

# Die Zeit und das Ereignis des Gastes

## Replik auf Anton Friedrich Koch

*Kurt Appel*

### *Vorbemerkung*

Die hier schriftlich niedergelegte Replik bezieht sich auf den Vortrag von Anton Friedrich Koch, ist aber erweitert durch einen Epilog, der auf einen Gedankenaustausch verweist, in dem es um das Thema „Zeit und Gott“ ging und den ich einige Zeit nach dem Kongress mit ihm führen durfte.

Die Replik auf den Text von Koch steht, abgesehen vom begrenzten Raum für die Ausführungen, vor der Schwierigkeit, dass ich dem Grundduktus seines Beitrags in Vielem zustimme und die Argumentation als schlüssig empfinde. Ich teile die Kritik am metaphysischen Zeit- bzw. Ewigkeitsbegriff, insofern dieser als nunc stans konzipiert wird, ebenso die Kritik an einem leeren chronologisch-physikalischen Zeitkonzept. Beide bedeuten eine Abstraktion von der von Koch so bezeichneten nichtchronologischen A-Zeit, die als die ursprünglichere Zeit zu betrachten ist. Koch argumentiert dabei in Anlehnung an die Handlungstheorie von Aristoteles, dass die drei Zeitmodi nicht auf pure Gegenwärtigkeit zu reduzieren sind, da sie existenzielle Entsprechungen im Dasein haben. Weiters hat er Heidegger im Blick, wenn er von einem Ineinander der drei Zeitmodi spricht, wobei keiner auf den anderen reduzierbar ist, will man nicht in ein uneigentliches „Man“ zurückfallen.

Für die Kritik eines quantitativ-mathematischen Zeitverständnisses könnte man schon an Leibniz anschließen, der in seiner Monadenlehre gezeigt hat, dass sich das Seiende nicht in einem Raum-Zeit-Behälter befindet, sondern sich, um einen geglückten Terminus von Husserl zu verwenden, *zeitigt*. Stärker noch als Koch dies in seinem Beitrag anspricht, kann darauf hingewiesen werden, dass sowohl das metaphysische nunc stans als auch der physikalische Chronos (zumindest im Verständnis der klassischen Physik und insoweit die Zeit der rein quantitativ bestimmten von Koch so genannten C-Zeit entspricht) subjektlose und alteritätslose Zeitkonzeptionen bezeichnen. Die pure Präsenz verobjekti-

viert das Sein, schließt es in meine Allmachtsphantasien ein („Ich“ als äußerlicher Beobachter und Voyeur) und ist dabei nicht in der Lage, das Andere in seiner Unableitbarkeit und der untrennbar damit verbundenen Zukünftigkeit zu empfangen. Damit immunisiert sich dieses Zeitkonzept gegen den Anderen und überblendet nicht nur die Voraussetzung gelingender Praxis (und wahrer Theoria), sondern abstrahiert von der Zeit überhaupt. Existenziell haben die Vorstellung eines *nunc stans* der Ewigkeit, in das alle Zeit zurückgeht und eines immerwährend alteritätslos weiterlaufenden Chronos die Sistierung der endlichen Existenz gemein. Dies mag auf dem ersten Blick harmlos klingen, die Monstrosität dieser Vorstellung liegt aber darin, dass der „zeitlose“ Mensch sich unverletzlich wähnen müsste und dabei übersieht, dass seine Berührbarkeit durch den als endlich erkannten Anderen die gesamte Geistigkeit unserer Welt ausmacht. Daher wird jede theologische Ewigkeitskonzeption nicht die Zeit als Durchgangsstadium zur Ewigkeit zu betrachten haben, sondern mindestens ebenso sehr die Ewigkeit als Moment der Zeit denken müssen. Dabei werden die Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft weder in eine „zeitlose“ Gegenwärtigkeit wie in die von Koch so bezeichnete C-Zeit zurückgehen können noch werden sie einfach auf ein chronologisches „Früher“ und „Später“ zu reduzieren sein.

Es wäre reizvoll, einige naturphilosophische Überlegungen zur Frage der Zeit anzuführen, da eine der Hauptaporien heutiger theologischer, aber auch philosophischer Zeitdiskussion in einem völligen Auseinandertreten von existenzialen und naturphilosophischen Zeitbestimmungen besteht<sup>1</sup>. Denn tatsächlich findet sich die heutige Eschatologie ratlos vor der Frage, wie sich ihr Begriffsinstrumentarium mit modernen Kosmologien vermitteln ließe. Diese werden ignoriert unter Ausweichen in einen rein existenzial-anthropologischen Zeitbegriff, oder es werden kosmologisch-evolutive Zeitvorstellungen ungebrochen übernommen, in denen Gott und die Ewigkeit in eine unendliche, das Leben letztlich nicht

