Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 26 (1966)

Artikel: Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen

Autor: Pannenberg, Wolfhart

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883296

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen*

von Wolfhart Pannenberg

Zweideutigkeiten der Sprache verweisen manchmal auf problematische Sachverhalte. So steht es wohl auch mit dem Worte «erscheinen». Wenn wir sagen, ein Bekannter (oder ein bis dahin Unbekannter) «erschien» bei mir, um mit mir zu sprechen, dann besagt das soviel wie: er kam zu mir, er trat in meinem Umkreis auf, etwa in meinem Zimmer. Er schien nicht nur da zu sein, sondern er *war* wirklich dort. Indem uns etwas erscheint, scheint es nicht nur bei uns zu sein, sondern es ist wirklich da. Erscheinen und Dasein rücken hier sehr eng zusammen. Doch andererseits ist mein Bekannter auch dann noch da, wenn er nicht bei mir erscheint. Ob das sogar dann noch gilt, wenn er überhaupt nirgends erscheint, – ob mein Bekannter auch dann noch da wäre –, das ist allerdings zweifelhaft. Ich stelle diese Frage zurück. Jedenfalls fällt das Dasein meines Bekannten nicht mit seinem Erscheinen bei *mir* zusammen. So unterscheiden wir, was etwas an und für sich (oder auch: für andere) ist, von der Art, wie es bei und für uns erscheint. Dieser Unterschied liegt schon im Wort «erscheinen» selbst. Eben dasjenige, was an und für sich mehr ist, als was jeweils von ihm in Erscheinung tritt, erscheint bei mir. In diesem Sinne weist der Gedanke der Erscheinung nach Kant auf ein davon verschiedenes Ansichsein zurück, weil es ungereimt sein würde, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint[1]. Gemeint ist nicht nur, daß Erscheinung eine konkrete Bestimmtheit hat, vielmehr liegt es im Begriff von Erscheinung, daß sich in ihr etwas kundtut, was mehr ist als das, was von ihm erscheint. Die Zweideutigkeit des Wortes Erscheinung liegt also im Verhältnis des Erscheinens zum Sein begründet. Einerseits bedeutet Erscheinen soviel wie Dasein. Andererseits verweist die Erscheinung, als solche verstanden, auf ein sie übersteigendes Sein. Wie sind diese beiden Seiten der Bedeutung des

*) Die folgenden Ausführungen wurden am 2. 11. 1965 in Basel auf Einladung der dortigen Philosophischen Gesellschaft vorgetragen.

[1] KANT, *Kritik der reinen Vernunft.* 2. Vorw. B XXVII

Wortes zu vereinen? Oder fallen sie gänzlich auseinander, so daß die Einheit des beide verbindenden Wortes nur ein belangloser Zufall wäre?

I.

Wir wenden uns mit dieser Frage an die Geschichte des Denkens über Erscheinung. Hier dominiert, spätestens seit Parmenides und besonders unter dem mächtigen Einfluß Platons, die Tendenz, Erscheinung und Sein zu trennen. Die Welt der Erscheinung, der Doxa, gilt als Mischung von Sein und Nichtsein, minderen Ranges als das in sich bestehende Sein. Dieses stellt sich dem Platonismus dar als das Sein der Ideen, das sich nur unvollkommen in den Erscheinungen abbildet und der Sinneswahrnehmung unzugänglich bleibt, obwohl der Verstand es erfaßt. Das Sein gilt als in sich bestehend, ewig und unveränderlich; die Erscheinungen, in denen es sich abbildet, fügen ihm nichts hinzu. Es darf freilich nicht verschwiegen werden, daß diese Auffassung, die bei Platon selbst am entschiedensten im Phaidon und im Staat zum Ausdruck kommt, die volle Tiefe seines Gedankens der Idee nicht erschöpft. In der Idee als der geschauten Gestalt ist ursprünglich, wie besonders Julius Stenzel gezeigt hat, das Erscheinen mitgedacht; die Idee ist geradezu die *in* der Erscheinung aufleuchtende Gestalt, so wie die Idee der Schönheit im schön Gebildeten erfahren wird. Von solchem Ausgangspunkt her konnte die vollständige Trennung der Idee von ihrer Erscheinung für Platon nur eine Grenzmöglichkeit bedeuten; und er hat ihre Unhaltbarkeit in seinem Parmenides selbst dargetan: Werden Idee und Erscheinung voneinander getrennt, so bedarf es einer anderen Idee, um die Verwandtschaft der beiden ersten zu begründen. Ist aber die neue Idee als solche wieder getrennt von dem, dessen Gemeinsamkeit sie begründen soll, so bedarf es einer weiteren Idee, usf.[2]. Die Trennung zwischen Idee und Erscheinung, der von Aristoteles so heftig bekämpfte Chorismos, ist von Platon selbst als unhaltbar erkannt worden. Daß Platon ihn überwunden habe, läßt sich freilich kaum behaupten. Dazu scheint der Einfluß des eleatischen Seinsverständnisses bei ihm zu stark gewesen zu sein, hier besonders der Gedanke, daß das wahrhaft Seiende in seiner Unveränderlichkeit keines an-

