der Kritik entfalten. Er hat die formale Anzeige benutzt, um faktisches Leben herauszuarbeiten. Diese Anzeige kritisiert die objektivierende Einstellung der Subjekt-Objekt-Beziehung. Das faktische Leben darf nicht objektiviert werden. Zugleich kann man sagen, dass man Gott mit der objektivierenden theoretisierenden Einstellung weder erfassen noch nennen kann. Gott ist hinter dieser Einstellung verborgen. Die Theologie des verborgenen Gottes kann die objektivierende Einstellung überwinden.

V. Theologie des verborgenen Gottes in „Beiträge zur Philosophie“

Wie hat der späte Heidegger diesen Gottesgedanken behandelt? Er hat in „Beiträge zur Philosophie“ (1936-38) intensiv über den letzten Gott geredet. Wie sieht dieser Gottesgedanke aus? Hat er eine Beziehung zum Gottesgedanken des frühen Heidegger?

Heidegger schreibt in der sechsten Fuge in „Beiträge zur Philosophie“, dass der letzte Gott einzig in dem abgründigen Raum des Seyns selbst erscheine (GA65, 416). Die Wahrheit des Seyns begleitet die Unwahrheit als Abgrund oder Verborgenheit. Also erscheint der Gott in der Wahrheit des Seyns als Abgrund. Aber Heidegger äußert sich auch gegenteilig dazu, dass sich die innerste Endlichkeit des Seyns enthülle: im Wink des letzten Gottes (GA65, 410). Also kann man sagen, dass das Seyn und Gott in einer wechselseitigen Bedingungsbeziehung zueinander stehen, d.h. der Gott erscheint in der Wahrheit des Seyns, aber das Seyn kommt zugleich im Winke des Gottes zur Reife.

Weiter erscheint der letzte Gott als Vorbeigang. Die Wahrheit des Seyns ist der Zeitraum der Stille seines Vorbeigang (GA65, 412). Man kann nicht den Vorbeigang wie die eine Entfernung auf einer Landkarte messen.¹⁷⁾ Dieser Vorbeigang bedeutet, dass der Gott als der sich Verweigernde erscheint.

Was bedeutet die Verweigerung? Heidegger schreibt: „Daß die Götter das Seyn brauchen, rückt sie selbst in den Abgrund und spricht die Versagung jeglichen Begründung und Beweis aus“ (GA65, 438). Dass der Gott verweigert, heißt, dass er kein Begründen und Beweisen braucht. Begründen und Beweisen des Menschen kann den Gott nicht erreichen. Er entzieht sich

dem Vollziehen des Menschen.

Daher sagt Heidegger: „In der metaphysischen Betrachtung muss der Gott als der Seiendste, als erster Grund und Ursache des Seienden, als das Un-bedingte, Un-endliche, Absolute vorgestellt werden. All diese Bestimmungen entspringen nicht dem Gotthaften des Gottes, sondern dem Wesen des Seienden als solchen,“ (GA65, 438). Die Metaphysik bestimmt den Gott als den Seiendsten, als ersten Grund oder Ursache des Seienden, als das Un-bedingte, Un-endliche, Absolute. Heidegger behauptet, dass der Gott sich allen diesen Bestimmungen versage und dass der Mensch den Gott nicht nennen kann. Der Gott entzieht sich dem Nennen des Menschen. Heidegger kritisiert eben immer die Metaphysik.

Er sagt, dass der Gott der »letzte«Gott sei. Was bedeutet dieses Wort »letz«? Heidegger schreibt: „Der letzte Gott, wenn wir hier rechnerisch denken und dies »letz« nur als Aufhören und Ende nehmen statt als die äußerste und kürzerste Entscheidung über das Höchste, dann freilich ist alles Wissen von ihm unmöglich“ (GA65, 406f.). Wenn man dieses »letz« als Aufhören und Ende vorstellt, kann man den Gott nicht eigentlich denken. Heidegger lehnte es hier ab, sich den Gott überhaupt vorzustellen. Wenn man den letzten Gott denken kann, kann man eine andere Dimension als die der Metaphysik und der Subjekt-Objekt-Beziehung eröffnen.