mehr tangierende Ferne rücken. Dagegen wäre es von Bedeutung, bereits im Anschluss an Leibniz (und im Gefolge davon Kant, Hegel, Schelling, Heidegger, Merleau-Ponty u. a.) aufzuzeigen, dass die Zeit nie mechanistisch an den Objekten des Seins „vorbei“ abläuft, d. h. nicht die leere Form ist, in die dann kausal ablaufende Prozesse eingefügt werden, sondern immer schon in eine Bewusst-Seins-Struktur<sup>2</sup> bzw. Geiststruktur eingebunden ist. Mit anderen Worten: Jedes nicht technisch hergestellte Seiende (und damit rein Zusammengesetzte) besitzt eine „Eigenzeit“, die niemals (vollständig) in einen chronologischen Mechanismus (der, wie Leibniz gezeigt hat, lediglich eine Art modellhafter Rekonstruktion der dem Bewusst-Sein innewohnenden Kontinuität und Gesetzmäßigkeit als Bedingung jeder Selbstidentität ist, wobei im Anschluss an Kant verdeutlicht werden könnte, dass die Zeitrichtung als Moment der Zeit unseren Erfahrungsraum überhaupt erst für Freiheit zu öffnen vermag) abbildbar ist. Es wäre in diesem Zusammenhang sogar zu fragen, ob es tatsächlich aus naturphilosophischen Gründen haltbar ist, Naturgesetze als zeitlich invariant zu setzen oder ob nicht vielmehr der Natur bzw. dem Universum, insofern sie/es Moment des Geistes ist, jenseits einer kosmologischen, biologischen und anthropologischen auch eine physikalische Geschichte zukommt. Da uns diese Fragen aber von den Ausführungen von Koch zu weit weg führten bzw. auch in anderen Beiträgen des Symposions diskutiert werden, möchte ich mich im Wesentlichen auf eine These Kochs beziehen. Sie lautet, dass sich die nichtsukzessive, „temporale“ A-Zeit, in der die Sukzession nur ein Moment ist und sich die drei Zeiten durchdringen, in zwei Varianten konzipieren lässt, nämlich vom Standpunkt der Endlichkeit – Kronzeuge dafür ist Heidegger – und vom Standpunkt der Unendlichkeit. Was die Kronzeugenschaft letzterer Konzeption betrifft, nennt A. F. Koch explizit Proust (darüber noch später), wobei implizit auch an Hegel gedacht werden könnte.

Meine Ausführungen bzw. Fragerichtungen, auf die ich mich im folgenden Beitrag fokussieren will, lauten:

1. Heidegger ist auch meiner Meinung nach ein Vertreter des Denkens der A-Zeit vom Standpunkt der Endlichkeit, wie Hegel die A-Zeit vom Standpunkt der Unendlichkeit zu denken versucht. Dabei wird die Trennungslinie beider Auffassungen zu dis-

<sup>1</sup> Darin liegt meiner Ansicht nach das Weiterführende von Hegel gegenüber Levinas, aber auch Heidegger. Levinas denkt die Zeit von der Alterität her, ohne aber eine Verbindung von Naturzeit und existenzieller Zeit im Blick zu haben. Sollte es daher möglich sein, im Anschluss an die spekulative Philosophie Hegels, wie sie dieser in der „Phänomenologie des Geistes“ und der „Wissenschaft der Logik“ vorgelegt hat, die Alterität als zentrale Kategorie einer Zeitkonzeption aufzuweisen, d. h. aber auch zu zeigen, dass in den genannten Hegelschen Hauptwerken das Begreifen des Seins nicht dessen völlige Durchsichtigkeit, sondern dessen „Freilassen“ (von unseren noetischen Einrahmungen) bedeutete, wäre vielleicht die Hegelsche Philosophie der Ausgangspunkt einer Zeitbestimmung, in der eine Vermittlung von Naturzeit und Geistzeit sowie von Zeit und Ewigkeit erfolgen könnte.

<sup>2</sup> Leibniz konnte in seiner Monadenlehre bereits aufzeigen, dass das Seiende nicht lediglich Objekt eines anderen Seienden ist, sondern ebenso sehr als innere Einheit in Analogie zu einem „Ich“ gedacht werden muss. Vgl. dazu K. Appel, *Zeit und Gott* 40–63.

kutieren sein, zunächst in einer Anfrage, ob das „Sein zum Tode“ der letzte Bezugspunkt unseres Daseinsentwurfes ist, vor dessen Hintergrund sich die Zeitekstasen durchdringen, oder ob nicht vielmehr, wie Koch andeutet, die *Praxis* über dieses Konzept hinausweist. An dieser Stelle wird sich auch vorentscheiden, ob Zeit und Ewigkeit überhaupt von einem rein individuellen Standpunkt gedeutet werden können.

2. Koch nimmt Proust als Kronzeugen für eine Konzeption der A-Zeit von einem Standpunkt der Unendlichkeit. Dabei wird zu diskutieren sein, ob Unendlichkeit ein „Einholen“ der Zeit im Sinne eines Identifikationsaktes meint, was bedeuten würde, dass die Unendlichkeit eine Art existenzieller Entgrenzung und wenigstens momenthaft-mystischer Einswerdung mit der Zeit bedeutete oder ob sich die Unendlichkeit erst durch die Alterität anzeigt. Dann stünden wir vor der scheinbaren Paradoxie, dass erst durch die Erfahrung einer radikalen Endlichkeit, verbunden mit einem Sich-Aussetzen der Befremdlichkeit des Begehrens des Anderen „Unendlichkeit“ und „Ewigkeit“ erahnbar wäre. Man könnte dies auch dahingehend zum Ausdruck bringen, dass erst im Verzicht auf einen gesicherten („absoluten“) Ort, d. h. im Verlassen letzter noetischer Sicherungen, das Andere aufgenommen werden kann. Meiner Auffassung nach könnte diese Struktur in einer Auslegung Hegels gefunden werden, die in seinen Hauptwerken eine Radikalisierung der Wissenskritik Kants zu sehen vermag, und natürlich auch in Bemühungen von Levinas u. a., denen J. Wohlmuth nachspürt. Ich werde mich im Folgenden an einigen Gedankengängen von H.D. Bahrs Buch „Die Sprache des Gastes“ orientieren, der auf äußerst reichhaltige Weise dem „Gast“ nicht nur in großen Schriften der Weltliteratur nachspürt, sondern auch viele Gedankengänge von Kant, Heidegger und Hegel aufnimmt. Die Rede vom „Gast“ hat nämlich den Vorteil, noch nicht so strapaziert zu sein wie Hegels „absoluter Geist“ oder Levinas' „Alterität“, dazu bleibt in ihr der politische Kontext gewahrt, was gerade in der xenophoben europäischen Gesellschaft wichtig ist. Des Weiteren rückt er sprachlich gesehen in die Nähe des Wortes „Gott“ und bezeichnet dazu auch eine zutiefst biblische Kategorie. In diesem Sinne soll also gezeigt werden, dass es das Phänomen des Gastes ist, welches uns auf die Spur der Konzeption der Ewigkeit im Sinne der A-Zeit führt. Meines Erachtens wird sich herausstellen, dass die Ewigkeit immer das Moment der Zeit mit sich führt, die sie als Gabe des „Gastes“ empfängt, und sich die Zeit in ihrer Präsenz in der Spannweite von radikaler Offenheit (Zeit als Eschaton; Zukunftsdimension der Zeit) und nie im Sinne eines Anwesens ge-

wesener und damit ewig uneinholbarer Vergangenheit (Zeit als Proton, Vergangenheitsdimension der Zeit) enthüllt.