---

[2] Parm. 132 a 6 ff. (die Idee der Größe und die großen Dinge) 132 c 9 – 133 a 2

deren zu seinem Sein *bedarf*[3]. So muß der Idee, als wahrhaft Seiendes verstanden, die Beziehung zur Erscheinung gleichgültig sein, und in dieser Selbstgenügsamkeit der Idee bleibt die Trennung von ihren Erscheinungen bestehen. Doch selbst Aristoteles hat sich, wie sein Gedanke der Substanz zeigt, der Suggestion des eleatischen Seinsverständnisses nicht ganz entziehen können. So wird verständlich, daß die Trennung des wahrhaft Seienden von der Erscheinung, die Vorordnung von selbstgenügsam in sich ruhenden Ideen oder Substanzen vor die Erscheinungswirklichkeit der sinnlichen Erfahrung, ein dominierendes Motiv in der Geschichte des Denkens blieb, wo immer der Gedanke der Erscheinung thematisch wurde. Demgegenüber bedeutete es schon viel, wenn die Beziehung zwischen Wesen und Erscheinung als eine wechselseitige erkannt wurde. Wir müssen einen weiten Sprung über die ganze Geschichte der Beziehung von Wesen und Erscheinung hinweg wagen, um die Wechselseitigkeit dieser Beziehung ausdrücklich formuliert zu finden. Das ist der Fall bei Hegel. Nach Hegel verhält es sich nicht so, daß nur die Erscheinung auf das in ihr erscheinende Wesen zurückwiese als auf ihre Wahrheit. Vielmehr gilt auch umgekehrt: «Das Wesen *muß* erscheinen. Das Scheinen ist die Bestimmung, wodurch das Wesen nicht blosses Sein, sondern Wesen ist, und das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, daß das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung[4].» Um diesen Satz Hegels zu verstehen, müßten wir auf die Wandlungen eingehen, die der Begriff des Wesens von Platons Gedanken des wahrhaft Seienden und Aristoteles' Kategorie der *οὐσία* bis zu Hegel durchlaufen hat. Nur aus der Auflösung des aristotelischen Begriffs der Substanz könnte der seltsame Umstand verständlicher werden, daß in dem Satze Hegels das Wesen dem Sein entgegengesetzt wird, statt selbst unmittelbar als das wahrhaft Seiende aufzutreten. Doch wie dem auch sei, der Satz, daß das Wesen erscheinen muß, ist bei Hegel immer noch im Sinne einer ontologischen Priorität des Wesens vor seiner Erscheinung gedacht, wenn das Wesen auch erst im Rückgang von der Welt des Seins in deren Grund in den Blick kommt, indem das Seiende nun als Erscheinung eines von ihm verschiedenen Grundes, eben des Wesens,

---

[3] Diels, fg. 8, 33

[4] Hegel, *Enz.* § 131

qualifiziert wird. Die Erscheinung stellt sich dabei dar als blosser Widerschein, als Entäußerung, des als Begriff und Idee genauer zu bestimmenden Wesens. Da die Hegelsche Idee als zeitlose logische Struktur gedacht ist – darin immer noch ähnlich dem ebenfalls zeitlosen Sein des Parmenides –, so sinkt auch in Hegels Philosophie (entgegen seiner Einsicht in die Wechselseitigkeit der Beziehung von Wesen und Erscheinung) die letztere wieder zum Unwesentlichen herab. Statt daß – wie Hegel behauptet – die Idee nur in den Erscheinungen existiert, findet sie faktisch in den Erscheinungen der Religion oder der Geschichte bloß nachträgliche Illustrationen ihrer für sich feststehenden logischen Struktur.

Die Trennung von Sein (oder Wesen) und Erscheinung läßt sich anscheinend nur dann vermeiden, wenn man entschiedener als Hegel Sein und Wesen von der Erscheinung selbst her denkt. Einen Ansatz dazu bietet Kant mit seiner These, daß aller Verstandesgebrauch sich auf Erscheinung beziehe. Aber Kant meinte, indem er die traditionelle Entgegensetzung von Dingen an sich und Erscheinung voraussetzte, mit jener These die fundamentale Beschränktheit menschlichen Erkennens auszusprechen. Seine These könnte jedoch Anlaß geben, Erscheinungshaftigkeit als fundamentalen Zug des Seienden selbst zu denken. Am entschiedensten ist das m. W. bei Heinrich Barth geschehen, indem er nur der Erscheinung Sein im Sinne von Subsistenz zuerkennt[5], jede «Reduktion der Erscheinung auf nicht erscheinendes Ansichsein» zurückweist[6] und das «etwas», das erscheint und ohne das nach Kant Erscheinung nicht gedacht werden kann, als den eidetischen Gehalt im Akt des Erscheinens selbst begreift, der das Thema der *Auslegung* der Erscheinung bilde. Der Satz, daß im *εἶδος* die Bedeutung der (in ihrer Aktualität und Kontingenz dabei immer schon vorausgesetzten) Erscheinung ausgesagt werde[7], kehrt die traditionelle Fassung des Verhältnisses von *εἶδος* und Erscheinung um. Das Erscheinen als Existenz ist allen Wesensbestimmungen vorgeordnet. Damit erweist sich Barths Verständnis der Erscheinung der nachhegelschen Situation des Denkens verbunden, in der bis heute in wiederholten Anläufen die Priorität des Daseins, der Existenz, gegenüber allem Wassein, allen eidetischen Strukturen, herausgestellt worden ist. Diese Frontstellung berührt sich, wenn sie

[5] Heinrich Barth, *Philosophie der Erscheinung II*, 1959, S. 617

[6] Heinrich Barth, *Philosophie der Erscheinung II*, S. 437 gegen Kant

[7] Heinrich Barth, *Philosophie der Erscheinung II*, S. 617

nicht auf Anthropologie verengt wird, von ferne mit der angelsächsischen Tradition des Empirismus. Gegenüber Denkweisen, die das Existierende in seiner puren Faktizität zum Ausgangspunkt nehmen, bewährt sich nun aber Barths Festhalten am Thema der Erscheinung, die Auffassung des Daseins als eines Erscheinenden[8], *dadurch*, daß der Gedanke des Erscheinens mit dem Akt des In-Erscheinung-Tretens zugleich auch das «etwas», das erscheint, mit umfaßt, also das eidetische oder essentielle Moment.