Was ist der Grund, dass Heidegger hier über den verborgenen Gott denkt? Ich denke, dass er die Endlichkeit des Menschen bzw. des Daseins behaupten will. Das Ereignis des Seyns ereignet sich nicht durch den Vollzug des Menschen. Im Gegenteil, das Seyn ermöglicht das Denken des Seyns, worin die Wahrheit des Seyns mit dem Denken des Seyns identisch wird. Der Mensch kann nicht das Denken des Seyns zur Verfügung haben. Also muss man sagen, dass der vorbeigehende Gott keinen Mangel des Gottes bedeutet, sondern die Selbständigkeit des Gottes und die Endlichkeit der Erkenntnis des Menschen.

Die Gottesbetrachtung des späten Heidegger entspringt dem Motiv der Metaphysik-Kritik und dem anderen Motiv der Kritik des Vorstellens. Der letzte Gott versagt sich dem Beweisen und Begründen des Menschen, und er kann nicht durch das Vorstellen des Menschen erfasst werden. Ich denke, dass das Denken des Gottes zur Tradition der Theologie des verborgenen Gottes gehört.¹⁸⁾ Also hat das Denken die Stelle der Betrachtung des Gottes beim frühen Heidegger übernommen. Der späte Heidegger hat den Gottesgedanken des verborgenen Gottes in seiner frühen Zeit übernommen, wodurch er mit der formalen Anzeige die Subjekt-Objekt-Beziehung und die Geschichte der Metaphysik kritisiert und das faktische Leben aus dem Urchristentums herausarbeitet. Die Theologie des verborgenen Gottes hat Heidegger lebenslang begleitet.

Abkürzungen

GA12: „Unterwegs zur Sprache“

GA60: „Phänomenologie des religiösen Lebens“

GA61: „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles“

GA62: „Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)“

GA65: „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“

- 1) R.Schaeffler, ‚Heidegger und die Theologie‘ in: A. Gethmann-Siefert u. O. Pöggeler (Hgg.) „Heidegger und die praktische Philosophie“, Frankfurt a.M. 1989, S.291f.
- 2) M.Jung, „Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger“, Würzburg 1990, S.13ff.
- 3) D.Papenfuss und O.Pöggeler (Hgg.): „Zur philosophischen Aktualität Heideggers“ Bd. 2. Frankfurt a.M. 1990, S.29.
- 4) M.Jung, a.a.O. S.49.
- 5) K.Lehmann, ‚Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger‘, In: O.Pöggeler (Hg.): „Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes“, Weinheim 1994, S.144f.
- 6) Ebenda S.148.
- 7) O.Pöggeler, „Der Denkweg Martin Heideggers“, Stuttgart 1994, S.39. J.v. Buren, „The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King“, Bloomington and Indianapolis 1994, p.158, 186.
- 8) J.D.Caputo, „Demythologizing Heidegger“, Bloomington and Indianapolis 1993, p. 171f.
- 9) J.v.Buren, ‚Martin Heidegger, Martin Luther‘ in: T.Kisiel und J.v.Buren (Hgg.), „Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought“, Albany 1994. S.159ff.
- 10) Ebenda S.169.
- 11) Ebenda S.159ff.
- 12) M.Buber, ‚Gottesfinsternis‘ in: „Martin Buber Werke“ Bd. 1., München 1962, S. 518f. 550f. und 555f.
- 13) J.Ritter und K.Günder (Hgg.) „Historisches Wörterbuch der Philosophie“ Bd.10. Basel 1998. S.1104.
- 14) P.Brkcic, „Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung“, Mainz 1994. S.292.
- 15) P.Althaus, „Die Theologie Martin Luthers“, Gerd Mohn 1962. S.240ff.
- 16) K.Muto, „Shuukyo-Tetsugaku no atarasii kanousei“ Soubunsha“ 1974. D.142f.
- 17) J.Stambaugh, „The Finitude of Being“, Albany 1992. S.142.
- 18) Vgl. D.Cronfield, ‚The Last God‘, in: C.E.Scott etc.(ed.), „Companion to Heidegger's *Contribution to Philosophy*“, Bloomington 2001. S.213ff.

