Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 17 (1970)

Heft: 1-2

Artikel: Bekenntnis zur Hoffnung

Autor: Sonnemans, Heino

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761571

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: 17.07.2025

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

Heino Sonnemans

Bekenntnis zur Hoffnung

Ein Beitrag zur Philosophie Gabriel Marcels

1. Der Philosoph vor der heutigen Welt

Beim Blick auf das Werk des nunmehr achtzigjährigen Philosophen fällt als formales Element seiner Schriften dieses auf: Marcel schreibt keine Traktate und systematischen Abhandlungen, sondern bevorzugt Essays oder die Tagebuchform. In engem Zusammenhang mit den genannten Formen steht das Theater als philosophische Aussage [1] sowie die supralogische Erkenntnis, wie sie uns z. B. die Musik vermittelt: «Wirksamer als jede logische Argumentation hilft uns ein Lied den Schleier vom Geheimnis des Seins zu heben» [2].

Um das Geheimnis des Seins kreist alles Denken Marcels. Ausgangspunkt ist die konkrete Situation. Konkrete Philosophie mit Blick auf die Gegenwart beschäftigt ihn, nicht eine abstrakte Philosophie des Seins-an-sich, des Menschen-an-sich. Für Marcel verwirklicht sich Sein immer nur konkret [3]. Deshalb muß der Philosoph Antwort geben auf die Fragen, die sich heute dem Menschen stellen [4].

[1] G. Marcel, Philosophie der Hoffnung (Auszüge aus «Homo viator» und «Sein und Haben»), München 1957 (= PhH), mit besonderem Vorwort Marcels, 8. Im vorliegenden Artikel beschränkt sich der Verfasser auf das nicht-dramatische Werk G. Marcels.

G. Marcel, Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Vorträge in Deutschland (hrsg. von W. Ruf), Frankfurt 1964 (= WG), 19; ders., Présence et immortalité, Paris 1959 (= PI), 13/Gegenwart und Unsterblichkeit, Frankfurt 1961 (= GU), 15; ders., Die Menschenwürde und ihr existenzieller Grund, Frankfurt 1965 (= MW), im Vorwort zur deutschen Ausgabe, 7 f.

[2] G. Marcel, Geheimnis des Seins, Wien 1952, im Vorwort für die deutsche Ausgabe, 7. Vgl. PI 14/GU 16.

[3] G. Marcel, Les hommes contre l'humain, Paris 1951 (= HH), 7. Die Erniedrigung des Menschen, Frankfurt 1957 (= EM), 23.

[4] HH 83, 34/EM 121, 48.

Aus dieser Sicht versteht sich Marcel als homo viator, als Mensch unterwegs, hin zu einer Heimat. Das Wort *Suche* sollte vor allen seinen Schriften stehen [5]. Solche Philosophie kann in keinem System ihren Niederschlag finden. Sie geht aus vom eigenen Erleben. Freilich könnte die Bezugnahme auf eigene Erlebnisse und die Argumentation daraus dem Einwand Raum geben, dem Subjektivismus werde hier Tür und Tor geöffnet. Dabei übersähe man aber den Unterschied zwischen einer statistischen Universalität und einer wahren Gültigkeit, die allerdings nicht mit einem Maximum an Allgemeingültigkeit zu verwechseln ist [6]. Für Marcel geht der Weg der Erkenntnis des anderen über die eigenen Tiefen [7], weil die eigene Substanz aus den anderen gewoben ist [8]. Letztlich beinhaltet jede Erkenntnis das ontologische Merkmal der Begegnung [9], in der ein Akt der Selbsthingabe (disponibilité), eines Offenwerdens eingeschlossen ist, ein Akt der Liebe oder Caritas [10] als condicio sine qua non allen Verstehens. Ein Es oder Er bleibt undurchdringbar, ein Problem. Nur ein Du ist durchdringbar [11], obwohl es Geheimnis bleibt. Die Affirmation der Intersubjektivität und das Leben in ihr sind die Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis.

Bei dieser Voraussetzung kann eine Philosophie die menschliche Situation, die heutige Welt des Menschen nicht als bloßes Objekt der Betrachtung oder Reflexion behandeln, sondern muß sie verstehen als ein vom Beziehungswort *Mit* durchwaltetes Gesamtgefüge, woraus die Notwendigkeit einer Philosophie oder «Metaphysik des 'wir sind', im Gegensatz zur Metaphysik des 'ich denke'» [12] erwächst, einer Philosophie des Anrufs und des Angerufenseins. In einem System *hat* man das Ergebnis, seine Sätze kann man sich aneignen. System und Haben entsprechen einander wie Geheimnis und Sein.

[5] WG 40.

[6] HH 201/EM 295.

[7] PI 25/GU 36.

[8] PI 22/GU 29.

[9] G. Marcel, L'homme problématique, Paris (1955) 1964 (= HP), 70/Der Mensch als Problem, Frankfurt ²1957, erweitert um den in deutscher Sprache gehaltenen Vortrag: «Das Sein vor dem fragenden Denken» (= MP), 77.

[10] G. Marcel, Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance, Paris (1944) (= HV), 29 / Homo viator. Philosophie der Hoffnung, Düsseldorf 1949 (= HVd), 21.

[11] G. Marcel, Etre et avoir, Paris 1935 (= EA), 14 Nota 3/Sein und Haben, Paderborn 1954 (= SH), 14 Nota 2.

[12] G. Marcel, Le mystère de l'être II, Foi et réalité, Paris (1951) 1964 (= ME II), 12/Geheimnis des Seins, Wien 1952 (= GS), 304.

So bedeutet Philosophie nicht etwas, das man haben oder besitzen kann [13], weil die Wahrheit, nach der die philosophische Forschung strebt, in keiner Weise und wesensmäßig nie ein Besitz werden kann [14]. *Die* Wahrheit ist mit allen endlichen Wahrheiten inkommensurabel; deswegen hört jemand auf, Philosoph zu sein, wenn er aufhört, auf der Suche und unterwegs zu sein. Wissenschaftliche Ergebnisse mit all ihrer Präzision reichen nicht an das Eigentliche heran, sondern bleiben im Uneigentlichen, d. h. in einer überprüfbaren Endlichkeit. Ihre Methoden sind zu kurz, um an *die* Wirklichkeit heranzukommen. Solange wir nur das für wahr halten, was wir überprüfen können, gehen wir an der Wahrheit vorbei, begnügen uns mit Richtigkeiten. «Die Transzendenz des Seins ist die der Wahrheit hinsichtlich dieser Methoden und dieser Teilwahrheiten» [15]. In der Sammlung oder zweiten Reflexion [16] gelangt der Mensch an den Grund des Seins, welches sich in der Teil-habe allein offenbart, jenseits von Subjektivität und Objektivität, jenseits von willkürlicher Behauptung und kategorial-empirischen Ergebnissen. «Das Denken muß vielmehr, sich über die niederen Arten seiner eigenen Ausübung (erste Reflexion) erhebend (zweite Reflexion), im Mysterium seine Quelle und seinen Herd erkennen» [17]. Diese Quelle ist «das wahre Licht, das da erleuchtet jeden Menschen» [18]. Von diesem Gesichtspunkt aus kann man nicht nur, sondern muß man von einem Licht der Vernunft sprechen [19] als von einer Teilhabe am wahren Licht, zu dem wir nur durch die ontologische Reflexion kommen können. In der Teilhabe am Sein haben alle Zugang zu diesem Licht. Das Geheimnis ist nichts Unerkennbares, sonst wäre es ein Problem, sondern es ist erkennbar, aber nur insofern es an-erkannt wird [20].

Nach diesen (sicher noch zu verdeutlichenden, aber den gegebenen Rahmen sonst wohl sprengenden) Ausführungen über das Selbstverständnis des Philosophierens bei Marcel, die uns unerläßlich scheinen,

[13] PI 15/GU 18: «La philosophie par définition n'est pas et ne peut pas être quelque chose qu'on détient, qu'on a.»

[14] PI 17/GU 21.

[15] PI 17/GU 22.

[16] Vgl. G. Marcel, Le mystère de l'être I, Réflexion et mystère, Paris (1951) 1963, 91–118/GS 112–145.

[17] HH 74/EM 109 (Klammerbemerkungen vom Verfasser).

[18] Jo 1, 9 zitiert in HH 199/EM 290. Johannes meint ein metaphysisches Licht, ME II 122/GS 436.

[19] PI 189/GU 298.

[20] EA 170/SH 127.

weil sie nicht nur das persönliche Engagement, sondern auch die Eigenart, den Blick Marcelscher Philosophie bezeugen, wollen wir uns der Welt zuwenden, wie sie Marcel sieht.

Der Blick auf die Gegenwart enthüllt die Welt als zerbrochene (monde cassé). Zerbrochen ist nicht irgendetwas in der Welt, sondern das Wir. «Das Problem, das einzige wesentliche Problem wird durch den Konflikt von Liebe und Tod gestellt» [21]. Damit meint Marcel nicht nur den physischen Tod, sondern auch den im alltäglichen Leben. «Es gibt kaum etwas Zerbrechlicheres als das Wir ... Genügen die Zwiste, die Brüche aller Art nicht, um uns das zu beweisen?» [22] Es geht darum, sich dieser Zerbrechlichkeit bewußt zu werden [23].