3. In einem dritten Schritt soll schließlich die These angedeutet werden, dass es die Eucharistie ist, in der sich diese hier angedeutete Struktur zeigt, d. h. dass sie der Ort ist, wo wir die Ewigkeit in Empfang nehmen.

### 1. Heideggers Zeitkonzeption und deren Unvollständigkeit

Heideggers Zeitkonzeption lässt sich in Abhebung zu Leibniz lesen, der in vielerlei Hinsicht der Ahnherr aller Philosophen und Theologen ist, die sich in der kontinentaleuropäischen Tradition verstehen. Bei Leibniz gibt es, wie oben angedeutet, keine Subjekte, die eo ipso als Objekte in einem sie umfassenden Raum-Zeit-Behälter existieren, vielmehr ist jedes Subjekt (Monade) als Subjekt-Objekt Spiegel des gesamten Universums.<sup>3</sup>

Dabei gibt es zwei Eckdaten, durch die die Monade „geschlossen“ ist, d. h. eine innere Einheit hat, nämlich die Geburt und den Tod: Mit jeder Monade bringt sich das Universum in einer bestimmten Perspektive (in einem bestimmten Gesetztsein) zur Welt. Das Universum ist auf diese Weise reine Perspektivität. Generell gesagt sieht man in diesem Konzept den Primat der Sohnschaft, des Gesetztseins gegenüber einem Ursprungdenken, da gerade der Ursprung jeder Monade darin liegt, bezogen zu sein auf Anderes. Hegel bringt diesen Gedanken, der von Leibniz – der noch dem Diskurs des Ursprungs verhaftet war – noch nicht in all seinen Konsequenzen weitergedacht wurde, auf den Punkt, wenn

<sup>3</sup> In den Jugendschriften Hegels stößt man auf eine bedenkenswerte Transformation der Leibnizschen Konzeption: Der junge Hegel verändert die Leibnizsche Subjekt-Objekt-Relation hin zu einer Subjekt-Subjekt-Objekt-Relation. Das Bemerkenswerte an diesem Gedanken besteht darin, dass durch ihn die Objektivität aus der Inter-subjektivität abgeleitet werden kann. D. h., unsere Begegnung mit den Objekten, unser Weltbezug zu ihnen leitet sich aus der spezifischen intersubjektiven Struktur einer Gesellschaft, Kultur bzw. Sprache her, sodass die „Objektwelt“ sozusagen der vergegenständlichte Weltbezug ist. Diese Intersubjektivität darf aber nicht dahingehend missverstanden werden, dass endliche Subjekte einander gegenüberstünden, vielmehr lebt jede Form von Intersubjektivität aus einer geistigen Vorgabe, die niemals herstellbar und „umgreifbar“ (verobjektivierbar) ist. In Bezug auf die Zeit bedeutet dies, dass die Zeit der geistige Weltumgang (d. h. die Epoche bzw. der Kairos oder das Bewusst-Sein) ist, aus dem heraus der Mensch seine Welt wahrnimmt. Aus theologischer Perspektive könnte man sagen, dass die Zeit der Gang des Menschen zum Menschen in einer bestimmten Epoche ist, in der ihm Gott immer schon vorausgegangen ist. Oder pointierter formuliert: *Die Zeit ist der Irrgang des Menschen zum Menschen, in dem Gott dennoch bei ihm war und ihn zur Umkehr eingeladen hat.*

er am Übergang von der Wesenslogik zur Begriffslogik festhält, dass „das Anundfürsichsein Gesetzsein“ ist, d. h., dass das „Sein bei“ bzw. „Sein durch (den Anderen)“ die höhere Kategorie gegenüber jeder Selbstsetzung ist. Die Zeit spielt auf diese Weise eine konstitutive Rolle und ist ursprünglicher als die zeitlose „arche“. Auch in Bezug auf das „Ich“ wäre zu sagen, dass sich dessen Freiheit nicht in der Willkür eines Selbstanfangs manifestiert, sondern fundamentalen Antwortcharakter auf ein Geschehen hat, welches keinen positivierbaren Anfang und kein positivierbares Ende, also radikal zeitlichen Charakter besitzt.