Heinrich Barths Neufassung des Gedankens der Erscheinung öffnet den Zugang zur Kontingenz des Geschehens, zur Geschichtlichkeit aller Erfahrung, sofern ihr Widerfahrnis aller Ausdeutung ihres Inhalts immer schon vorausgeht. Dennoch bewegt sich die Auslegung des kontingent Aufscheinenden nicht nur im Lichtkreis dieses Ereignisses, sondern überschreitet es. Nur im Überschreiten des Ereignisses, das ihre Veranlassung bildet, vermag sich die Auslegung überhaupt zu vollziehen. Insofern läßt sich das «etwas», das in Erscheinung tritt, doch wieder nicht als gänzlich im Akt des Erscheinens beschlossen denken. Und gerade von daher erst dürfte es gerechtfertigt sein, das Existierende als *Erscheinung* zu kennzeichnen. Im Überschreiten des Ereignisses im Vollzug seiner Auslegung tritt aufs neue (und in neuem Sinne) eine Differenz von Erscheinung und Sein, von Erscheinung und Wesen auf.

Die Überschreitung der Erscheinung durch ihre Auslegung läßt sich an sehr alten und wohl nicht zufällig an sokratischen Themen verdeutlichen: Indem gesagt wird, *was* in der einzelnen Erscheinung erscheint, wird allemal ein Etwas genannt, das nicht nur hier, sondern auch anderwärts erscheint. Vermöge dieser seiner (wie immer zu deutenden) Allgemeinheit überschreitet das *εἶδος* die einzelne Erscheinung, in der es anzutreffen ist.

Mit der Möglichkeit vielfältigen Erscheinens eines und desselben Eidos hängt zusammen, daß es in keiner seiner Erscheinungen ganz aufgeht. Es bleiben stets noch andere Weisen möglich, wie «dasselbe» *εἶδος* erscheinen könnte. Daraus ließe sich die ganz unplatonische Konsequenz ziehen, daß das *εἶδος* in sich ein Moment der Unbestimmtheit enthält über das hinaus, was von ihm erkennbar wird aus seiner Erscheinung oder aus einer Anzahl von solchen. Jedenfalls aber (und das ist nur die andere Seite desselben Sachverhalts) stellt sich

---

[8] Oder als «Emergenz»: op. cit. II, S. 633 f

die einzelne Erscheinung als eine immer nur teilweise Realisierung der Möglichkeiten des in ihr erscheinenden εἶδος dar. Vermutlich bildet das Kunstwerk eine Ausnahme von dieser Regel. In der Zusammenstimmung von Teilen und Ganzem, die im Kunstwerk herrscht, ist in gewissem Sinne die Differenz von Wesen und Erscheinung aufgehoben. Darauf beruht die Vollkommenheit des Kunstwerks. Aber in der alltäglichen Wirklichkeit findet sich solche Zusammenstimmung nicht. Hier ist die Vielfalt der Erscheinungen das Zeichen der Unvollkommenheit jeder einzelnen.

Bis hierhin haben wir gesehen, daß weder die Trennung von wahrhaft Seiendem und Erscheinung, noch die These ihrer Identität sich aufrecht erhalten läßt, ohne in das jeweilige Gegenteil umzuschlagen. Von der *Trennung* zwischen Idee und Erscheinung, oder Wesen und Erscheinung, wurden wir auf ihre wechselseitige Zusammengehörigkeit verwiesen. In der Identität der Erscheinung mit dem Dasein des erscheinenden Etwas aber brach aufs neue die Differenz zwischen Erscheinung und Wesen auf, weil die Auslegung jenes Etwas, das erscheint, unumgänglich das Geschehen seiner vereinzelten Erscheinung überschreitet. Da nun sowohl die Trennung, als auch die Identität der Erscheinung und des wahrhaft Seienden sich als einseitig erwiesen haben, stellt sich die Frage, ob die Einheit von Identität und Nichtidentität der Erscheinung und des Seienden noch einer weiter eindringenden Beschreibung zugänglich ist.

II.

Dem Theologen möge an dieser Stelle unseres Gedankenganges die Einführung eines theologischen Beispiels nachgesehen werden. Sie geschieht nicht, um die Fragen des Denkens durch eine autoritative Antwort niederzuschlagen, sondern das Beispiel vermag vielleicht gerade zu einem besseren Verständnis der Verschiedenheit und Einheit von Erscheinung und Erscheinendem zu verhelfen.