Es wäre wohl verfehlt, hier eine rein personalistische Haltung suchen zu wollen. Es geht nicht nur um den eigenen Tod, sondern auch um den der anderen, vor allem darum. Aber man muß dies vor dem Hintergrund des Krieges betrachten, der Marcel zu solchen Fragen bewegte, der ihn hinter den Karteikarten der vermißten Menschen keine Objekte, sondern ein Du sehen ließ, nicht nur das von ihm selbst oft erzählte Moment des frühen Verlustes der Mutter sehen [24].

Sicherlich bezieht Marcel die Negativität des Krieges nicht abstrakt in seine Philosophie ein als zu überwindende, aufzuhebende, sondern bedenkt den Menschen, der haßt und liebt, der untergeht oder gerettet wird. Ihn, den Menschen, muß man ändern, wenn man Frieden schaffen will [25].

Die Weltsituation steht für Marcel vor der Möglichkeit einer völligen Zerstörung und eines Selbstmordes im Maßstab der ganzen Menschheit. Die Atombombe ist nur das geschichtliche, äußere Gewand eines Willens

[21] PI 182/GU 287.

[22] PI 159/GU 252.

[23] Angesichts der Möglichkeit zur Verzweiflung muß die Metaphysik Position beziehen, EA 150/SH 112.

[24] PI 182/GU 287/WG 13.

[25] Bezeichnend für Marcel ist, daß er irdische Güter wie Frieden oder Heimat transparent sieht auf Endgültiges. So z. B. bei der Rede zur Verleihung des Friedenspreises in Frankfurt (1964): «Ich hoffe auf dich, der du der lebendige Friede bist, für uns, die wir noch im Kampfe liegen mit uns selbst und gegeneinander, damit es uns eines Tages gewährt sei, in dich einzugehen und teilzuhaben an deiner Fülle.» (Paix sur la terre. Deux discours, une tragédie, Paris 1965, 59). Oder zur Eröffnung der Salzburger Festspiele 1965, wo Marcel die Musik als Heimat der Seele definierte, die als tröstlicher Widerschein jener anderen, jenseitigen Heimat bezeichnet werden kann, «nach der unsere Augen mit umso innigerer Sehnsucht blicken, als eine universelle Verschwörung unsere irdische Heimat zu entseelen bemüht ist». (Die Musik als Heimat der Seele, Rede zur Eröffnung der Salzburger Festspiele 1965, Salzburg 1965, 23).

zur Selbstverneinung, eines Willens zur Selbstzerstörung [26]. Weiterhin ist sie die symbolische Illustration einer viel wesentlicheren Gegebenheit, daß nämlich mit dem Fortschritt der Technik sich eine Technik der Entwürdigung des Menschen ausbreitete. Angesichts dieser Welt hat der Philosoph eine Sendung und Verpflichtung, sich nämlich zum Verteidiger des Menschen gegen sich selbst zu machen [27].

Wenn diese Sicht vielleicht auch zu pessimistisch erscheint, so deckt sie doch die Wurzeln des Unglücks im Menschen selbst auf, die unübersehbar sind. Ähnlich düstere Prognosen einer Weltkatastrophe berichtet Marcel von Max Picard zu Beginn des dritten Teils von «Gegenwart und Unsterblichkeit» im I. Kapitel, das er mit «Pessimismus und eschatologisches Bewußtsein» überschrieben hat [28]. Auch Jaspers meinte, der bloße Verstand sage einem, daß die Menschheit sich in naher Zukunft selbst auslösche [29]. Kant hingegen urteilte noch ganz optimistisch, daß nämlich der Jüngste Tag eher mit einer Elias- als mit einer Höllenfahrt eintreten und so das Ende aller Dinge herbeiführen werde [30]. Auch Bloch teilt – wenn auch mit gänzlich verschiedenen Voraussetzungen – eine optimistische Lösung, wonach kraft des totalen Sprungs [31] die Geschichte sich vollenden wird, welches Wunderbare [32] zwar in der Religion Aberglaube ist, nicht aber im Marxismus [33]. Immerhin bleiben die beschworene Exterritorialität des Kerns zum Tode und die änigmatische Rede vom «Incipit vita nova» bestenfalls Postulate, die allerdings nicht aus den eigenen philosophischen Prämissen hergeleitet werden können.

Die Problematik einer Geschichtsprophetie zeigt sich hier deutlich. Prophetie gründet, will sie Wahrheit beanspruchen, nicht auf eigenen Analysen, sondern auf der Wahrheit Gottes. Insofern kann Philosophie nicht prophetisch sein.

[26] HH 171 f./EM 250 f.

[27] HH 195/EM 285.

[28] Vgl. ME II 168: «Car même si nous n'avons pas à souscrire à l'idée proprement apocalyptique d'après laquelle nous serions entrés dans les derniers temps – ceux qui précéderont la fin du monde et le retour du Seigneur – nous sommes du moins fondés à penser très sérieusement que cette catastrophe, si elle se produit, mettra un terme à une ère historique hors laquelle il nous est très difficile et même presque impossible d'imaginer ce qu'il peut advenir de l'homme»./GS 488.Vgl. HH 171/EM 250.

[29] K. Jaspers, Wo stehen wir heute? Gütersloh 1960, 41.

[30] I. Kant, Werke VI, Frankfurt 1964, 181.

[31] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959 (= PH), 233, u. a. m.

[32] Vgl. PH 1545, 1548.

[33] PH 233, 1548.

Der Philosoph, so wie Marcel sich versteht, hat aber nicht nur aufzudecken, was ist, sondern Gesandter zu sein, d. h. dem möglichen Untergang eine mögliche Hoffnung entgegenzusetzen. Zwar hat Marcel der Technik gegenüber eine eher negative Haltung, weil deren Ausbreitung zur Verdunkelung der Welt des Mysteriums, die zugleich die des Zugegenseins und der Hoffnung ist, nach sich zieht [34], aber er betrachtet sie nicht als schlecht an sich, ja sie kann sogar ein Wert sein [35]. Sie kann aber auch eine sündige Technik, eine Technik der Sünde und im Dienst der Sünde werden [36]. – Viel grundsätzlicher und tiefer jedoch betrachtet Marcel das Menschsein als eine Gefangenschaft. Gefangensein – das ist eine Grunderfahrung menschlicher Existenz [37].

Zerbrochene Welt, Gefangenschaft und Tod sind die Bedingungen der Verzweiflung und der Hoffnung [38]. Die negative Seinserfahrung schafft das Erlebnis einer sinnlos gewordenen Welt, das Bewußtsein der Un-heimlichkeit und Un-geborgenheit, aus der sich die Existenz einsam heraushebt und an der der Mensch verzweifeln kann. Es gibt aber nicht nur ein Sein-zum-Tod, ein Scheitern, nicht nur die Verzweiflung oder das Nichts, sondern auch die Hoffnung, welche auf das Heil zielt [39]. Die negativen Erfahrungen sind nur der Hintergrund von Angst und Tränen, von dem sich die Bejahung der Hoffnung abhebt. Diese Bejahung gründet sich aber nicht auf das Selbst, das Ich, sondern auf das Du.

Die Situation, die Ausgangs- und Problemstellung, bleibt zweideutig. Sie läßt eine Hinwendung zur Verzweiflung oder zur Hoffnung offen. So wird von uns eine Entscheidung gefordert zwischen Sein und Nichtsein [40]. Zu solcher Entscheidung, zur Hoffnung wie zur Verzweiflung, sind wir nur in dem Maße befähigt, als und in welchem Maße wir uns zuvor als versehrte Menschen erkannten. Andernfalls wäre das Heil, auf das die Hoffnung zielt, nur die Erfüllung eines Noch-Nicht, es erlöste uns aber nicht von einem Nicht-Mehr. Solche Hoffnung könnte letztlich den Tod nicht überwinden.

Marcel sagt sehr richtig: «Für das Heil ist nur in einem Universum

[34] HH 70/EM 103.
[35] HH 197/EM 288.
[36] HH 72/EM 106.
[37] HV 78/HVd 73, vgl. HV 43, 71, 288/HVd 32, 66, 292, ME II 160/GS 480, PI 139/GU 218: «M'appréhender comme existant, c'est en quelque manière m'appréhender comme captif.»
[38] Vgl. EA 108/SH 80, HV 78/HVd 73.
[39] EA 120 f., Nota 1/SH 93, Nota 1.
[40] HH 96/EM 141.

Platz, *das wirkliche Beschädigungen aufweist*»[41]. Überwindung von Schuld, Vergebung und Verzeihung sind in solchem erhofften Heil einbeschlossen, nicht nur der Fortschritt und die Erfüllung eines Noch-Ausstehenden. «Heil als wiedergefundene Unversehrtheit»[42] sagt Marcel einmal. In Verbindung des Heils als nostos und kainon ti (s. u.) eröffnet sich eine Dimension der Hoffnung, die über die Erfüllung der Erwartung hinaus Erlösung verheißt und so wahren Trost schenken kann.