Mit dem Tod jeder Monade vollzieht sich nach Leibniz der Übergang in die Ewigkeit. Anders gesagt: Durch den Tod erfolgt ein Abschluss und eine (Lebens-)Ganzheit, eine definitive Existenz der Monade. Heidegger, in vielem Kants kritische Aufnahme von Leibniz weiterdenkend, macht dagegen geltend, dass uns ein solches Ganzes einer Biographie verwehrt ist, und zwar auf Grund der Uneinholbarkeit des Todes. Im Grunde genommen leugnen die chronologische Zeit ebenso wie metaphysische Zeitkonzeptionen das *Sein zum Tode*. Der Man-Tod ist der, in dem eine Einrahmung des Lebens in biographischen Eckdaten erfolgt, erfasst man aber die eigentliche Existenz, so gibt es einen Abschluss in diesem Sinne nicht. Im Zusammenhang damit sei mir auch eine kleine Nuancierung gegenüber dem Vortrag von Koch erlaubt: Im strengen Sinne gibt es keine Daseinsganzheit bei Heidegger und auch keine fixierbare Grenze. Das häufig gebrachte Argument, dass man in der Identifizierung einer Grenze immer schon über diese hinaus sei, trifft nicht auf Heidegger zu, da der Tod jenes Ereignis charakterisiert, welches durch keine Chronologie im eigentlichen Sinne erfasst werden kann. Er ist die absolute Schranke des Daseins, die kein Ende bezeichnet, sondern vielmehr negativ gefasst werden muss als Unmöglichkeit einer vollkommenen Selbsterfassung (daher spricht Heidegger auch nicht von einem „Ich“, sondern vom „Dasein“). Gerade aber dieses Durchdringen jedes Augenblicks (und die Zeit lässt sich eigentlich in diesem Auszustand keine Sekunde lang auf Augenblicke festlegen) durch den Tod verunmöglicht es, den Tod überhaupt noch substantivisch auszudrücken. Der Tod ist „Sein zum Tode“, die Möglichkeit des Daseins ist die Übernahme der Sterblichkeit und der Endlichkeit (es geht hier also nicht um bestimmte ontische Möglichkeiten, aus denen der Mensch dann eine wählt), d. h. das Wissen darum, dass es keinen Endpunkt gibt, ohne deswegen in eine fortlaufende Sukzession (Zeit B) ausweichen zu müssen. In der Möglichkeit dieses Seins-Zu durchläuft der Mensch zeitliche Ekstasen: Ur-

sprung darin ist das Moment der Zukunft, da in der durch den Tod markierten Endlichkeit weder die Gegenwart als ungebrochenes Sein (auch nicht als abschließende Selbst-Reflexion) noch die Vergangenheit als Verfügbares betrachtet werden können. *Vergangenheit* heißt Übernahme der Endlichkeit (der „Schuldigkeit“, wie Heidegger sich auch ausdrückt) bzw. Faktizität einer durch das Sein-zum-Tode markierten Welt, *Gewärtigen* (Sein bei) meint eine Form der Begegnung mit dem Sein, welches von uns nie vollkommen entschlüsselt und fixiert werden kann. Und die *Zukunft* ist eben nicht das Daseinsganze im Auszustand, sondern die *Ekstasis* der Endlichkeit, des Seins-Zu, womit ein Transzendieren ohne Transzendenz markiert ist, eine Zeit, in der sich jede Ewigkeit als „Uneigentliches“ verflüchtigte. Heidegger meint, mit diesen Bestimmungen der Singularität des Daseins gerecht zu werden, und wenn sich nach Heidegger wohl ein Sinn von Zeit ausmachen lässt, dann genau in der Treue zum Singulären. Betrachtet man dieses Konzept näher, kann man die Vermutung anstellen, dass Heideggers Hauptwerk „Sein und Zeit“ tatsächlich *das* ernstzunehmende atheistische Werk des 20. Jh. ist, wengleich man wohl einschränkend einräumen muss, dass es in vielem überraschend nahe an das Zeitkonzept von Kohelet gerät (zumindest wenn man der Interpretation von L. Schwienhorst-Schönberger folgt). Man kann Unbehagen gegen dieses Konzept äußern, weil die Frage nach dem Leid zu kurz käme („Wäre es denn etwas Bewältigbares?“, würde Heidegger vielleicht entgegnen, womit sich eine Diskussion in Gang setzte, auf die wir hier nicht eingehen können) und monieren, dass Natur- und Weltzeit, auch Geschichte keine adäquate Berücksichtigung fänden (so Ricoeur, der darauf hinweist, dass die kosmische Zeit und die erlebte Zeit eine Vermittlung durch die Geschichte benötigen; vor diesem Hintergrund führen die Konzeption der Zeit als Bewusst-Sein des jungen Hegel, aber auch Kants dritte Kritik möglicherweise weiter). Vor allem aber kann man fragen, ob sich *Praxis* in der Übernahme der eigenen Endlichkeit erschöpfen kann oder nicht vielmehr Antwort auf eine *das Einzelne/den Einzelnen übergreifende* und dabei sich nicht völlig entbergende Vorgabe (eines ethisch-konnotierten Anspruchs) ist, in deren Vermittlung der Tod, die Zeit, die Ewigkeit erst adäquat zur Sprache kommen können. Fragen wir, bevor wir unsere Kritik fortführen, mit Bezug auf Heidegger: Ist das Schauen (Theoria) der Singularität, die Übernahme der Endlichkeit, die nach Heidegger Zeit erst aus der chronologischen Uneigentlichkeit heraussetzt und ein Moment erahnen lässt, in das sich alle Vergangenheit versammelt und welches in seiner Fülle über jede festhaltende Prä-