Das berühmte und umstrittene Verhältnis von Zukunft und Gegenwart der Gottesherrschaft im Auftreten Jesu scheint mir für die Erhellung der Einheit und Differenz von Erscheinung und Erscheinendem belangvoll zu sein. In den ältesten Schriften der neutestamentlichen Jesusüberlieferung stehen Worte, die von der Gegenwart der Gottesherrschaft im Auftreten Jesu sprechen, solchen gegenüber, die die Gottesherrschaft als zukünftig von der Gegenwart des Auftretens

Jesu unterscheiden. Ob und wie beides zu vereinen sei, ist heute eine exegetische Meisterfrage. Ich selbst finde die Argumentation derjenigen Exegeten am überzeugendsten, die nicht zugunsten einer der beiden Seiten optieren und nicht den Knoten auf die Weise durchhauen, daß sie die gegenteiligen Worte als unecht eliminieren, sondern die Besonderheit der Botschaft Jesu gerade im Nebeneinander der scheinbar entgegengesetzten Aussagen suchen. Wie aber ist solches Nebeneinander als sinnvoll zu verstehen? Im Sinne einer künftigen Verlängerung und Vollendung des in der Gegenwart Angebrochenen? Ich meine eher umgekehrt in dem Sinne, daß die Zukunft der Gottesherrschaft im Auftreten Jesu gegenwartsbestimmende Macht wurde. Die an und für sich im Judentum traditionelle Erwartung der kommenden Herrschaft Gottes auf Erden wurde für Jesus der entscheidende und alles umfassende Inhalt des Verhältnisses zu Gott, weil es bei der kommenden Herrschaft Gottes um das Kommen Gottes selbst geht, so daß der Gehorsam gegen Gott mit der ganzen Ausschließlichkeit jüdischen Gottesverständnisses zum Sicheinstellen auf die Zukunft der Gottesherrschaft wird. Wo aber das geschieht, da herrscht Gott ja schon gegenwärtig unumschränkt, und solche Gegenwärtigkeit der Gottesherrschaft tritt nicht in Konkurrenz zu ihrer Zukünftigkeit, sondern kommt von dieser Zukunft her, ist selbst nur der Vorschein ihres Kommens. So ist in Jesu Auftreten, in seinem Aufruf, nach der Gottesherrschaft zu trachten, die kommende Herrschaft Gottes schon erschienen, ohne ihre Verschiedenheit von der Gegenwart solchen Erscheinens zu verlieren. Auf der göttlichen Bestätigung dieses Sachverhalts, die den Jüngern Jesu durch die Ostererscheinungen zuteil wurde, basiert die spätere christliche Redeweise, daß Gott selbst in Jesus erschienen sei (und zwar einmalig und endgültig), ohne daß dadurch die Differenz zwischen Jesus und Gott selbst aufgegeben wird. Das spätere christologische Dogma spricht sachgerecht von der Gottheit Jesu, die dennoch als die des «Sohnes» vom Vater verschieden bleibt. Dabei handelt es sich immer noch um die Auslegung der Erscheinung Gottes, der Gegenwart seiner Herrschaft, im Auftreten Jesu. Die Differenz des Sohnes vom Vater, die das christologische Dogma festhält, entspricht der in der Botschaft Jesu fortbestehenden Differenz der Zukunft der Gottesherrschaft von ihrer Gegenwart in seinem Auftreten. Und wie die Zukunft gerade in ihrer bleibenden Differenz zur Gegenwart die Gegenwartswirksamkeit der Gottesherrschaft (und also ihr Eingehen in die Gegenwart)

begründet, so ist gerade in Jesu Festhalten an der Differenz Gottes des Vaters ihm gegenüber die Gottheit Jesu selbst als des «Sohnes» begründet. Jesus hat eben nicht für seine eigene Person den Anspruch göttlicher Autorität erhoben – so mißverstanden ihn offenbar seine Gegner. Vielmehr hat er sich selbst ganz für die von ihm verschiedene Sache dessen, den er den Vater nannte, eingesetzt, für Gottes kommende Herrschaft, und nur so war diese kommende Herrschaft Gottes, war Gott selbst schon in ihm gegenwärtig. Die Differenz der Gegenwart Jesu von der Zukunft des Vaters wurde in der Selbsthingabe des Menschen Jesus an die kommende Gottesherrschaft, die er verkündete, immer wieder vollzogen, sofern sie die Zukunft eines anderen war. Jesus deutete von sich weg, und dem folgend muß die Auslegung des in ihm Erschienenen die Erscheinung Jesu überschreiten auf Gott hin, dem seine Botschaft galt. Dadurch bleibt jede Vermischung von Göttlichem und Menschlichem im Ereignis der Erscheinung Gottes in diesem Menschen verwehrt. Und doch wurde gerade im *Wegweisen Jesu* von sich selbst auf Gottes Zukunft diese Zukunft als solche in ihm und durch ihn gegenwärtig. Die Erscheinung Gottes in diesem Menschen, die sein endliches Dasein transzendiert, bedeutet doch eben deswegen ein Dasein Gottes in ihm, ein Einssein Gottes mit ihm. Dabei hat das Zur-Erscheinung-Kommen Gottes in Jesus anderen Sinn als die Epiphanien von Göttern in menschlicher oder tierischer Gestalt, von denen etwa die griechische Religionsgeschichte weiß: Dort bleibt die jeweilige Erscheinungsform, auswechselbar wie sie ist, dem Wesen der Gottheit äußerlich, so wie dem wahrhaft Seienden im Sinne Platons oder des Parmenides seine Erscheinung unwesentlich bleibt[9]. Im Auftreten Jesu hingegen kommt der Gott Israels, die Zukunft seiner Herrschaft, definitiv zur Erscheinung, einmal und in dieser Einmaligkeit endgültig und für alle Zeit, eben darum nur dieses eine einzige Mal. So hat es später die kirchliche Inkarnationslehre gegenüber allem hellenistischen Epiphaniedenken ausgedrückt. Im eschatologischen Charakter des Auftretens Jesu, darin, daß die endgültige Zukunft der Gottesherrschaft durch ihn jetzt schon gegenwartsbestimmend und also Gegenwart wird, ist der End-