2. *Situation und Weltanschauung*

Wir haben oben davon gesprochen, daß es sich bei der Hoffnung um eine grundlegende Entscheidung (option décisive) handle. Nicht nur Marcel, sondern auch ein marxistischer Autor wie Karel Kosík sieht nicht nur die Möglichkeit des Fortschritts, sondern auch die der Degeneration[43]. Marcel sucht nach den Gründen für die Krise des Menschen und des Menschlichen, die er als «metaphysiche Krise»[44] bezeichnet. Nach seiner Ansicht liegt die tiefere Wurzel der Krise in der Erschütterung der religiösen Überzeugungen, die eine Schwächung der natürlichen Grundlagen, auf denen jene Überzeugungen sich aufbauten, mit sich gebracht hat[45]. Zu diesen Grundlagen gehört eine pietas infra-christlichen Charakters, «eine fromme Ehrfurcht ... diesseits jeder christlichen Geistigkeit, ... von der auch die Heiden uns wunderbare Zeugnisse überlassen haben»[46]. Eine solche religio-Ehrfurcht wird ein echtes vinculum sein können, das die Menschen diesseits der Offenbarung miteinander verbinden kann. Es wird davor bewahren, die Autorität der Freiheit des Menschen und seine Würde zu mißbrauchen und als Objekt der Manipulation oder Ausbeutung zu betrachten. Jeder abstrakte Universalismus, also ein nur theoretisches, kein praktisches Miteinander, der solcher

[41] SH 81/EA 109: «Il n'y a place pour le salut que dans un univers *qui comporte des lésions réelles.*»

[42] PhH, Vorwort.

[43] K. Kosík, Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt, Frankfurt 1967, 117, Nota 41: «Manetti (1396–1459) übersieht in polemischem Eifer, daß alles Menschliche degenerieren kann, aber gerade in dieser programmatischen Einseitigkeit wirkt sein zuversichtliches Manifest des Humanismus mit ergreifendem Zauber. – Cervantes teilt schon hundert Jahre später nicht mehr diesen Optimismus und gelangt zu einem weit tieferen Verständnis der menschlichen Problematik.»

[44] HH 33/EM 46.

[45] HV 135/HVd 133.

[46] HV 127/HVd 124.

Frömmigkeit entraten will, kann für Marcel nur der Wegbereiter eines zerstörenden Nihilismus sein [47]. Da Hoffnung aber nicht Abwarten ist, sondern auch Tun, muß das Werk des Aufbaus mit der Wiederherstellung jener Grundlagen beginnen, m. a. W. die Menschen müssen in ihrer unveräußerlichen Würde und Einzigkeit als Person anerkannt werden; für Marcel spielt dabei sogar die Betrachtung der Menschen als Ebenbilder Gottes eine Rolle [48]. Daraus ergibt sich dann weiter, daß das Zusammen und Miteinander der Menschen, die Brüderlichkeit, die in der Ehrfurcht und Achtung des Menschen als Person ihren Ausdruck findet, gebunden ist an die Idee des Vaters und nicht zu trennen ist von dem Gedanken eines transzendenten Wesens, das uns, das dich und mich geschaffen hat [49]. Da die heutige Welt diese Merkmale mehr und mehr aus den Augen verliert, folgte dem Tode Gottes die Agonie des Menschen [50].

Wird nämlich ein Leben nach dem Tod geleugnet, so müßte das Dasein auf Erden umso wertvoller erscheinen. Doch das Gegenteil ist eingetreten. Das Leben wird wertloser, es kann in Zwangsarbeitslager und Verbrennungsöfen führen, sein Sinn ist die Erfüllung eines Plansolls oder dient durch Ausbeutung der Erfüllung eigener Genüsse [51]. Somit will Marcel den Zusammenhang zwischen einer Weltanschauung und den entmenschlichenden Verhaltensweisen aufdecken: Die menschlichen Dinge erhalten ihre Beständigkeit erst im Bezug auf eine transzendente, übernatürliche Ordnung, ja die natürlichen Beziehungen verlieren ihren Sinn oder lösen sich auf, wenn ihre Analogie verkannt oder geleugnet wird [52].

Uns scheint, daß Marcel hier den Bogen überspannt und wohl auch seinen ursprünglichen Intentionen nicht ganz treu bleibt. Zunächst hatte er nämlich von einem vinculum *diesseits* aller Offenbarung gesprochen, von einer pietas dem Menschen gegenüber, einer Ehrfurcht vor dem Humanum. Wenn er nun meint, die menschlichen Beziehungen lösten sich auf, wenn ihr Bezug auf eine übernatürliche Ordnung geleugnet werde, kann man einem Widerspruch nur so entgehen: auch diesseits aller Offenbarung gibt es einen Bezug auf Transzendenz, und nur durch einen solchen meta-physischen Bezug wird die menschliche Würde garantiert.

[47] HV 226/HVd 226.
[48] ME II 149/GS 466.
[49] ME I 39/GS 49.
[50] HH 195/EM 268, vgl. HV 219/HVd 218.
[51] Vgl. ME II 149/GS 466 f.
[52] HV 131 f./HVd 129 f.

A. Camus nun hat versucht, den Menschen ohne einen solchen Bezug zu retten. Und auch Marcel hat heute seine Position – auch zu Camus – ein wenig geändert. Unabhängig von persönlichen Glaubensüberzeugungen gibt es eine Grundlage für die unveräußerliche Würde des Menschen: das Du, das Bruder*sein* [53]. Auch in der Endlichkeit kann man das Prinzip seiner wesenhaften Würde entdecken [54]! Der Mensch ist das, *was sich nicht ersetzen läßt* [55]. In diesem Sinn widmet Marcel sogar sein Buch «Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund» dem Andenken von Albert Camus. Hier fühlt sich Marcel ihm trotz aller Verschiedenheit verbunden [56]. Auch im Vorwort zur erweiterten Auflage von Homo viator (1963) schreibt Marcel, daß seine Achtung vor der Persönlichkeit Camus' nur habe zunehmen können und daß ihn die Nachricht von seinem Tod tief betroffen habe [57].

Dennoch kommt auch hier wieder zum Durchbruch: Nur wirkliche Transzendenz und Heiligkeit, wie sie das Zeugnis Christi oder der Märtyrer zeigen, lassen die Empörung, deren tiefe Ehrenhaftigkeit er bei Camus bewundere, nicht in Verzweiflung enden [58]. Marcel scheint hier nicht genügend zu trennen zwischen Leugnung von Transzendenz und Leben nach dem Tod als Voraussetzung der Zerstörung des Humanum einerseits und der Verzweiflung andererseits. Freilich würde Camus für Marcel einen Menschen zu retten versuchen, der letztlich verloren ist, denn für Marcel ist das Leben nach dem Tod ein strukturelles Charakteristikum menschlichen Wesens, das seine Würde garantiert [59]. Camus jedoch hat ohne diese Voraussetzung die Würde des Humanum zu retten versucht. Auf der anderen Seite will auch Marcel diesseits aller Konfession und Offenbarung den Menschen retten, der für ihn, mag man ihn hier auch retten, verloren bleibt, ohne ein Leben nach dem Tod. Darum kommt er

[53] G. Marcel, The existential background of human dignity, Cambridge (U.S.A.) 1963 (= HD), 133/Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund, Frankfurt 1965 (= MW), 160. Vgl. HD 147: «The freest man is also the most fraternal.»

[54] HD 136/MW 163.

[55] MW 166/HD 139: «In fact a human individual is precisely that which is not replaceable.»

[56] MW 11, franz. Ausgabe: La dignité humaine et ses assises existentielles, Paris 1964, 12 (diese Vorworte fehlen in der englischen Originalausgabe).

[57] G. Marcel, Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance. Nouvelle édition revue et augmentée, Paris 1963 (= HV 63), II.

[58] HV (63) 368 f.

[59] Vgl. HD 141 f./MW 168 f.

auf eine meta-physische Instanz und die Idee eines guten Willens im ursprünglichen und evangelischen Sinn [60], auch für das Diesseits.

Und so stellt Marcel die Frage, welche Beziehung Camus zu dieser Transzendenz habe. Er möchte zwar nicht sagen, Camus sei ein Christ oder ein Glaubender, ohne es zu wissen, wohl aber, daß er und eine unendliche Zahl anderer teilhaben am einzigen und wahren Licht, das jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt [61].

Ob diese Unterscheidung zwischen «anonymem» Christsein und Teilhabe am wahren Licht, wie es bei Johannes gesagt wird, akzeptabel ist, möchten wir hier nicht entscheiden. Was aber wichtig ist, bleibt Marcels Frage nach der Beziehung derer zur Transzendenz, die sie mit Worten leugnen. Für Marcel ist überall da, wo ein Mensch sich für das Humanum einsetzt, ein solcher Bezug gegeben, eine Teilhabe an einem übernatürlichen Licht. Darin impliziert ist die Frage nach der Hoffnung für die anderen und deren Heil. Marcel entschied für seine Person: Seine Hoffnung ist verantwortlich auch für die Hoffnungslosen oder die, die sich als solche verstehen. Der Erfüllung dieser Hoffnung ist er gewiß. – Das hat nichts zu tun mit einer Vergewaltigung des anderen, sondern beinhaltet die konsequente Haltung, die nach dem andern fragt.