senz hinausgeht, an das Phänomen des Seins zum Tode gebunden? Im Vortrag von Koch gibt es eine Bezugnahme auf einen der größten Denker des 20. Jahrhunderts, nämlich auf Proust, der sogar zum Kronzeugen eines Denkens der A-Zeit vom Standpunkt der Unendlichkeit wird. Dabei klingen Passagen an wie die folgende: „[...] eine Sache, die wir zu einem bestimmten Zeitpunkt sehen, ein Buch, das wir lesen, bleibt für immer nicht nur mit dem verknüpft, was um uns her vorhanden war, sondern ebenso treu bleibt es verbunden mit dem, was wir damals waren. [...] Sehe ich aber ein Ding aus einer anderen Zeit vor mir, so wird ein junger Mann erstehen.“ (Proust 3971) Die Frage, die ich dagegen stellen will, ist, ob sich nicht auch bei Heidegger ein von ihm nicht ausgeführtes Moment findet, welches seine reduktionistische Zeitkonzeption, in der die Ewigkeit tatsächlich sinnentleerter Grenzbegriff ist, zu vervollständigen vermag, und ob wir dabei nicht auf eine Ewigkeitskonzeption stoßen, die eine allgemeinere Dimension hat als das persönliche Erleben von Prousts Protagonisten „Marcel“, da in ihr Alterität „mitschwingt“? Denn Proust kennt wohl die Ekstase des Augenblicks, in dem sich die Zeiten versammeln und durchdringen, doch unterscheidet er sich darin wirklich von Heidegger? Wäre er nicht vielmehr dessen literarische Entsprechung? Vielleicht gibt es den Unterschied, dass bei Proust im Gegensatz zu Heidegger eine mystische Vereinigung mit dem als Zeit verstandenen Sein wenigstens momenthaft möglich ist, aber es bleibt offen, ob nicht die Absenz einer letzten Vereinigung den Weg zur eigentlichen Unendlichkeit bahnt ... Und dann wäre die Frage, ob nicht der Mangel und die „Zeitbedingtheit“ an Heideggers Schrift (wenn man hier hoffärtig von „Mangel“ sprechen will) darin liegt, dass er diese Absenz als Anlass nimmt, den Mythos des antiken Heros und dessen Einsamkeit wieder aufleben lassen zu wollen, anstatt den Ruf in eine niemals umgrenzbare Verantwortung füreinander zu hören, den Ruf in eine je größere Bundestreue<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Eine der bis heute gültigen Analysen über die fundamentale Bedeutung des Bundesgedankens gegenüber dem Ursprungsdenken des Mythos und der Ontologie bietet der Religionsphilosoph Klaus Heinrich in „Parmenides und Jona“. In diesem Buch zeigt sich nicht zuletzt auch eine implizite Kritik an Heidegger, der diesen Gedanken in seiner Ablehnung des jüdisch-christlichen Erbes nie aufnehmen konnte. Auf andere Weise wird der Bundesgedanke kongenial im Paulusbuch „Die Zeit, die bleibt“ von Agamben entfaltet.

## 2. Die Zeit des Gastes

Heidegger konnotiert offensichtlich die Ethik und den Bundesgedanken mit jüdisch-christlicher Tradition und diese wiederum mit der Seinsvergessenheit (also der Vergessenheit des Seins zum Tode), die direkt in die Funktionalisierung unserer Welt führte (auch das perennierende Sollen ist diesem Zugang geschuldet, wie Koch in seinem Vortrag dargelegt hat). Wie angedeutet, begibt sich Heidegger dadurch der Möglichkeit, die Zeit vollständiger und damit phänomenaler zu denken. Allerdings soll seine Philosophie nicht einfach verabschiedet werden, da die Frage bleibt, ob Heidegger mit dem Aufweis der Endlichkeit des Daseins angesichts des „Seins zum Tode“ nicht etwas Gültiges gesehen hat. Es bliebe also zu untersuchen, ob nicht Heideggers Wissen um die Unmöglichkeit einer letzten Durchschaubarkeit des Seins (wobei diese Unmöglichkeit nicht als Defizienz anzusehen ist!), d. h. seiner Darlegung der Unmöglichkeit einer absoluten Selbstpräsenz und Selbstdurchsichtigkeit, wichtige Hinweise für ein Denken der Alterität bieten könnte<sup>5</sup>. An den Vortrag von Koch anknüpfend gefragt: Gibt es einen Weg von der Analyse des Daseins hin zu einem Denken der Ewigkeit? Kann eine nichtsukzessive Ewigkeit gerade in Weiterführung Heideggers angedacht werden? Gibt es also, mit anderen Worten, eine Möglichkeit, von der absoluten Vereinzelung des Daseins zu einem allgemeineren, das einzelne Dasein übergreifenden Gedanken zu kommen?

Beim Versuch, eine Antwort auf diese Frage zu geben, sei zunächst in Erinnerung gerufen, dass ein entscheidendes Moment bei Heidegger die *Unheimlichkeit* darstellt. Dadurch, dass es nicht möglich ist – auch nicht perennierend –, zu einem geschlossenen Ganzen, zu einem Abschluss zu kommen, gibt es keine letzte Ein-

<sup>5</sup> Ich meine allerdings in einer etwas von Koch divergierenden Hegeldeutung, dass bereits Hegel in seinen spekulativen Hauptwerken, die letztlich als große Auseinandersetzung mit Kant zu lesen sind (womit sie mit Heideggers frühem Werk übereinkommen), eine ähnliche Erkenntnis wie Heidegger hatte. Was gewöhnlich übersehen wird, ist die Tatsache, dass Hegel, wie sich etwa in der Haupteinleitung zum Religionskapitel der „Phänomenologie des Geistes“ zeigt, gerade der Religion vorwirft, die Wirklichkeit in ein alles umschließendes „Kleid“ einzusargen und damit das Andere (in seiner Endlichkeit, deren Verzeihung die Substanz des Gewissens ist!) nicht frei (und d. h. in seine Zeit) zu entlassen. Im Unterschied zu Heidegger sistiert Hegel aber gerade das Christentum und die damit verbundene Ethik nicht, vielmehr ist für ihn das Christentum die Religion, in der offenbar wird, dass sich Gott selber zum Endlichen entschließt und die wahre Unendlichkeit in dem („absoluten“, d. h. von seinen Geltungsansprüchen befreiten) Wissen der ewig gültigen Dignität des Endlichen und des damit verbundenen Verzichts auf einen letzten Selbstbesitz liegt.