[9] Kommt darin vielleicht eine im mythischen Denken allgemeiner verbreitete abschätzige Beurteilung der profanen, alltäglichen Wirklichkeit gegenüber der urbildlichen Wirklichkeit zum Ausdruck, von der im Mythos erzählt und die im Kultus begangen wird, um das für sich heillose profane Dasein in sie hineinzuziehen?

gültigkeitssinn dieser Geschichte begründet: Erscheinung und Wesensgegenwart sind hier eins. Ob dieser Charakter der Erscheinung Gottes in Jesus nicht auch für den Gedanken der Erscheinung überhaupt relevant ist – gegenüber dem andersartigen religionsgeschichtlichen Hintergrund der platonisch-parmenideischen Verhältnisbestimmung von Erscheinung und wahrhaft Seiendem?

Nun wäre gewiß wenig gewonnen, wollten wir aus der Weise, wie Gott in Jesus von Nazareth zur Erscheinung gekommen ist, ohne Umschweife einen allgemeinen Begriff von Erscheinung abstrahieren. Auf solchem Wege gelangt man lediglich zu theologischen Postulaten, für die Allgemeingültigkeit allenfalls behauptet wird. Wir wollen uns lieber fragen, ob unser theologisches Beispiel etwa ein Licht wirft auf bestimmte, sonst vielleicht verborgene Seiten der allgemeinen philosophischen Erscheinungsproblematik selbst. Dieser Frage nachzugehen, dürfte hinlänglich dadurch motiviert sein, daß im christlichen Gedanken der Erscheinung Gottes in Jesus von Nazareth die beiden Momente vereint sind, die im philosophischen Denken immer wieder auseinandergebrochen sind, obwohl sie beide im Reden von Erscheinung anklingen, nämlich die wirkliche Gegenwart des Erscheinenden in der Erscheinung und seine Transzendenz gegenüber der einzelnen Erscheinung. Im Gedanken der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth ist beides vereint: Gott ist ganz und endgültig da in diesem einzelnen Menschen, und doch bleibt er von ihm verschieden, ja gerade als der von ihm Verschiedene ist er in ihm da. Wir haben gesehen, daß diese Einheit der scheinbar einander ausschließenden Momente verständlich wird (und begründet ist) aus der Weise, wie die Herrschaft Gottes im Auftreten und der Botschaft Jesu zukünftig ist und doch als zukünftige gegenwärtig. Hat die Zusammengehörigkeit von Identität und Differenz im Verhältnis von Sein (oder Wesen) und Erscheinung etwas mit der Zeitlichkeit dieses Verhältnisses zu tun? Und stellt sich dabei das im Ereignis des Erscheinens Erscheinende im Modus der Zukünftigkeit dar?

III.

Blicken wir auf die Anfänge des griechischen Philosophierens, so läßt sich wohl sagen, daß Heinrich Barth mit Recht das Thema der Erscheinung als Thema bereits der jonischen Naturphilosophen beschrieben hat. Mir scheint dieses Urteil gerade auch durch die

Struktur der Frage nach der ἀρχή bestätigt zu werden, in der Heinrich Barth den Ansatzpunkt für die ontologische «Verminderung» der Erscheinung zum Schein fand[10]. Daß die unmittelbar erfahrene Vielfalt überschritten wird in der Frage nach ihrem gemeinsamen Grunde, darin verschafft sich zunächst nur das für Erscheinung als solche konstitutive Moment der Differenz von Erscheinung und erscheinendem Wesen sein Recht. Daß die Dinge «im Grunde» anders «sind», als sie zu sein «scheinen» – ist das nicht die Grundüberzeugung jeder Sicht, die die Wirklichkeit als Erscheinung erfährt, im Gegensatz zu einem platten Empirismus, der sich beim nächsten Augenschein beruhigt? Diese Überzeugung, daß die Dinge «im Grunde» anders sind als sie zu sein scheinen, scheidet die jonischen Denker doch wohl noch nicht von der Daseinserfahrung des Mythos. Denn auch die mythische Intuition schaut im Augenfälligen ein Tieferes. Die intuitive Sicherheit dieser Schau, die das, was die Dinge «im Grunde» sind, unmittelbar im Phänomen erfaßt, scheint nun freilich den jonischen Naturphilosophen abhanden gekommen zu sein. Welches die wahre Gestalt des «Grundes» ist, das ist fraglich geworden. Verschiedene Antworten werden gegeben. Mit solchem Fraglichwerden haben die Phänomene bereits die Transparenz auf ihren tieferen Grund hin verloren. Indem nun die philosophischen Antworten den einen Grund namhaft machen, für den die Phänomene doch nicht transparent sind, tritt in der Tat die «Möglichkeit einer Entwertung der Erscheinung zu Tage[11]». Unausdrücklich vorausgesetzt ist dabei, daß der Grund immer schon da ist, so daß die Phänomene eigentlich – wären sie nicht täuschender Schein – den Durchblick auf den doch in ihnen anwesenden Grund freigeben müßten. In reflektierter Gestalt tritt die Gegenwärtigkeit des Grundes erst bei Parmenides hervor, indem das «Ist» als schlechthin mit sich Identisches und unbeschränkt Gegenwärtiges in die Funktion der ἀρχή einrückt, als das Gemeinsame und Einende alles dessen, was ist[12]. Indem nun das «Ist» schlechthin mit sich identisch, eines und als solches gegenwärtig ist, wird alles Vielfältige und Veränderliche zum trügenden Schein. Nicht schon die Verschiedenheit des Grundes von den Phänomenen, in denen er erscheint, hat ihre Entwertung zu