Zwar hatte Marcel auch schon in der ersten Ausgabe von Homo viator geäußert, daß das Sein überall und unzerstörbar sei [62] und den Gedanken einer teil-gehabten Transzendenz selbst im Selbstmord später formuliert [63]. Die neue Position gegenüber Camus und den unzähligen anderen kann man wohl sehr gut erkennen im Vergleich zu einem Text, in dem Marcel Camus bei der Verkündigung der namenlosen Absurdität Hochmut und starrköpfige Verweigerung religiösen Wahrheiten gegenüber vorgeworfen hatte [64]. Allerdings hätte Marcel die Anerkennung der Redlichkeit bei Camus wohl kaum zusammen mit Hochmut zu nennen brauchen. Denn Camus verweigert die Hoffnung ja nur, weil er meint, sie nehme dem Leben seinen Ernst und weil er glaubt, ein Wissen um einen Tod ohne Hoffnung zu haben, d.h. um einen Tod, der keine Hoffnung läßt. Eben hier scheiden sich die Geister: an der Frage nach dem ewigen Leben, wie immer das zu denken sei. Sie entscheidet, ob unsere Hoffnung letztlich nur eine Endlichkeit begreift oder Ewigkeit verspricht.

[60] MP 212.

[61] HV (63) 369.

[62] HV 205/HVd 204.

[63] GU 170/PI 110: «Il faudrait se demander si ce n'est pas la réalité d'un transcendant qui est impliquée dans le fait du sacrifice ou même du suicide.»

[64] HV 285/HVd 289.

3. *Hoffnung auf Leben*

Für Marcel schließt echte Hoffnung die Bejahung der Ewigkeit ein, einer Ebene, wo das Heil end-gültig sein wird [65] und unser Pilgerdasein aufgehört hat, in dem immer auch Unheil möglich ist. Von hier aus ist der Aufstieg zum Ursprung unseres Hoffens möglich, wo ein aufrichtiges Denken sich in einen Anruf de profundis wandeln kann, zu einem Anruf des absoluten Du [66], d. h. eine Wandlung zu einer absoluten Hoffnung, über alle Hoffnungen hinaus, hinaus über alle Enttäuschungen, Verirrungen und Brüche, die nur wahr sein können vermöge einer vorübergehenden Wahrheit [67], und die der eigentlichen Wirklichkeit nichts anhaben können. Diese Wirklichkeit ist die intersubjektive, die vom absoluten Du bewahrt wird, das die Einheit des einen mit dem anderen, aller in allen und mit sich selbst und untereinander grundlegt [68].

Marcel sagt nicht, alle unsere Irrwege und jede Negativität seien nur Schein, nichts gegenüber der Hoffnung. Er sagt, sie seien *wahr*. Aber hinter dieser vorübergehenden, also zeitlich begrenzten Wahrheit (die nicht ungeschehen gemacht wird), gibt es eine andere und tiefere Wirklichkeit, zu der hin der Mensch unterwegs ist, die ihn trägt, ein Licht, das da ist, das er aber noch nicht sieht [69], dessen Kommen die Hoffnung verkündet, woran teilzuhaben sie zuversichtlich glaubt.

«Das Heil ist keines, wenn es uns nicht vom Tode erlöst» [70]. Das bedeutet, da wir uns nicht selbst vom Tode erlösen und ewiges Leben schenken können, und da Marcel ausdrücklich betonte, das gemeinte Heil schließe die Bejahung der Ewigkeit und ihrer Güter ein, die Notwendigkeit einer absoluten Zuflucht [71]. (Nicht als Stück eines «Gottesbeweises», sondern als Ermöglichung der Hoffnung, zu der er sich bekennt.) Damit ist nicht gesagt, Hoffnung sei ein Abwarten, ein Untätigsein. Zumindest hat Marcel diesen Irrtum oder eine solche Zweideutigkeit richtiggestellt: «Was die Hoffnung betrifft, so könnte nichts falscher

[65] EA 109/SH 80 f.
[66] HV 204 f./HVd 204.
[67] HV 89 f./HVd 86.
[68] HV 81/HVd 77.
[69] HV (63) 40/HVd 32.
[70] ME II 181/GS 503.
[71] SH 78/EA 105: «Puis-je définir Dieu comme présence absolue? Ceci rejoignant mon idée du recours absolu.»

sein, als in ihr eine Art untätigen Abwartens zu sehen, das auf ein Ereignis starrt, mit dessen Eintreten man rechnet, als ginge es, wenn ich so sagen darf, ganz von selbst vor sich» [72].

Aus dem Bezug auf die Gegenwart muß eine solche Philosophie tätig werden. Es geht Marcel auch hier um eine konkrete Hoffnung. Schon die genauere Analyse seiner «Formel» «ich hoffe auf dich für uns» ergibt ja zunächst das «du» als menschliches Subjekt, auf das ich hoffe, für das ich hoffe, das ich erhoffe. Erst in einem weiteren Schritt wird die Ontologie des Mitseins das «du» transparent werden lassen auf das absolute Du, auf das ich für uns hoffe, für uns alle [73]. Marcel fordert eine konkrete Verkörperung des Geistes der Wahrheit und der Liebe, der das Werk der Einigung vorantreibt [74], einer Einigung, die kein leeres Ideal bleiben darf. Marcel spricht sogar von der Notwendigkeit, unsere Grundwerte in ein *kämpferisches Bewußtsein* umzuformen [75], von einem schöpferischen Zeugnis [76], davon, daß der Sinn unseres In-der-Welt-Seins darin besteht, in dem Prozeß, der die Geschichte selbst ist, zu diesem Zeugnis berufen zu sein [77]. Die Hoffnung ist ein schöpferisches Geschehen [78]. Der Mensch ist durch die Hoffnung, sie ist der Stoff, aus dem die Seele gemacht ist, der Atem der Seele [79]. Hier wird deutlich, daß es beim schöpferischen Charakter der Hoffnung um mehr geht als um die Hervorbringung stofflicher Wirkungen. Ja Marcel meint, nur-stoffliche Wirkungen könnten nicht als echte Schöpfung bezeichnet werden, keinerlei Liebe zum Geschaffenen zuwege bringen [80]. Die Welt in der Sicht einer Philosophie, die ein transzendentes Absolutes annimmt, kann sich nicht selbst vollenden, d. h. die Liebe hofft und die Hoffnung liebt nicht die Einheit der Welt in sich, sondern die Einheit der geeinten Welt mit dem Einen, erst das kann die Fülle sein. Darauf können wir nicht nur, sondern müssen

[72] MW 171/HD 143. Vgl. HD 18 f.: «I was ... more concerned with safeguarding the existing order and fundamental liberties than with establishing a stricter social order, which often seemed to me to be inseparable from a suspect demagoguery and from a leveling of society to the advantage of the mediocre ... Those illusions now appear to me in retrospect as a little short of absurd.» (MW 33 f.) Vgl. HH 204/EM 299.

[73] Vgl. HV 128/HVd 126 und ME II 172/GS 493.

[74] Vgl. HH 202 ff./EM 296 ff.

[75] WG 40.

[76] WG 59 ff.

[77] WG 58.

[78] HV 77/HVd 72.

[79] EA 11/SH 77.

[80] HV 77/HVd 72.

wir sogar hoffen [81]. Nur wo Liebe vorhanden ist, kann man von Hoffnung sprechen [82].

Die Liebe zu diesem Du unterscheidet solche Hoffnung von persönlichem Glücksverlangen, läßt Gott nicht zum Erfüller der eigenen Wünsche werden. Eben diese Liebe schließt aber auch ein Ewigkeitsversprechen ein. Und auch, wenn man vielleicht das Gegenteil behaupten möchte: Jede Hoffnung, die diese Ebene ausschließt, ist letztlich eine geschlossene, tote Hoffnung, so heroisch und effektiv sie auch sein mag.

Um nicht letztlich dennoch, trotz aller Bemühungen um Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden, in Verzweiflung zu versinken, muß die Endlichkeit überstiegen werden, müssen die Negativität wie auch alle Werte «aufgehoben» werden. Letztlich geht es um die durch Liebe und Tod gegebene Situation. So schreibt Marcel vor sein Werk «Gegenwart und Unsterblichkeit»: «Der Mythos von Orpheus und Euridike steht mitten in meinem Dasein.» Von hier aus strebt sein Denken über das Sein, das Leben, die Liebe und den Tod und seine Implikationen auf das wesentliche Problem: Wie man wiederfinden kann, wäre es auch nur in der Hoffnung [83].

Für solche Hoffnung ist die Zukunft offen, sie kann nur dort Gestalt annehmen, wo *Zukunft nicht der Ort der reinen Wiederholung* ist [84]. Allerdings ist diese Zukunft nicht etwas ganz Neues in dem Sinn, daß es seine Wurzeln nicht in der Geschichte, in der Vergangenheit hätte [85]. Sie ist ein Zusammen von nostos und kainon ti – eine Verwandlung [86], eine Zukunft, die anders und besser ist als zuvor [87].