heit, in die das/ein Ich treten könnte, kein nunc stans, kein totales System, keine letzte Beheimatung an einem fixierbaren Ort. An diesem Punkt möchte ich innehalten und vorschlagen, diese Unheimlichkeit anhand des „Phänomens“ (oder besser eigentlich des *Ereignisses*) des *Gastes* etwas näher in den Blick zu nehmen. Der Gast, so alltäglich er uns vorkommen mag, bezeichnet nämlich Sonderbares: Zunächst ist auffällig, dass dieses Wort (welches im Griechischen und Hebräischen synonym mit dem Fremden verwendet wird) keinen Begriff bildet. Denn es ist weder verneinbar noch lässt sich daraus ein Adjektiv bilden („gastlich“ wäre der Gastgeber!), wodurch es in ganz eigenartige Nähe zum Wort „Gott“ tritt („göttlich“ als Prädikation ist eigentlich ein Unfug) und vielleicht auch zum Wort „Zeit“ (kann die Zeit verneint werden, ist sie zeitlich?). Die Nähe des Gastes zum Wort Gott wurde von den Alten erahnt, wenn bei ihnen das Gastrecht das Heiligste aller Rechte war und eine Verletzung des Gastes gleich der Verletzung des Sacrum dessen völliges Verschwinden nach sich zog. Die Bedeutung des speziellen Status des Gastes oder das Wissen darum, dass sich der Gast nie vollständig zur Bedeutung gibt, brachte sich auch dadurch zum Ausdruck, dass der Gast nicht identifiziert werden durfte, d. h. er wurde, wie sich nicht zuletzt auch in der wunderschönen Perikope Gen 18 wahrnehmen lässt<sup>6</sup>, nicht nach seiner Herkunft gefragt, weil jede Identifikation ihn begrenzt und zum Eigenen oder Fremden (zum „X“, zur auszufüllenden Leerstelle des Xenos) macht. In diesem Zusammenhang ist es von großer Bedeutung, dass der Gast nicht dem Eigenen angehört, aber auch nicht das exterritoriale Andere des Eigenen ist. Er entzieht sich damit dem Gegensatz von Transzendenz und Immanenz. Von Interesse ist weiters, dass uns die „Indoeuropäischen Institutionen“ darauf aufmerksam machen, dass die Wurzel des Wortes Gast, nämlich „hosti-pet-s“, auch dem Wort „ipse“ zugrundeliegt, und auch die Nähe zum Wort „Geist“ gibt zu denken. Ich kann an

<sup>6</sup> Es ist fast eine Tragik, dass die Einheitsübersetzung diese Perikope „Gott zu Gast bei Abraham“ betitelt. Denn mit diesem Titel wird gerade die subtile Verbindung von „Gott“ und dem „Gast“, die sich erst angesichts einer Verheißung als Antwort auf die Gastlichkeit Abrahams entschlüsselt, positiviert. Dass es in dieser Perikope genau um die Ethik des Gastes geht, zeigt die anschließende Erzählung vom ungastlichen Sodom, in der es um die Profanierung und damit Aufhebung des Gastes geht. Im Übrigen sei auch noch die Anmerkung erlaubt, dass der Titel „Gott zu Gast“, der dieser Perikope gegeben wurde, dem antiken Denken massiv widerspricht. Denn die Grundfrage war nicht die nach der Herkunft oder dem Namen, sondern die Frage, ob man es mit einem Sterblichen oder einem Gott zu tun hat. Gerade diese Frage stellt Abraham nicht, weil Gott nicht jemand ist, der sich präsentierte, sondern in der Gabe des Gastes mitteilt ...

dieser Stelle nicht näher ausführen, warum meiner Meinung nach das Ereignis des Gastes eine der Schlüsselkategorien der Bibel ist<sup>7</sup>. Auf alle Fälle beginnt biblische Geschichte im strengen Sinne damit, dass Abraham Fremde erfährt und als Gastgeber die Gabe des Gastes, nämlich die Verheißung des Landes, der Gastfreundschaft erfährt, und biblische Zeit endet mit der Eröffnung (Apokalypse) des Untergangs der gastfeindlichen Mächte und der Eröffnung der Stadt mit den offenen Toren (Offb 21) sowie dem Wissen, dass ER uns im Gast begegnet sein wird (Mt 25).

Kann nicht die Unheimlichkeit, die Heidegger aus dem Sein zum Tode ableitet, und die damit verbundenen Zeitekstasen mit der Figur des Gastes verbunden werden – ohne, dass damit die Zeit im Sinne einer unbezügelten Endlichkeit ausgelegt werden muss? *Ist das Dasein also nicht primär zum Tode, sondern zu Gast* – und ist nicht dieses Zu-Gast-Sein fundamentaler auch als die Selbstbezüglichkeit des Ichs?<sup>8</sup> Wird sich vielleicht in diesem Zu-Gast-Sein der Sinn der Zeit entbergen? Ist es vielleicht die „Lücke“ (das G(e)-Lück), die der Gast in das Eigene schlägt, die Leben und Zeit eröffnet (tatsächlich wäre eine lückenlose C-Zeit ebenso wie ein nunc stans schlechthin bedeutungslos)? Ich hoffe, Proust und seinem Hauptwerk „Die Suche nach der verlorenen Zeit“ nicht Gewalt anzutun, wenn mir der Gedanke kommt, dass der Ich-Erzähler von Proust Gast und Gastgeber der Zeitgestalten ist und darin momenthaft Unendlichkeit erfährt. Wenn wir also das Zu-Gast-Sein gegenüber dem Sein zum Tode akzentuieren, wer ist der Gastgeber? Nähern wir uns dieser Frage, bevor wir vorschnell in Identifizierungen verfallen, die den Gast zum Verschwinden brächten, indirekt: Von alters her ist es Brauch, dass der Gast ein Geschenk bringt. Was aber ist diese Gabe des Gastes? Ist es nicht er selbst und passiert damit nicht eine eigenartige Ver-

<sup>7</sup> Demnächst wird ein Aufsatz unter dem Titel „Die Gabe des Gastes“ veröffentlicht, in dem versucht wird, die Gastlichkeit als zentrale biblische Kategorie aufzuzeigen.