---

[10] Heinrich Barth, *Philosophie der Erscheinung I*, S. 10

[11] Heinrich Barth, *Philosophie der Erscheinung I*, S. 11

[12] Was auch immer sonst die ἀρχή sein mag, sie muß jedenfalls *seiend* sein, um der Ursprung und die Einheit aller Dinge (ὄντα) zu sein.

blossem Schein zur Folge, sondern erst der Umstand, daß die Phänomene das nicht zeigen, was sie «im Grunde» schon sind. Wenn im Grunde das allein wahrhaft Seiende bereits gegenwärtig ist, dann können die Phänomene in ihrer Differenz vom Grunde nur noch als täuschende Verschleierung gelten.

Bei Parmenides hat also die Zukunft im Verständnis der Erscheinung keinen Platz. Anders steht es mit der zweiten Wurzel der klassischen Philosophie der Erscheinung, die uns bei Platon entgegentritt. Die platonische Idee weist einerseits auf das parmenideische Seinsverständnis zurück, ihre andere und ursprünglichere Wurzel aber liegt in der sokratischen Frage nach dem im Leben der Polis Guten und so nach der *ἀρετή*, der wahrhaften Tüchtigkeit, die das Gute und Nützliche weiß und demgemäß handelt. Im Gedanken des Guten liegt das Moment der Zukünftigkeit. Insofern nämlich das Gute und Nützliche von allen erstrebt wird, wie es im Gorgias heißt (466 ff.), ist deutlich, daß man sich noch nicht in seinem Besitz befindet, es aber zu erlangen hofft. Im Wesen des Guten als des Erstrebten liegt also ein Zukünftigsein. Man kann das durch die berühmte platonische Wendung, das Gute sei jenseits des Seienden zu denken (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, Staat 509 b 9), bestätigt finden. Allerdings wird dort die Jenseitigkeit des Guten nicht aus dem Überschreiten des Vorhandenen im Streben gedacht, sondern als Jenseitigkeit der Ursache gegenüber dem von ihr Verursachten (den Ideen als dem wahrhaft Seiendem). Aber die Ursächlichkeit selbst (*αἰτία*) steht bei Platon im Zusammenhang mit dem Streben. Dürfen wir nun die platonische Idee mit Julius Stenzel als die Vollgestalt der Güte und Tüchtigkeit des betreffenden Dinges, die es «nachahmend» zu erreichen strebt, verstehen, dann ist deutlich, daß das platonische Verständnis des Verhältnisses von Idee und Erscheinung von seiner sokratischen Herkunft her einen Zukunftsbezug einschließt, einen Bezug der sichtbaren Dinge nicht auf irgendeine Zukunft, sondern auf ihre Wesenszukunft, auf ihr «Gutes». Die Idee des Guten wäre dann vielleicht im genauen Sinne als die «Idee der Ideen» zu verstehen, so nämlich, daß sie zusammengefaßt dasjenige zum Inhalt hat, was das Ideesein jeder Idee ausmacht. So konnte ja schon der Sokrates des platonischen Phaidon nicht nur von der Gesellschaft, sondern vom ganzen Kosmos sagen, daß «das Gute und Zweckmäßige es sei, was bindet und zusammenhält» (Phaidon 99 c 5), also die Funktion der das Mannigfaltige einenden *ἀρχή* erfüllt.

In Platons Gedanken der Idee kreuzt sich nun allerdings das sokratische Motiv des Guten mit dem parmenideischen Gedanken des wahrhaft Seienden. Weil die Ideen im eleatischen Sinne als das wahrhaft Seiende verstanden werden, kann das Motiv der Zukünftigkeit, das im sokratischen Streben nach dem Guten steckt, nicht zu einem neuen Seinsverständnis führen. Als wahrhaft Seiendes gegenwärtig vorhanden bilden die platonischen Ideen erst jene Hinterwelt hinter der wirklichen Welt, die dem Platonismus so oft zum Vorwurf gemacht worden ist, und damit stellen sich auch die bekannten Aporien in der Frage ein, wie denn die Erscheinungen an den Ideen teilhaben können. Für die ursprüngliche «ethische» Frage nach dem Guten gab es solche Schwierigkeiten nicht: Das Gute war als erstrebte Wesenszukunft den gegenwärtigen Dingen ebenso verbunden wie von ihnen verschieden. Sofern das Gute als Idee im Gegenwärtigen erschaut werden konnte, wurde darin die Ankunft seiner Wesenszukunft erfahren. –