Aber gerade mit dem Advent, mit der Hoffnung, die in die Zukunft blickt, wird auch deutlich: «Die Zeit als Durchbruch zum Tod – zu meinem Tod – zu meinem Untergang. Der Zeit-Schlund; Schwindel angesichts dieser Zeit, auf deren Grund mein Tod ist, der mich anhaucht» [88]. Dem Tod wird durch die Hoffnung das Schreckliche nicht genommen, sie läßt das Grauen nicht verstummen. Der Tod bleibt der Sarg neben der Hoffnung, der sie als angefochtene erscheinen läßt. In diesem Sinne stellt Hoffnung eine Antwort des Seins dar, für den, der in der

[81] HV 205/HVd 205.
[82] HV 73/HVd 72.
[83] PI 132/GU 207.
[84] HV 80/HVd 76.
[85] HV 90/HVd 87.
[86] Vgl. HV 90/HVd 86 f.
[87] HV 90/HVd 87.
[88] EA 117/SH 87.

Nacht der Seele lebt [89], ja vielleicht muß die Seele die Erfahrung der Nacht machen [90], damit sie sich bewähre, bewahrheite und das aus ihr getilgt wird, was letztlich doch nur ein vom Egoismus vorgespiegelter und gut getarnter Traum ist. M. a. W.: Nur wer sich vom Haben gelöst hat, nähert sich dem Sein und wird zur Hoffnung befähigt [91]. Die erreichte Verfügbarkeit (disponibilité – Hingabebereitschaft) ermöglicht sicher auch eine freiere Wahl. Der Mensch wird ja zu einer Entscheidung aufgerufen: Die metaphysische Wahl liegt bei der Unsterblichkeit [92].

Um nun die Gedankengänge Marcels hinsichtlich der Hoffnung auf Leben genauer darlegen zu können, müssen wir – soweit das der gegebene Rahmen zuläßt – weiter ausgreifen auf sein Verständnis vom Menschen und seinem Tod. Der Tod hat den Körper zur Voraussetzung, d. h. die zeitliche Struktur der endlichen Existenz ist bedingt durch das absolute Haben, den Raum, «denn der Tod ist in einem bestimmten Sinne Triumph und Ausdruck der radikalsten Trennung, die sich im Raum vollziehen kann» [93]. Es geht um das absolute Haben, das implizierende, im Gegensatz zum possessiven, unverfügbaren Haben, (welches Haben das eigentliche Haben ist) [94]. Der Mensch kann sich nur mittels dieses implizierenden Habens verkörpern, inkarnieren. Das Haben ist für das Sein, soweit es endliches ist, konstitutiv [95]. Das physische Leiden und besonders der Tod als Prototyp des Leidens wird nur durch das Haben möglich, das Leiden ist ein Betroffensein im Haben [96]. Der Tod ist die Nichtung des Habens. Das Sein jedoch ist dem Haben gegenüber transzendent [97]. Die Inkarnation als Grenzzone von Haben und Sein [98] wird im Tode aufgehoben.

Vielleicht ist es angebracht, hier eine Bemerkung einzuschieben. Wenn Marcel das Haben als Bedingung der Möglichkeit des Leidens, den Tod als Prototyp des Leidens erklärt, so muß man wohl auch bedenken, daß Sterben nicht nur Erleiden ist, sondern auch ein Tun. K. Rahner

[89] HV 210/HVd 210.

[90] PI 152/GU 239.

[91] HV 82/HVd 78: «Seuls des êtres entièrement libérés des entraves de la possession sous toutes ses formes sont en mesure de connaître la divine légèreté de la vie en espérance.»

[92] ME II 152/GS 469/EA 11/SH 11.

[93] EA 42/SH 34.

[94] EA 124/SH 92.

[95] EA 123–125/SH 92.

[96] Ebd., vgl. SH 125 f./SH 93.

[97] EA 122/SH 91.

[98] EA 119/SH 88.

meint: «Wenn dieser Satz: der Tod ist aus seinem eigenen Wesen heraus die personale Selbstvollendung, der 'eigene Tod', zu Recht bestehen soll, dann muß der Tod nicht bloß ein passiv hingenommenes Widerfahrnis sein (obwohl er dies offenbar auch ist), ... sondern er ist auch zu begreifen als Tat des Menschen von innen, und zwar, wohlverstanden, wirklich der Tod selbst, nicht bloß eine ihm selbst noch äußerlich bleibende Stellungnahme des Menschen zu ihm» [99]. Der Tod ist beides: Erleiden und Zerstörung von außen und Tat und Vollendung aus der Personmitte als ihrer selbst.

Hinsichtlich einer Definition des Todes bleibt Marcel zurückhaltend. Er spricht von einer Aufhebung der Grenzzone von Haben und Sein. Der Körper, die Verkörperung ist ein Geheimnis, denn es wird nie möglich sein zu sagen, ob der Körper mein Ich ist, noch ob er für mich ein Objekt ist [100]. Der Mensch stellt eine *integrale Einheit* dar. Der Gegensatz von Subjekt – Objekt wird transzendiert, denn Inkarnation, d. h. die Verbindung von dem, was man Seele und Körper nennt, ist über diesen Gegensatz erhaben. Der Tod jedoch zerstört diese Einheit. Das Sein aber behauptet sich als unzerstörbar. Das Haben, der Körper, scheint zur reinen Form des Habens herabzusinken: jener Körper da, ein Ding, eine Maschine, die stillsteht [101]. Jedoch bedeutet der Verlust in der Ordnung des Habens auch eine Bedrohung für die Ebene des Seins, die Seele [102] (!) und birgt in sich das Risiko, sich in einen Verlust auf der Ebene des Seins zu verwandeln [103]. Dabei wäre zu bedenken, daß der Verlust auf der Ebene des Seins Verlorenheit, Verdammung bedeutet [104], vielleicht besser Auslöschung, wenn man die Einheit von Sein und Haben [105], ihre geheimnisvolle Verbindung erst wirklich zu Ende denkt. Die Aussage über die «Identität» von Körper und Ich besagen nicht, der Mensch sei nur Phänomen, Körper, sondern heben die wesentlich inkarnatorische

[99] K. Rahner, Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium, Freiburg [3]1961, 29 f.; S. 30: «Wenn der Tod das Ende des ganzen Menschen ist, d. h., wenn das Ganze des Menschen irgendwie zu einem Abschluß jener Zeitlichkeit kommt, die für das Leben des Menschen charakteristisch ist und eben im Tod beendet wird, dann muß dieses Ende den Menschen in seiner ganzen Wirklichkeit betreffen, also auch seine Seele.»

[100] EA 12/SH 12, vgl. EA 122, 131 f./SH 90, 97 ff.

[101] EA 13/SH 13.

[102] Frz. Text: «Pour ce que j'ai appelé l'âme», EA 132.

[103] EA 132/SH 99.

[104] EA 131 Nota 1/SH 98 Nota 1.

[105] EA 122/SH 90.

Existenzweise hervor [106]. Leib und Seele sind nicht etwas, das der Mensch hat, sondern was er ist [107].

Der mögliche Verlust auf beiden Ebenen läßt die Hoffnung aufkommen, die als authentische eine Hinwendung zu jener gütigen Macht bedeutet, welche das Zentrum der Hoffnung ist [108]. Eine Schwierigkeit: Verlust setzt die Dimension des Habens voraus. Hinsichtlich der Ebene des Körpers als Haben [109] ist an die Unterscheidung von implizierendem und possessivem Haben zu denken, die in der inkarnierten Existenz nicht getrennt werden können. Der Verlust der Seele setzt ebenfalls Haben voraus, der «Verlust» ist Verdammung, vielleicht Vernichtung. Wenn aber Verlust auf der Ebene des Seins, der «Seele», Verdammung und Vernichtung besagt, dann ist Unsterblichkeit dessen, was wir Seele nennen, mehr als ein Fortleben, es ist Geschenk, kurz: Seligkeit.

U. E. mißt Marcel dem Körper, der Materie, der Natur zu wenig Bedeutung bei. Die menschliche Wirklichkeit, den Zusammenhang von Liebe und Tod, Menschsein und Leid leuchtet er aus. Daß aber die Hoffnung des Menschen sich jenem Seufzen der Kreatur verbindet, von dem das 8. Kapitel des Römerbriefes spricht, die Hoffnung eines Kosmos einschließt, das vermißt man bei Marcel. Unser Hoffen gibt sich mit einem ewigen Leben nicht zufrieden, sondern erhofft auch eine neue Erde. Und auch eine Seligkeit, in der die fehlten, die zu uns gehören, die unser Ich, das Wir ausmachen, wäre keine erfüllte Seligkeit.