<sup>8</sup> Die Sprache zeigt dieses Phänomen einer Vorgängigkeit an. Bevor wir „Ich“ sagen, sind wir bereits Angesprochene und Teilnehmer bzw. Gäste eines sprachlichen Geschehens, welches wir uns aneignen, ohne es je besitzen zu können. Zu verweisen wäre auch darauf, dass der „Andere“ im Sinne des wirklich substanziellen Geschehens nicht objekthaft zu fassen ist (dies ist eine ganz wichtige Konsequenz aus Kants „Paralogismus der reinen Vernunft“, der von Hegel und Levinas weitergedacht wird) und als „Nicht-Objekt“ unser Wissen immer schon in einer Vorgängigkeit bestimmt hat, der gegenüber jede Rede Antwortcharakter hat. Ohne dies näher ausführen zu können, eröffnet diese Vorgängigkeit eine Zeitstruktur, die an die des Mythos erinnert. Denn sie erinnert an „das, was es war zu sein“ (um Aristoteles' kongeniale Aufnahme des Mythos in die Philosophie zu zitieren), an eine Zeit, die niemals präsent war, deren Botschaft, die hier als Botschaft der Gabe des Gastes angedacht werden soll, das Zeugnis einer Aufnahme des Gastes erfordert.

kehrung, dass auf diese Weise der Gast zum Gastgeber wird, wie es Abraham erfahren hat? Dies hätte dann die Bedeutung, dass wir uns zum Gast des Gastes (um)wenden ...

Ich möchte nach diesen Gedanken nun eine Verbindung mit den Ausführungen von Koch über das Glück, das gelingende Leben, die Praxis und auch über den Primat der Wirklichkeit suchen. Das Einräumen der Möglichkeit des Gastes, die Annahme der Gabe des Gastes, die eine Eröffnung im Raume meines Versuchs des lückenlosen Selbstbesitzes darstellt, ist Praxis im ursprünglichsten Sinne, insofern sie ihren Sinn in ihr selber hat, gleichzeitig eine Theoria, insofern der Gast eben nicht dem identifizierenden und urteilenden endlichen Blick ausgesetzt werden darf. Es ist die Zu-Kunft des Gastes, die ursprünglicher ist als jeder Augenblick; SEINE Präsenz steht vor jedem Selbstanfang, vor jeder primordiale Einheit und es ist SEINE Erzählung (d. h. die Erzählung einer Begegnung oder auch Nichtbegegnung im Zeichen der Gastlichkeit), die uns Räume eröffnet und, um auf eine Bestimmung des Hauptvortrags zurückzukommen, Lust und Unlust mit sich bringt.

Bevor ich den letzten Punkt anreißer, noch ein genauerer Blick auf die Gabe des Gastes: Es wurde angedeutet, dass sich die Räume des Gastes da eröffnen, wo wir darauf verzichten, einen eigenen Ursprung gegen IHN zu usurpieren, uns von einem gesicherten Fundament aus abzugrenzen, wo wir also, um mit Hegel zu sprechen, die Erfahrung einer „Umkehr“ des Bewusstseins machen. In dieser Erfahrung werden wir selber zu Gästen des Gastes, der uns als Gabe sein Begehren und die damit verbundenen Erzählungen mitbringt. Wir erleben die *Befremdlichkeit* des Begehrens (der Not, der Ausgesetztheit und Heimatlosigkeit) des Gastes (dessen Begehren nie in unserem Erwartungshorizont aufgehen wird) und werden damit zu Gästen SEINER Frage, SEINER Anspruchs. Um also auf einen Grundgedanken des Hauptvortrags zurückzukommen, so würde ich vermuten, dass der eigentliche Blickwechsel von Endlichkeit und Unendlichkeit in Bezug auf das Zeitkonzept nicht zwischen Heidegger und Proust stattfindet, sondern da, wo die individuelle Erfahrung verlassen werden muss und die *Befremdlichkeit des Begehrens des Anderen* und die damit verbundene *Erzählung und Zeitstruktur in den Vordergrund rückt*. Diese Zeitstruktur genauer betrachtend kann man sagen, dass jedem Logos bereits der Mythos, die Erzählung des Gastes zugrunde gelegen ist: Es ist die Universalität der Erzählung der Gastfreundschaft, die sich in dem Logos jeder Geschichte, die diesen Namen verdient, immer schon zu erzählen begonnen hat. In dieser Erzählung (in der Schelling auf hellsichtige Weise den Übergang von ne-

gativer und positiver Philosophie erahnt hat) liegt das „das, was es war zu sein“ des Aristoteles, der Mythos einer ewigen Vergangenheit, der das ursprüngliche Wort bezeichnet, in dem die Welt entsteht und nie ausgeschöpft werden kann. In ihr durchdringen sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in ihr ist also meines Erachtens nach die „A-Zeit, sofern sie vom Standpunkt der Unendlichkeit konzipiert wird“, zu finden.

### 3. Die Eucharistie als universales Gründungsereignis

Es wurde versucht, die universale Erzählung der Gastfreundschaft als Gründungsereignis des Seins anzudenken. Dabei kann von Hegel gelernt werden, dass dieses Ereignis abstrakt bliebe, wenn es sich nicht in der Geschichte personal vermittelte, d. h. wenn der absolute Geist („Gast“) nicht sinnlich anschaulich wäre. Ich möchte an dieser Stelle diese Gedanken, die im Vortrag von Koch aufleuchten, wenn er vom absoluten Geist als Einheit von Allgemeinem, Besonderem und Einzelem spricht, nicht weiterverfolgen, sondern nur darauf hinweisen, dass dies in einer nichtchronologisch zu verstehenden Zeit auch die Bedeutung hätte, dass (in Umkehr zu Platon) die Ewigkeit die Repräsentanz einer konkreten Erzählung der Gastfreundschaft bedeutet. Repräsentiert wird dabei nicht ein X, um dieses zu identifizieren, sondern die Vor-Gabe der Gastlichkeit selber, die sich in ihr zu erzählen beginnt. Ich denke, dass damit die Struktur der Eucharistie bezeichnet ist. In ihr repräsentiert sich die Vorgabe einer Gastlichkeit, in der ER sich selber als Gast gibt (vor diesem Hintergrund ist auch die Frage, ob die Eucharistie Gastmahl oder Opfer ist, bedeutungslos, da beides auf dasselbe Phänomen verweist). In ihr durchdringt sich also 1) die Erzählung der Gastlichkeit und des ihr widerfahrenden Leides, also Vergangenheit in ihrer Tiefendimension als Anamnese, 2) das antwortende Geschehen auf SEINE Präsenz (als Gast), die „gegenwärtiger“ ist, als wir uns selbst zu sein vermögen, also Gegenwart in ihrer Tiefendimension als Doxologie und 3) die Verheißung einer Zukunft, die nicht in einer Poiesis hergestellt wird, sondern als Natur und Geschichte, also letztlich Zeit wandelnde Ankunft des Gastes (im Letzten der Zeit als SEINER Gabe) durchzubuchstabieren ist ...