Das Denken des Aristoteles mutet in so mancher und so auch in unserer Frage ein Stück weit wie eine Renaissance der sokratischen Denkweise an. In der aristotelischen Verbindung von *εἶδος* und *τέλος* findet das sokratische Streben nach dem Guten (und das darin implizierte Zukunftsmoment) eine neue ontologische Formulierung. Das Wesen eines Dinges, sein *εἶδος*, ist das Ziel seiner Bewegung – jedenfalls seiner natürlichen, nicht gewaltsamen Bewegung. Dabei ist das noch nicht erreichte Ziel vorweg im Bewegten gegenwärtig, als Entelechie, und dieses Insichhaben des Ziels wirkt die Bewegung auf das Ziel hin. Das wird von Aristoteles ausdrücklich mit der sokratischen Frage nach dem Guten verbunden: «Nach unserer Lehre nämlich», so sagt er im ersten Buch der Physik, «gibt es auf der einen Seite etwas Göttliches, Gutes, Erstrebenswertes, auf der anderen das Gegenteil davon (die Beraubung, Gestaltlosigkeit) und dazwischen etwas, das seinem Wesen nach das Gute erstrebt» (192 a).

Der Futurismus dieser aristotelischen Analyse der Bewegung wird jedoch durchkreuzt durch zwei Gedanken. Der erste ist der schon beim späten Platon konzipierte Gedanke der Selbstbewegung, wonach die Entelechie nicht der Vorschein des *noch nicht* erreichten Zieles ist, sondern der schon vorhandene Keim, aus dem das Ziel sich entfaltet. Diese innere Teleologie, die das Verhältnis von Gegenwart und Zukunft umkehrt, beraubt das Entwicklungsdenken bis heute noch der Möglichkeit, das jeweils Neue im Geschehen als ein

Neues gelten zu lassen. – Bei Aristoteles selbst erwies sich als noch einschneidender der Gedanke, daß das Ziel der Bewegung, um die Bewegung wirken zu können, schon irgendwo wirklich sein muß (Met. 1049 b f.). Wenn aber die Bewegung nichts hervorbringt, was nicht anderwärts schon wirklich ist, dann kann wiederum nichts Neues entstehen. Das Reich der Formen ist auch bei Aristoteles zeitlos, d. h. unbegrenzte Gegenwart. So hat sich das eleatische Seinsverständnis auch bei Aristoteles noch einmal durchgesetzt. Damit hängt auch die aristotelische Abwertung des Individuellen und des Zufälligen zusammen, das nicht als das jeweils von der Zukunft her Zufallende, sondern nur negativ als das Unwesentliche gilt. An dieser Stelle sah sich der christliche Aristotelismus des Mittelalters zu einer Umwertung gezwungen, weil der christliche Schöpfungsgedanke Gott gerade die Hervorbringung von Neuem zuschreibt. So wurde hier die Kontingenz des Geschehens positiv verstanden als Ausdruck der Freiheit des Schöpfers. Aber der Zusammenhang der Kontingenz mit einem ontologischen Vorrang der Zukunft blieb auch hier unbedacht, und so blieb die aristotelische Formmetaphysik in der christlichen Scholastik als ein unerkannter und unbewältigter Fremdkörper bestehen.

Das neuzeitliche Denken hat die aristotelische Metaphysik der substantiellen Formen aufgelöst, und zwar aufgelöst in Erscheinung. Jedoch, indem mit den sekundären Qualitäten der Sinnesempfindungen auch die primären Qualitäten (der räumlichen Körper) und schließlich (bei Kant) auch die Substanz selbst in einer allgemeinen Relativität verschwand, entzog sich dem neuzeitlichen Denken das Erscheinende. Es gelang nicht mehr, das Erscheinende unabhängig von der Weise seines Erscheinens zu erfassen. So blieb nur die menschliche Erfahrung als der Ort des Erscheinens selbst übrig, um das Erscheinende hinsichtlich seines Inhalts zu bestimmen. Wo das recht bedacht wird, läßt sich das Woher der Erscheinung nicht mehr als ein vorhandenes Seiendes angeben. Aber das führte nicht dazu, Erscheinung in ihrer Kontingenz als das Zufallen des Zukünftigen zu denken. Statt dessen deutete Kant den erscheinenden Inhalt als bedingt durch die Formen unseres Erkenntnisvermögens. Diese Formen stellen nun in ihrer synthetischen Natur Entwürfe der produktiven Einbildungskraft dar, die in der Erfahrung findet, was aus dem sinnlich Gegebenen so nicht zu entnehmen ist, und doch dasjenige bezeichnet, was im sinnlich Gegebenen erscheint. Die produktive Phanta-

sie überschreitet also das in der Erfahrung primär Gegebene. Aber wohin überschreitet sie es? Stellen wir uns diese Frage im Blick auf das Weltverhältnis der neuzeitlichen Subjektivität überhaupt, die u. a. durch die produktive Phantasie Kants repräsentiert ist, – ist dann nicht zu sagen, daß die Subjektivität das Gegebene überschreitet, verändert, indem sie *sich selbst* zur Zukunft ihrer Welt macht, sei es durch die Technik oder durch die Entwürfe der Phantasie? Haben wir dann nicht die synthetischen Entwürfe der produktiven Phantasie (wenn wir einmal von Kants Hypothese einer ein für allemal festgelegten menschlichen Erfahrungsstruktur absehen) als *Vorgriffe* auf die Wesenszukunft des in der Erscheinung Gegebenen zu verstehen? Läßt sich nicht erst unter dieser Voraussetzung das Wunder der objektiven Realität und Realisierbarkeit spontaner menschlicher Entwürfe verstehen? Umgekehrt wäre, wenn Erscheinung als ein Zufallen aus der Wesenszukunft dessen, was erscheint, zu verstehen wäre, ihre Auslegung im Hinblick auf das *Erscheinende* nur möglich in einem Vorgriff auf Zukunft, wie er die schöpferische Subjektivität der Phantasie charakterisiert. (Nur am Rande sei dazu bemerkt, daß solche Antizipation in sich zweideutig bleibt, weil sie die Wesenszukunft der Erscheinungswirklichkeit ebenso verstellen wie erfassen kann.)