Wir müssen nun noch näher auf das Phänomen Tod eingehen, der keine Gegebenheit, sondern ein Geheimnis ist [110]. Wir haben schon auf die Korrelation zwischen Haben und Unverfügbarkeit, Sein und Verfügbarkeit hingewiesen. Der Tod als Vernichtung allen Habens ist auch eine absolute Negation der Unverfügbarkeit [111]. Die inkarnierte Existenz ist also wesenhaft unverfügbar, zu ihrem Wesen gehört die Möglichkeit des Leidens. Alle diese Leiden, denen wir durch das Haben Raum geben, bringen uns einmal den «kontingenten Charakter» [112] unserer Existenz zu Bewußtsein, aber sie werden dann auch ein Sprungbrett zur Hoffnung, weil sie nicht mehr möglich sein werden, wenn die Voraussetzung, das

[106] Vgl. ME I 117/GS 144.
[107] EA 122, 131/SH 98, 90/PI 185/GU 291.
[108] EA 130 Nota/SH 98 Nota.
[109] PI 109/GU 168.
[110] ME I 227/GS 281.
[111] EA 100/SH 74.
[112] EA 103/SH 76.

Haben, wegfällt. Der Tod bekommt auch unter diesem Gesichtspunkt eine eminente Bedeutung. Er kann zur absoluten Hoffnung führen, erstens weil wir nicht wissen, was danach sein wird und wie es sein wird, weiter weil der Tod das Haben aufhebt, die Zeit beendet und dadurch das Alles, die Fülle ermöglicht, das Heil sich verwirklicht. Denn obwohl das Haben die Bedingung der Beziehung zum anderen ist [113], wird gerade eine vollkommene Einheit mit dem anderen erstrebt, die nur ohne das Haben (jedenfalls in seiner jetztigen Form) möglich ist: eine Bedingung der Existenz, die sie als solche schon immer der Hoffnung unterwirft – der Hoffnung auf diese Einheit. Die Hingabe, die Verfügbarkeit, auf welche als totale die Liebe zielt, ist im Leben nicht möglich. Das Haben bedingt immer wieder die Unverfügbarkeit. Nur selten wird das furchtbare In-sich-Gewickeltsein der Existenz aufgegeben und der Mensch steht als reine Gabe da: das geschieht, wenn er alles, was er im Leben noch hofft, im Hinblick auf den anderen erhofft: ich hoffe auf dich für uns. Doch gleich fällt die Existenz in sich zurück und fängt an, sich zu versagen.

Es wäre unangemessen, die Aufhebung des Habens vor allem in der Vernichtung des Körpers zu sehen. Wir haben schon einmal darauf verwiesen, daß durch das implizierende Haben das possessive möglich wird, welches in der Seele seine Wurzeln hat. Diese Wurzeln sterben deshalb im Tode ab, weil die Seele vollkommen ausgeliefert ist. Das Ausgeliefertsein wiederum ist die Bedingung einer totalen Hingabe. Solche Hingabe ist jedoch erst im Tode möglich, weil dort alles Haben ausstirbt und wir uns dann erst ganz ausliefern und hingeben können [114]. Hier erscheint das Endgültige, das von der Vorläufigkeit des Habens nicht mehr bedroht ist. Sind aber die Bedingungen für das Leiden und die Zeit aufgehoben, so gibt es auch keine Hoffnung mehr (es sei denn, man verstünde das Bleiben der Hoffnung in der Seligkeit als das dauernde Sich-Hingeben an den Unverfügbaren, weil dieser niemals Besitz werden kann, Hoffen also nicht «einfach» in «Haben» übergeht). Das führt zu dem Schluß, daß die Hoffnung auf ihrem Höhepunkt, dort, wo sie sich als absolute verwirklicht, gleichzeitig sich aufhebt (in ihrer pilgerhaften Gestalt) und das Erhoffte Wirklichkeit wird: die Fülle, das Licht, das Heil.

Doch, so könnte man einwenden, der Schwindel vor dem Tode bleibt, und damit unendlich viel Raum für die Verzweiflung: nämlich

[113] EA 215 f./SH 159.

[114] Vgl. L. Boros, Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung, Olten–Freiburg 1962, 57 f.

bis zum Tode, wo ich mich erst zu jener absoluten Hoffnung aufschwingen kann. Das ist aber nur insofern wahr, als sich die absolute Hoffnung im Tode verwirklicht, bis zum Tod leben wir in ihr, und es wäre aller Wert, alle Liebe, jede Hoffnung ein reines Ärgernis, wenn der Tod die letzte Wirklichkeit wäre [115]. «Einen Menschen lieben, heißt sagen: Du wirst nicht sterben» [116]. Diese Aussage kann nur verstanden werden, wenn wir auf den Unterschied von Du und Dies zurückgehen. Der Mensch, den ich liebe, ist nicht allein ein Du, er ist auch ein Objekt, ein Dies, dem ich alle Möglichkeiten angedeihen lassen kann in der Behandlungsweise, über die ich als körperliches Agens verfüge. Und als solches Dies, als Ding, hat er auch die Zerstörung, den Tod, zu erdulden. Sofern er aber «Du ist, entzieht er sich der Dingnatur, und nichts, was ich von den Dingen sagen kann, gilt mehr von ihm, gilt mehr von Dir» [117]. Dabei ist der Sachverhalt, der die Tatsache der Liebe als unsterblicher erklärt, noch viel verwickelter, ist doch der Tod des Du auch in gewissem Sinne mein eigener, d. h. ich sterbe mit Dir. Doch das bedeutet wiederum: Wir bleiben zusammen, diese Zerstörung trifft uns nicht. Sie kann nämlich nicht das Wesen treffen, wodurch jemand ist, d. h. die Liebe [118]. Das sagt vom Standpunkt der intersubjektiven Einheit aus, um welche es ja geht und die mehr oder weniger im Glauben an die persönliche Unsterblichkeit ausdrücklich einbegriffen ist: Du und ich, wir bleiben zusammen. Der eingetretene Wandel kann uns von dem Ewigkeitsversprechen nicht lösen, das unsere Liebe einbeschließt [119].

Die absolute menschliche Hoffnung impliziert die Liebe und Treue Gottes, die Ewigkeit, die Bejahung der ewigen Güter, das ewige Leben, die Unsterblichkeit, die den Gedanken eines Fortlebens um ein Unendliches überragt [120], ist diese doch die Aufhebung unserer jetztigen Existenz zum erhofften Alles, dem Heil in der Fülle. Ein nostos, weil es ein Weiterleben ist, ein kainon ti, weil die unvorstellbare Erfüllung, worauf sich das Mehr des Noch-Nicht im Gewordensein bezieht, nun geworden ist, das Noch-Nicht der endlichen Existenz kein Nichts, sondern das Alles wurde.

Wenn wir von Unsterblichkeit gesprochen haben, so müssen wir

[115] HV 211/HVd 212.
[116] ME II 154/GS 472.
[117] ME II 155/GS 473.
[118] ME II 154/GS 473.
[119] ME II 155/GS 474.
[120] PI 192 f./GU 304.

hinzufügen, daß Marcel neben Unsterblichkeit auch von Unzerstörbarkeit spricht [121], die nicht ohne Transzendenz zu denken ist. Die Sorge, daß z. T. gerade Theologen eine Unsterblichkeit leugnen oder nicht anzunehmen scheinen [122], bezieht Marcel auf die Auferstehung des Fleisches. Dabei muß aber hinzugefügt werden, daß die Problematik von Natur und Gnade sich auch hier zeigt, so daß man meinen könnte, eine Unsterblichkeit der Seele schließe den Glauben an die Auferstehung aus. Wenn also jemand eine Unsterblichkeit nicht annimmt, so heißt das noch nicht, er leugne die Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben. Wir möchten aber mit Marcel betonen, daß es die «Lichter des Jenseits» sind, und zwar als «das Licht der (übernatürlichen) Offenbarung» [123], wodurch unser Dunkel in diesem Punkt gelichtet wird.

Das ist die Hoffnung angesichts des Todes, der Verzweiflung, der Treu- und Lieblosigkeit, allen Unheils der Welt: hoffen wider alle Vorausberechnung, wider alle Erwartbarkeit, also Hoffnung wider alle Hoffnung – gläubiges Setzen auf ein absolutes Du, in dem alle Sinnlosigkeit sinnhaft werden und alle Ausweglosigkeit dennoch zum Ziele führen kann. Hier zeigt sich die «metaphysische Setzung der Hoffnung» [124], insofern sie im Gegensatz zum Wünschen steht. Das Ewigkeitsversprechen ist nämlich ein zweifaches. Einmal das der menschlichen Liebe – aber dieses wäre sinnlos, wenn es nicht auch von einer solchen absoluten Liebe gegeben wird, d. h. ganz konkret, daß Gott, der uns in seiner unendlichen Liebe aus dem Nichts gerufen hat [125], sich unserer Liebe neigt, und daß es undenkbar ist, daß er gegen diese Liebe aufsteht, um sie zu vernichten.