#### 4. Epilog: Gott und die Zeit

Dieser Epilog ist inspiriert durch einen dem Kongress folgenden Schriftverkehr mit A. F. Koch, in dem die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Zeit aufgeworfen wurde. Meine Auffassung lautet, dass man von Gott „vor“ der Schöpfung (Vater), Gottes ewiger Alterität (Sohn) u.ä. sprechen kann, dass allerdings der Ausgangspunkt jeder theologischen Rede von Gott in einem verbalen Gottesverständnis zu suchen ist. JHWH ist von seinem Ursprung her ein Verb und bezeichnet den, der sich erweisen wird als (und von daher kann dann konkretisiert werden: Jesus von Nazareth ...). Dies bedeutet, dass Gott radikal zeitliche Bedeutung hat. Gott ist nicht „vor“ aller Zeit, wie dies die klassische Metaphysik nahezulegen scheint, Gott ist auch nicht „in“ der Zeit, wie dies vielleicht manche Prozesstheologen zum Ausdruck bringen oder Hegels Geschichtsphilosophie (in der im Gegensatz zu den Hauptwerken der absolute Geist zum in der Geschichte zu sich kommenden Weltgeist nivelliert und damit vergötzt wird), sondern Gott IST die Zeit. Die Zumutung dieses Gedankens kann wohl nur dann von Missverständnissen, die in die Häresie führten, bewahrt werden, wenn deutlich gemacht wird, dass die Zeit, die ER selber ist, nicht mehr quantitativ-chronologischen Charakter hat, sondern von der Eucharistie her zu denken und kairologisches Ereignis ist (mit personaler Tiefendimension, insofern das Personsein zeitlich-verbal und die Zeit personal zu verstehen ist).

Ausgangspunkt eines verbalen Gottesverständnisses wäre nicht eine unmittlere Spekulation über Gott, sondern die denkerische Antwort auf die (Vor-)Gabe des Gastes, in der ER bei uns sein will. Diese Vorgabe, deren Repräsentation nicht im Sinne eines zu Fassenden, eines Abzuschließenden, eines X, an welches eine Annäherung und sei es im Unendlichen möglich wäre, verstanden werden darf, könnte mit der ewigen Vergangenheit des Vaters in Verbindung gebracht werden. Und wie der Gast selbst in seiner Präsenz und Gabe in einem gewissen Sinne der Abwesende bleibt, weil er nicht in der Sphäre des ihn Aufnehmenden aufgegangen ist, wäre der Vater in SEINER Abwesenheit „intensivstes“, alle Zeiten (Zeitmodi) versammelndes Anwesen im Zeugnis (der Gastlichkeit) des Sohnes (und wäre das Zeugnis dieser Abwesenheit nicht auch ein Ausgang, um sich der „Präsenz“ der Toten zu nähern, die in ihrer Unverfügbarkeit sich räumlichen und zeitlichen Indikatoren und damit jeder Verortung entziehen?), auf wel-

ches wir im Lob und im Versuch der Nachfolge antworten. Und wiese der Geist nicht in eine Zukunft, die (im Gegensatz zur chronologischen Zukunft) niemals Vergangenheit werden kann? Ist es nicht diese Zu-Kunft, in der die Welt im Letzten geschaffen ist? Verbindet sich damit nicht auch die Verheißung der gastfreundlichen Stadt, des neuen Jerusalems, der Stadt ohne zu schließende Tore (Offb 21,25)?

#### Literaturverzeichnis

- G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, Frankfurt 2006.  
K. Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008.  
H. D. Bahr, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig 1994.  
G. W. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden (stw 601–621)*, Frankfurt 1986.  
M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>17</sup>1993.  
K. Heinrich, *Parmenides und Jona*, Basel 1966.  
I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910ff.  
A. F. Koch, *Versuch über Wahrheit und Zeit*, Paderborn 2006.  
G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie (PhB 496–497)*, hg. von E. Cassirer, Hamburg 1996.  
E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996.  
M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966.  
M. Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Frankfurt 1955.  
L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, Freiburg/Basel/Wien 2004.  
J. Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn 2005.

---

ren und der Stellenmannigfaltigkeit Bezug genommen werden. Es müssten dabei Phänomene wie der Traum oder der Mythos berücksichtigt werden. Angedeutet soll aber die Frage sein, ob nicht die unverfügbare Abwesenheit als innerstes Anwesen jede Indikation transzendiert. Gott und die Toten wären auf diese Weise nicht „Omnipräsenz“ (im Sinne des *nunc stans*), sondern „vor“ aller Präsenz. Vielleicht könnte von hier aus auch eine Theologie des Gebets ihren Ausgangspunkt nehmen und ein Bedenken, was es heißt, dass die Lebenden (Kirche) Leib Christi und auch Leib der Toten sind.

<sup>9</sup> In diesem Aufsatz kann nicht auf das bei Koch angerissene Problem der Indikato-