論文要旨

「事実的生を支える神思想」要旨

茂 牧人

本稿のねらいは、初期ハイデガーの神思想を、〈隠れたる神〉の神学の伝統の中に位置づけることにある。彼は、1920年から22年にかけて「宗教現象学入門」と「アウグスティヌスと新プラトン主義」という講義録（現在『ハイデッガー全集』第60巻「宗教的生の現象学」に所収）を記した。彼は、その頃、形而上学批判を展開しながら、神学は現象学という方法を用いて、新約聖書のパウロの信仰の生に戻り、そこから事実的生を分析しなければならないと考えていた。本稿では、それ故この頃のハイデガーは、形而上学の神を批判しつつ、新たな神思想を企図しようとしていたのではないか。またそれは、実は〈隠れたる神〉の神学に属する神思想ではないかということを論証したいと思う。

第1節では、事実的生はどのような態度によって取り出されることができるかということが論じられる。なぜなら事実的生は、客観的・理論的態度によっては取り出すことができないからである。実はそのためにハイデガーは、〈形式的告知〉という方法を考え出していたのである。第2節では、「宗教現象学入門」と「アウグスティヌスと新プラトン主義」においてどのようにパウロの信仰の生経験が分析されているかを取り出す。その生経験は、客観的知識ではなく、遂行知である。また事実的生は、歴史的生であり、時間から理解される。その分析が『存在と時間』における本来性の次元を切り開くのである。またさらにそれが後のギリシア哲学によって隠蔽されてしまったという分析を取り出す。特にアウグスティヌスが、パウロの事実的生に気づきながらも、それをギリシア哲学の影響で理論化・客観化することによって隠蔽してしまったのである。第3節で、ハイデガーが、原始キリスト教の信仰の生が後に中世哲学においてギリシア化され、隠蔽されてしまったことの分析を行うモチーフをルターの形而上学と伝統的神学批判に求めていることを指摘する。ルターは、「ハイデルベルク討論」（1518）において中世の形而上学を〈栄光の神学〉と呼び、批判・解体しようとしている。彼が形而上学の歴史の解体のモチーフをえることが可能になった神学は、〈十字架の神学〉であることを述べる。第4節では、その〈十字架の神学〉は、〈隠れたる神〉の神学から由来していることを明らかにする。ここで〈隠れたる神〉の神学には〈現われたる神〉の神学と対立する次元を超えた〈隠れたる神〉の神学があることを示す。第5節で、その神思想は、ハイデガーの後期の著作『哲学への寄与』の神思想にも影響を与えたのではないかということ述べたい。その著作では、〈最後の神〉の分析が行われるが、その神は

「過ぎ去り」ということを特徴としている神であり、それは〈隠れたる神〉の神学の伝統に属するのではないかと思うのである。

キーワード【事実的生 形而上学批判 現象学的解体 十字架の神学 〈隠れたる神〉の神学】

ENGLISH SUMMARY

The Thought of God in the Idea of Young Heidegger

Makito SHIGERU

The aim of the article is that it is proved that the thought of God in the idea of young Heidegger belongs to the tradition of the theology of the hidden God. He criticized the metaphysical traditions based on Aristotle and tried to project the phenomenology of the religion and put back the theology to analyze the factual life in some of Paul's letters. But he showed that Augustine falsified his own understanding of primal Christianity by adopting the Neoplatonic concept of *fruitio Dei*. He said that the factual life must not be analyzed by an objective and theoretical attitude and that the history of metaphysics must be destroyed because it displaced the analysis of the factual life to the construct of metaphysics. In the concept of the destruction of the history of metaphysics he was inspired by the young Luther, who criticized the theology of glory by his own theology of the cross. The latter belongs to the tradition of the theology of the hidden God. I think that for example also his idea of the last God in "Contributions to Philosophy" (1936-38), which criticized the metaphysics, belongs to the tradition of the theology of the hidden God.

Key words: Factual Life, Criticism of Metaphysics, Phenomenological Destruction, Theology of the Cross, Theology of the Hidden God