Auf dieses absolute Du zielt das Mehr, das in jeder endlichen Liebe eingeschlossen ist. Das Mehr besagt eine Öffnung zur Transzendenz, deren Zeuge das menschliche du ist, auch wenn diese als solche nicht reflex erfaßt wird [126], weil sie der – ontologische – Grund dieser, weil aller Liebe ist, denn sie selbst ist Liebe. So ist in jedes Dasein die Absolutheit eingepreßt, es ist unersetzlich, ewig gültig. Und es ist ganz und gar diese Anwesenheit des Ewigen, die uns das «Recht» auf Hoffnung gibt [127]. «In diesem Sinne ist die Hoffnung nicht nur ein von Liebe

[121] HV (1963) 198–202/HVd 210–215.
[122] WG 85.
[123] Ebd. (Klammerbemerkung vom Verf.)
[124] ME II 156/GS 475.
[125] HV 63/HVd 56.
[126] HP 70/MP 77.
[127] Vgl. P. Tillich, Das Recht auf Hoffnung, in: «Ernst Bloch zu ehren», Frankfurt 1965, 265–276.

diktierter Protest, sie ist ein entsetzlicher Hilferuf an einen Verbündeten, der selbst auch Liebe ist. Und das übernatürliche Element, das im Innern der Hoffnung liegt, manifestiert sich hier ebenso klar wie ihr transzendierender Charakter» [128].

Alle endliche Liebe ist durch die zeiträumliche Existenz in das Noch-Nicht-Alles eingeschlossen, aus der sie sich durch die Hoffnung auf das Mehr, das Alles, die Fülle, erhebt zur zeitlosen Einheit der Nicht-Gegensätze: der Aufhebung des «du und ich» zur Einheit des «wir» und dieses wir mit dem Du par excellence. Der Weg der Liebe – «der Freundschaft und vielleicht noch mehr der Kindschaft» [129] – vermag über den irdischen Gesichtskreis hinauszuführen [130], weil die Hoffnung alle einzelnen Objekte transzendiert [131], indem sie auf das Alles hofft. Das erhoffte Heil, das nur in der Fülle sein kann, wo es kein Mehr mehr gibt, weil Alles er-füllt ist, ist jene Einheit der geeinten Welt mit dem grundlegenden Du, das mich mit mir selbst, dich und mich, den einen mit dem anderen, die einen mit den anderen verbindet [132], welche Einheit noch in einem geschichtlichen Gewand verborgen ist, der Inkarnation, dem Geschehen der Menschwerdung in der Verbundenheit mit dem Du, in der Verbundenheit aller Menschen, doch auch schon sich selbst transzendierend zum absoluten Du, jenem Grund, in der Hoffnung auf welchen wir an das Heimfinden aller Geschichte in die Ewigkeit glauben, auf daß alles er-füllt sei, auf daß endlich sei die Einheit aller in allen im Du, von der wir keinen ausschließen dürfen, weil das Sein, das Licht überall ist [133] und sein wird, und zur Einheit aller auch alle gehören, zur Fülle, die unvorstellbar ist, als unwandelbare außerhalb der Zeit und vollkommene Einheit, die Erlösung der menschlichen Existenz aus dem Gefangensein, die keine bloße Rückkehr ist, nie ein einfaches Wieder-werden (nostos), die das ist und mehr ist, und sogar das Gegenteil davon, eine unerhörte Veränderung (kainon ti), die Erfüllung des Urtyps der Hoffnung: Die Fülle des Heils [134].

[128] EA 115/SH 85.
[129] ME II 158/GS 477.
[130] Ebd.
[131] HV 33/HVd 43, vgl. EA 109 f.
[132] HV 81/HVd 77.
[133] HV 205/HVd 205.
[134] EA 109, 116, 125 Nota/SH 80, 86, 93 Nota.

4. *Zeugnis des Hoffens*

Weiter oben gingen wir schon kurz darauf ein, daß unsere Hoffnung angesichts des Todes von einem Licht erleuchtet wird, das als Gabe und Geschenk betrachtet werden muß. Das Bekenntnis zur Hoffnung schließt für Marcel ein Zeugnis für eine Ebene an, die uns übersteigt. Für ihn garantiert erst der Einklang von Reflexion und Evangelium eine fruchtbare Erkenntnis [135]. Als Philosoph will er durchaus diesseits der Offenbarung bleiben [136], aber er möchte für sie empfänglich machen, Zugänge zu ihr schaffen [137], weil er dort eine Lösung sieht, die sonst unmöglich wäre.

Er selbst hat dieses Unterwegssein gelebt. Indem er seine eigenen Tiefen durchleuchtet hat, hat er Gott als Gegenwart erfahren [138]. Diese Erfahrung kann man nicht machen, sie ist ein Geschenk. Es gibt keine Technik, mit der man Hoffnung und Liebe in Seelen, die tot er*scheinen*, wiedererwecken könnte: dies kann nur das Werk der Gnade sein [139]. Ein Zeugnis dafür ist sein «Memorial» vom 5. 3. 1929 [140]. Hierin sollte man besonders beachten, daß Marcel Gottes Gegenwart als wirklich betrachtet, auch unabhängig vom eigenen Erkennen. Die Erkenntnis ist somit eher das Anerkennen, dem ein gnadenhaftes Geschehen zugrunde liegt [141]. Freilich bleibt es eine theologische Frage, wie es möglich ist, daß eine Welt dasein kann und dann erst herannaht, d. h. ein nicht thematisch-reflexes Leben der Gnade möglich ist, bevor es von der reflexen Entscheidung eingeholt wird [142].

[135] HH 220/EM 292.

[136] PI 189/GU 198, vgl. HH 199/EM 291.

[137] Vgl. PI 189, 192, 193/GU 298, 303, 304, ME II 188/GS 512/HV (63) 79/HVd 79, MP 214/WG 66, 85, 86, 116/HD 141.

[138] EA 105/SH 78.

[139] HH 141/EM 208.

[140] SH 16/EA 17: «Je ne doute plus. Miraculeux bonheur ce matin. J'ai fait pour la première fois clairement l'expérience de la grâce. Ces mots sont effrayants, mais c'est cela.

J'ai été enfin cerné par le christianisme; et je suis submergé. Bienheureuse submersion! Mais je ne veux pas écrire davantage. Et pourtant, j'en ai comme le besoin. Impression de balbutiement... c'est bien une naissance. Tout est autrement.

Je vois clair aussi, maintenant, dans mes improvisations. Une autre métaphore inverse de l'autre – celle d'un monde qui était là entièrement présent et qui affleure enfin.» Das Datum des 5. März 1929 ist historisch. Es fällt in die Zeit zwischen dem Empfang des Briefes von F. Mauriac (25. 2.) und der Taufe (23.3.).

[141] Vgl. ME II 177/GS 499/EA 17/SH 16.

[142] Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 545–554.

Jedenfalls muß Marcel als Mensch für seine Erfahrungen einstehen, sich zu ihnen bekennen. Auch als Philosoph kann und darf er sich nicht davon dispensieren. Und zu diesen Erfahrungen gehört die des Glaubens, der Gegenwart Gottes. Der Glaube ist «ein Übersteigen der Vernunft, ausgehend von einem Prinzip, das schon in der Vernunft selbst am Werk ist und ihr Voranschreiten garantiert» [143]. Dieses Prinzip ist Licht und liegt sehr nahe bei der Bedeutung des Johannesevangeliums [144]. In diesem Licht erscheint Gott als der Unverifizierbare und Unverfügbare. Identifikationen können nur im Innern, in der Grenze des In-der-Welt-Seins vorgenommen werden [145]. Man *hat* das Ergebnis. Das Absolute aber entzieht sich dem Haben und Verfügen. Es ist das schlechthin Unverfügbare, daher das intensivst Gegenwärtige. So wird Gottes Göttlichkeit bewahrt. Als solches wird dieses Nicht-Identifizierbare erfahren und erfaßt im Glauben – eingeschlossen im Verhältnis von Freiheit und Gnade [146] – als Invérifiable absolu [147]. Es wird in einem Licht gesehen, das als Anwesenheit anerkannt wird [148].

Dann aber muß man nicht nur vom Ich sprechen, das sich als Gefangenes erfährt, sondern auch vom Ich der Liebe und des Gebetes, das sich von ihm als verschieden kündet, obwohl es zwischen beiden mehr gibt als ein bloßes Zusammenleben [149]. Das Ich des Gebetes richtet einen Anruf an die absolute Zuflucht [150], die Urtreue [151], getragen auch von absolutem Vertrauen, daß dieses Du Antwort geben und die Hoffnung wahr machen wird [152]. Der Angerufene kann nur ein Du sein. «Vertrauen haben kann man nur in ein 'du', in eine Realität, die 'du' zu sein, angerufen und Zuflucht zu werden vermag» [153]. Und zwischen dem absoluten Du, das sich mir im Gebete offenbart, und dem gefangenen Ich gibt es deshalb mehr als ein bloßes Zusammenwohnen, weil Gott auch

[143] G. Marcel, an den Verfasser, M – 68.

[144] Vgl. HH 199/EM 290/PI 189/GU 298.

[145] ME II 128/GS 441.

[146] HP 75/MP 81.

[147] G. Marcel, Journal métaphysique (1914–1923), Paris 1927, 30; vgl. K. Rahner, a. a. O. VIII (1967) 574: «Die Hoffnung ist der Ort Gottes als des Unverfügbaren und so Gottes als solchem.»

[148] ME II 128/GS 441; vgl. Brief an P. Wust, abgedruckt in P. Wust, Werke IX, Münster 1967, 341, 343/bzw. 340, 342; WG 85.