Mit solch offenen Fragen muß ich abbrechen und blicke noch einmal zurück: Uns hat in diesem letzten Abschnitt die Frage beschäftigt, ob die erscheinende Wirklichkeit eher als Erscheinung eines Immerseienden oder aber als Ankunft des Zukünftigen zu verstehen sei. Beide Wege haben religionsgeschichtliche Hintergründe: der eine kommt vom Urzeitlich-Urbildlichen des Mythos her, der andere von der Ergriffenheit durch eine eschatologische Zukunft. Der erste Weg ist vielbegangen und hat uns allen vertraute Denkgewohnheiten geprägt. Der zweite Weg ist noch kaum bedacht. Und doch zeigten sich Ansätze dazu in klassischen Entwürfen des traditionellen Seinsverständnisses selbst.

Vieles spricht für die Orientierung des Denkens an einem Immerseienden. So vor allem die Möglichkeit, Allgemeinbegriffe zu bilden und allgemeine Strukturaussagen zu vollziehen, die auf verschiedenste Individuen und wechselnde Situationen Anwendung finden können. Doch dem steht gegenüber: Eine solche Betrachtungsweise, die nur im zeitlos Allgemeinen das erblickt, was in der Erscheinung erscheint, wird unausweichlich das Gewicht des kontingent Neuen,

des Individuellen und der Zeit für unsere Wirklichkeitserfahrung unterschätzen oder überhaupt verkennen. Daher scheint es sachgemäßer, das Allgemeine als eine menschliche Konstruktion einzuschätzen, die sich freilich als nützlich erweist, weil fähig zum Erfassen einer vermutlich ganz anders gearteten, weil durch Kontingenz und Zeit bestimmten Wirklichkeit.

Das reale Fundament der Allgemeinheit unserer abstrakten Entwürfe ist vielleicht in der *Wiederholung* zu suchen, die eine so große Rolle in allem Geschehen spielt. Ungezählte neue Ereignisse «wiederholen» Früheres, obwohl sie jedesmal etwas Neues hinzubringen. Die Abwandlungen bleiben in der überwältigenden Mehrzahl der Ereignisse unbeträchtlich; daher kann bei einer hinreichend groben Betrachtungsweise von Wiederholung *derselben* Strukturen in einer dann gleichgültigen Vielzahl von Ereignissen gesprochen werden. Und daher kann der Gedanke des immer Gleichen, der ewigen Gegenwart des *εἶδος*, aufkommen – zumal der Mensch sich mit Hilfe solcher Strukturentwürfe gegenüber der unabsehbaren Vielfalt der kontingenten Ereignisse behauptet. Sucht nicht in der Apotheose des Immerseienden der Mensch eine absolute Bestätigung seiner selbst? Aber gelangen die Menschen nicht in Wirklichkeit zu solchen, immer wieder zu vollziehenden Entwürfen nur, indem sie der Ungesichertheit sich aussetzen, die im kontingenten Widerfahrnis von Wirklichkeit und in der Kontingenz auch des eigenen Entwerfens liegt? Muß nicht der Mensch dieser Ungesichertheit standhalten, weil er selbst noch nicht in der letzten Zukunft lebt, sondern immer wieder überrascht wird durch das, was aus der Zukunft über ihn kommt? Ewige Gegenwart könnte nur die Erfahrung dessen sein, der selbst die letzte Zukunft ist.

Vielleicht wird sogar das Phänomen der *Wiederholung* zugänglich unter dem Aspekt der Ankunft des Zukünftigen: Das kontingent Neue wird gegenwärtiges Ereignis, indem es zugleich die vorgefundene Situation übernimmt, wiederholt, sofern es sie nicht verwandelnd aufzuheben vermag. Das ist der Grundgedanke der Naturphilosophie Alfred North Whiteheads gewesen. Die Kontingenz des Geschehens trägt anscheinend in sich ein Moment der Treue. Im Zusammenhang mit dem Gedanken der Treue ist die Wiederholung bekanntlich zuerst im menschlichen Bereich gedacht worden, bei Kierkegaard. Aber dieser Gedanke trägt vielleicht weiter. Erst in der Wiederholung (die das Neue nicht ausschließt) wäre dann die Ankunft des Zukünf-

tigen in dem Sinne zu Ende gedacht, daß in ihr die Zukunft angekommen *ist* in einer *ständigen* Gegenwart.

Wenn wir noch einmal an unser theologisches Beispiel zurückdenken, an den *definitiven Sinn* der *Erscheinung* der Zukunft Gottes in Jesus von Nazareth, in dem die *Liebe* Gottes offenbar ist, so läßt sich vielleicht sagen: Die Zukunft *will* gegenwärtig werden; sie *tendiert* zu ihrer Ankunft in einer ständigen Gegenwart.