[149] HH 172/EM 251.

[150] EA 105/SH 78.

[151] EA 72/SH 55.

[152] ME II 80/GS 386 f.

[153] ME II 80/GS 387.

absolute Gegenwart ist [154], Gegenwart, auch wenn sie nicht gefühlt wird [155], die aber immer da ist, besonders im Gebet. Dieses ist aber «nur dort möglich, wo die Intersubjektivität anerkannt, wo sie in actu ist» [156]. Darum ist die Zone des Gebetes auch die der Freiheit [157], in der ich mich hinwende zum Du. Das Gebet ist die Zone des Nicht-Habens [158], in der aus dem Nicht-selbst-genügen sich die Freiheit (mit der Gnade [159]) erhebt zur absoluten Hoffnung, zu der ich mich aber nur aufschwingen kann, weil das Sein mich schon ergriffen hat. Diese Seinsergriffenheit liegt am Grunde der Hoffnung [160], einer Hoffnung, die der absoluten Verzweiflung zum Verwechseln ähnlich ist [161], ist sie doch ein bedingungsloses Setzen auf das Du, ein Wagnis, aber ein schönes Wagnis [162], das in der Hoffnung bestanden wird, setzt doch solche Hoffnung das absolute Vertrauen, eine Gewißheit [163] – keine Sicherheit – voraus, welche uns nicht nur erlaubt, sondern nahelegt oder gar vorschreibt, zu verkünden, daß das Licht überall, daß die Liebe überall, daß das Sein überall ist [164].

Wenn man die Hoffnungsformel Marcels «Ich hoffe auf Dich für uns» nun noch einmal betrachtet, dann muß man wohl notieren, daß hier einem Heilsindividualismus das Wasser abgegraben ist. Das «für uns», «für uns alle» meint wirklich alle. Vielleicht darf man Marcel so weit interpretieren, daß er sogar sagen würde, ein Heil kann keine Fülle sein, wenn es nicht alle erfüllt, wenn es jemandem fehlt, wenn darin jemand fehlt, wenn nicht alle daran teilhaben.

Diesem Bekenntnis zu einer umfassenden Hoffnung (in der freilich das Bild einer neuen Erde fehlt) wird es nicht leicht gemacht. Hoffnung bleibt ein Risiko, ein Abenteuer, ein Wagnis, auch für die, die an die Verheißung ewigen Lebens glauben. Das Dunkel wird höchstens gelichtet, nicht genommen. Vielleicht dürfen wir aber auch annehmen, daß die Botschaft des Lebens in unserer Ratlosigkeit wieder vernehmlicher wird, daß auf den Ruinen eines illusionären Humanismus, aus der Asche des Menschen eine neue Metaphysik des Glaubens, Hoffens und Liebens

154 EA 105/SH 78.
155 Vgl. ME II 177/GS 499.
156 ME II 106/GS 419.
157 EA 254/SH 187.
158 Ebd.
159 HP 75/MP 81/ME II 171/GS 491.
160 EA 114/SH 85.
161 HV 64/HVd 57.
162 Plato, Phaidon, 63; HV 214/HVd 215, vgl. 73/68/PI 192/GU 304.
163 ME II 80/GS 387.
164 HV 205/HVd 205.

ersteht [165], wo der Mensch sich losläßt und verläßt auf Gott (ohne der Mitarbeit an der Umgestaltung der Erde zu entsagen), im Vertrauen auf das, was man nicht weiß, sondern glaubt und zuversichtlich hofft.

Wenn das Besondere einer Hoffnungsphilosophie in der eschatologischen Sicht liegt, so heißt das nicht, sie ziehe sich von der Welt zurück. Gerade eine solche Schau verlangt eine Realisierung hier und jetzt, sie ist Anruf für den Augenblick, und der Mensch muß eine Tat setzen, will er dem Anruf genügen. Die Hoffnung auf das Heil im Morgen kann uns nicht von der Sorge um das Heil des Heute entbinden.

Jedoch wird alle Hoffnung letztlich nur dann die Schatten der Resignation, der Krise und des Verzweifelns überwinden können, wenn sie in dieser tiefsten Krise, wo der Mensch allein ist, ihm aus dieser Einsamkeit heraushilft. Nicht ein Gott Hoffnung, sondern nur ein Gott der Hoffnung, der Du für uns sein kann, wird das vermögen. Er wird jede Misere in sein Miserere aufheben.

Der Geist des Gebetes und der Liebe, wie er im Anruf de profundis seinen Ausdruck findet, glaubt nicht, mit größerer Weltferne Gott näher zu kommen. Er weiß aber, daß es – wenn überhaupt – nur dort eine Zuversicht geben kann. Daß die Hoffnung verkündet, es werde einmal gut sein, ja besser und neu, durch Verklärung [166] und Wunder [167], darin offenbart sich ihr prophetischer Charakter [168]. Dieser erlischt jedoch, wenn er zur Voraussage, zur Tendenzkunde wird [169]. In der Polarität von Prophetie und Prozeß, Verheißung und Tendenz liegt die Differenz von Hoffnung und Prinzip.

In dem großen Konflikt von Liebe und Tod, der unser Menschsein bestimmt, haben wir eine Grundentscheidung zu treffen. Daß sie in der Hoffnung positiv gefällt wird, bezeichnet Marcel als Zusammenwirken unserer schwachen Kräfte mit der Gnade. Es ist in solcher Konzeption ganz undenkbar, daß eine unendliche Liebe, die uns aus dem Nichts gerufen hat [170] und sich unserer Liebe neigt, gegen diese selbe Liebe aufsteht, um sie zu vernichten. Gott ist der Grund dieser menschlichen, weil aller Liebe, denn er ist Liebe. So ist in jedes Dasein die Absolutheit eingepreßt, es ist unersetzlich, ewig gültig. Und es ist ganz und gar diese

[165] Vgl. HV 218 f./HVd 219.

[166] Vgl. HV 90/HVd 87.

[167] EA 109/SH 81: «L'espérance n'est possible que dans un monde où il y a place pour le miracle».

[168] HV 71/HVd 66.

[169] HV 82/HVd 77.

[170] HV 63/HVd 56.

Anwesenheit des Ewigen, die uns das «Recht» auf Hoffnung gibt. Freilich haben wir keinen Anspruch auf diese Liebe. Die Hoffnung aber glaubt zuversichtlich an Gottes Liebe zu uns, zu uns allen – für immer.

Das Bekenntnis zu solcher Hoffnung übersteigt die Berechnungen des Verstandes. Eben dadurch aber wird Hoffnung eine solche, die ihres Namens würdig ist und sich von den vielen Hoffnungen, die innerhalb dieser Welt ihre Erfüllung finden können, unterscheidet. Diese Hoffnung weiß sich verantwortlich für die vielen Hoffnungen. Sie wird aber je neu bezeugen, daß sie sich nicht selbst erfüllen kann. M. a. W.: Eine Philosophie der Hoffnung wird letztlich auf eine Theologie des Hoffens verweisen, nicht als auf ein Dogma als Voraussetzung der Reflexion, sondern als auf ein Licht als letztmögliche Antwort ins Dunkle.

Solche Seinserfahrung ist auch nur ein Weg, auch sie wird sich niemals verabsolutieren dürfen, gerade dadurch nämlich verriete sie ihr Wesen, will sie doch auf das hic et nunc schauen; doch sollte man nicht vergessen, daß hinter dem Jetzt ein Dann steht, das am Ende die Erfüllung besagt und der Sinn des Jetzt, das Woraufhin nicht zu begreifen sind ohne Ziel. Dieses ist Gott. Und unserer Meinung nach will Marcel nichts anderes bringen als den Aufweis, daß das Zentrum des Menschen in bezug auf die Transzendenz zu suchen ist und sein eigentliches Herz und Wesen im Erleben der Existenz auf Gott hin sich gründet.

Die Erfahrung der Anwesenheit Gottes als gnadenhafter Akt muß auch für die letzten Aussagen, die solche a posteriori, nach der Glaubenserfahrung ermöglichte sind [171], im Auge behalten werden. Sie sind die Konklusion des gläubigen Philosophen, sein Bekenntnis zur Hoffnung. Das besagt aber auch, daß die Philosophie als solche je neu unterwegs ist (und das gilt auch – mutatis mutandis – für die Theologie), einer anderen Vollendung entgegen, daß der Mensch viator ist, auch im Erkennen. «Vielleicht muß man im gaudium cognoscendi gewissermaßen eine Vorwegnahme der laetitia contemplandi sehen, die das letzte und höchste Ziel unserer Erdenreise ist» [172].

Die Fülle des Lichtes und des Lebens, die nichts und niemand auszulöschen vermögen, sie fordern in ihrer Unausschöpflichkeit die Hoffnung heraus, die Hoffnung derer, die im Dunkel leben und im Angesicht des Todes, die Hoffnung darauf, den Grund des Menschen und den Menschen in seinem Grunde zu schauen, wie er ist, und das Heil zu haben in einer neuen, heilen Welt, das Leben zu haben, ja es zu haben in Fülle.

[171] EA 27/SH 23.
[172] WG 121.